

NOTAS Y COMENTARIOS

SITUACION LIMITE DEL HOMBRE Y SU EXISTENCIA EN DIMENSION DE TRASCENDENCIA

KARL JASPERS Y SANTO TOMAS

Queremos recoger una reciente monografía antropológica y resaltar algunas ideas de buena filosofía actual —de una filosofía metafísica que por interna necesidad dialéctica aboca y se eleva a la Trascendencia divina— bajo este epígrafe, que no lo inventamos nosotros, sino que lo tomamos, algo más explicitado, de una publicación reciente.

Se trata de la monografía en alemán de Ivo Stipicic, *Grenzsituation des Menschen und seine Existenz* (1), publicada en la Colección de publicaciones de la Universidad de Friburgo, Suiza, y a todas luces resultado de una tesis doctoral. No obstante su brevedad, por su especial interés intrínseco bien merece que nos ocupemos de ella.

Este interés estriba en que el autor aborda el tema del hombre en términos metafísicos de la filosofía existencial. Y en subtítulo añade que es una contribución "a la determinación esencial del hombre según Sto. Tomás de Aquino". ¿Cómo compaginar estos extremos?

Con razón el autor observa que los problemas del hombre están en el centro de la reflexión filosófica actual. Bajo todos los aspectos los pensadores modernos han contribuido a la renovación de la antropología, que la han convertido en punto medio de todas las disquisiciones del pensamiento filosófico superior. Con frecuencia, de una manera exclusivista.

Ya no se quiere hablar de metafísica, de problemas ontológicos, del mundo o del mismo tema de Dios o teología, racional o cristiana,

(1) IVO STIPICIC. *Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz. Ein Versuch ihrer Erschliessung auf Grund des Erkenntnisphänomens. Zur Wesensbestimmung des Menschen nach Thomas von Aquin.* Studia Friburgensia, 44 Friburgo, Suiza, Universitätsverlag, 1967, 130 pp.

sino desde el enfoque antropológico, desde el hombre y como problema humano. Se rehuye hablar de la objetividad y conceptualización abstractas en torno al ser y sus principios, para dirigir el pensamiento solo a lo concreto existencial, pero como contorno de la existencia humana. Todo parece, pues, quedar absorbido en el hombre. La frase de Feuerbach de que la teología debe reducirse a antropología —por él entendida en sentido radical de que Dios no existe porque es simplemente proyección o sublimación de la idea del hombre libre y perfecto— es, sin embargo, repetida por teólogos avanzados como expresión válida de la nueva teología católica. Y el autor recuerda otra frase similar de Heidegger: "La filosofía en la edad de la metafísica acabada es antropología" (2). Son muchos también los filósofos católicos aun tomistas que recogen esta consigna de Heidegger y, siguiendo la línea existencialista, sostienen que una metafísica del hombre es la única válida en el pensamiento actual.

De ello se lamenta nuestro autor, afirmando ser algo "trágico" este hecho constatado por Heidegger, puesto que supone un verdadero "olvido del ser", una pérdida en el hombre del sentido de admiración por el ser.

Por eso añade que mientras esta situación perdure y no se retorne al auténtico espíritu filosófico, se habrá de tomar como punto de partida el hombre y hacer de su esencia —en la doble dimensión corpórea-espiritual del hombre— "la cuestión del ser". Es por esta vía antropológica por la que se debe llegar a la comprensión de la existencia, planteando con Heidegger en el existente humano la misma cuestión del ser. Bien entendido que no es primariamente el hombre, sino el ser, de lo que se hace cuestión como verdadero problema metafísico. De hecho son los existencialistas los que más han tratado desde el campo de la filosofía laica el tema metafísico. No se olvide que toda la obra y toda la novedad del planteamiento filosófico de Heidegger es la pregunta sobre el *sentido del ser*; y todo su esfuerzo de análisis existencial se centraba en construir un sistema que fuera verdadera ontología y hasta metafísica del ser. Si bien la inflexión dada a su afanosa búsqueda del ser por su método fenomenológico y los supuestos de su subjetivismo existencial e inmanentismo irracionalista le impiden alcanzar el ser auténtico de la metafísica, o el ser real que trasciende a los fenómenos dados en la experiencia, por lo que no encuentra al ser, sino cerrado en la *existencia* subjetiva y como absorbido en el existir del *Dasein* humano. Asimismo Jaspers titulaba *Metaphysik* el vol. III de su obra capital *Philosophie*, aunque sin rebasar al parecer la noción heideggeriana del *Dasein* humano, impotente para trascender su radical condición de

(2) *Op. cit.* p. 114. Tomada de MARTIN HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, recogidos en la Colección titulada *Überwindung der Metaphysik* (Superación de la Metafísica), Pfullingen 1959, XVIII, 86.

temporalidad y finitud, ni llegar por lo tanto a la verdadera filosofía del *Ser en sí*.

Ivo Stipicic se cree autorizado, dado este ambiente del pensamiento actual inmerso en el movimiento existencial y antropológico, de esbozar una Metafísica auténtica del hombre inspirándose en los dos motivos o conceptos claves de *Existenz* de Heidegger y de *Grenzsituation* de Jaspers, para establecer la doctrina de Sto. Tomás sobre la esencia íntima del hombre en su dimensión más profunda, que responde a estas dos nociones de ambos filósofos.

Pero ya advierte que no trata de "coquetear" con textos de Heidegger ni de sumergirnos en la "jungla" de citas del Aquinate. Su intento no es de un barato compromiso ni de convencional valoración de la doctrina tomista, sino de una confrontación provechosa de ambas posiciones diversas para esclarecer desde esas nociones modernas la esencia del hombre en la antropología tomista y de ahí abrir el camino a la metafísica de lo Trascendente.

Desde el prólogo el autor presenta sin rodeos su monografía como una *interpretación* de Sto. Tomás. Manifiesta, en efecto, que no solo los existencialistas, sino también los que cultivan el tomismo tienen derecho a hacer metafísica actual. Que Sto. Tomás no ha pasado de moda, como creen muchos, en los círculos filosóficos actuales, sino que su presencia es aún operante y conserva todo su vigor, con tal de que sea interpretado no tanto "hacia atrás" (hacia Aristóteles o desde él), sino más bien "hacia adelante" (la época actual o desde ella).

A este propósito el autor trae una frase del filósofo y teólogo J. B. Metz (3) de que, bajo tal aspecto, "él (Sto. Tomás) ha pasado a ser *padre del pensamiento actual* en cuanto que en nuestra época culmina el desarrollo de los cauces abiertos por el Aquinate". Y no en vano aduce dentro de este movimiento histórico de actualizar la herencia del Angélico los intentos de autores como Maréchal, Lotz, Rahner, E. Coreth y el citado Metz (4). Todos ellos escribiendo sobre temas metafísicos o de antropología metafísica intentan ahondar en una comprensión viva del pensamiento de Sto. Tomás y de la filosofía perenne en confrontación con las realidades actuales.

(3) J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, Munich 1962, p. 122.

(4) J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, vols. 1-5, éd. Paris 1949; J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957; E. CORETH, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, 2 ed. 1964; G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Munich, 1933; ID., *Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation*, Düsseldorf 1952; K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 2 ed. Munich 1957. Ivo Stipicic aduce, en una nutrida bibliografía, amplia literatura de autores en lengua alemana, muchos de ellos recientes, que han contribuido a esclarecer estos temas de la filosofía tomista sobre el análisis metafísico del conocimiento, antropología y ontología metafísicas.

No todos esos intentos han llegado a felices resultados. En sus esfuerzos se advierte muchas veces una clara inflexión del pensamiento clásico hacia otras posiciones incompatibles con aquella perenne filosofía. Conocido es el deslizamiento de Maréchal y Lotz hacia el trascendentalismo kantiano, extraño al realismo de la filosofía tomista. Asimismo la monografía filosófica de Rahner, *Geist in Welt*, dista mucho de reflejar una auténtica interpretación de Santo Tomás por la indebida mixtificación de su pensamiento con elementos del platonismo y del existencialismo. Pero otros muchos autores han mantenido una gran fidelidad al sentido y verdad de la filosofía tomista en sus esfuerzos por reavivar y revestir sus doctrinas con formas tomadas de otras filosofías y motivos de la temática actual. Baste pensar, sólo por vía de ejemplo, en autores con Gilson, el Maritain filósofo, A. Marc, F. Sciacca, O. N. Derisi, A. González Alvarez, Muñoz Alonso, C. Fabro, Girardi, los polacos Kalinowski y Swiezawski, y en lengua alemana a F. Von Rintelen, y la obra recientemente traducida, de Heinrich Beck, *El ser como acto* (5) que continúa el esfuerzo de Siewerth de traducir e interpretar nada menos que el principio dialéctico de Hegel de la identidad negativa como un desarrollo de la doctrina tomista del acto de ser. Sabido es que Marx y sobre todo ahora Marcuse se apoyan en el mismo principio de Hegel, pero en su interpretación radicalmente negativa, erigiéndolo en principio de la lucha de clases y de la revolución.

El contacto, pues, aun asiduo, de las corrientes de pensamiento actuales, no aparta a estos, y otros muchos, filósofos cristianos modernos del cultivo de las fuentes clásicas de la filosofía del ser, abierta a la Trascendencia, sino más bien les impulsa a revitalizar y a enriquecer sus verdades perennes con los nuevos temas y modos de pensamiento, proponiendo a veces "benignas interpretaciones" correctivas de las más desviadas direcciones de este pensar actual, como hacía en su tiempo Sto. Tomás con los filósofos paganos.

Análisis del conocimiento intelectual y su dimensión Trascendente.

Sirvan estas observaciones como presentación de la monografía de Ivo Stipicic, cuyos resultados nos proponíamos glosar. Porque el autor sigue la línea ya indicada del grupo de pensadores que, aun

(5) HEINRICH BECK, *El Ser como Acto (Der Akt-Charakter des Seins*, Munich 1965). Versión española de la Universidad de Navarra, Pamplona 1968; *Id.*, *El Dios de los sabios y de los pensadores*, Vers. esp. Madrid. Gredos 1968. Cf. G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt 1939; *Id.*, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959. Este autor también enriquece su obra con gran acopio de textos de Sto. Tomás y de literatura alemana reciente y tomista en torno a los temas metafísicos. Merece también citarse la exaltación de la filosofía cristiana y tomista, como filosofía del ser, hecha en la obra de KALINOWSKI-SWIEZASKI, *La Philosophie à l'heure du Concile*, Paris 1965.

presuponiendo que el problema del hombre es el centro del pensamiento actual, encuentran en una honda penetración de la antropología de Sto. Tomás la recta comprensión de la esencia del hombre en su dimensión trascendente y una vía abierta para el planteamiento y solución del problema metafísico por excelencia que es el del conocimiento de Dios. A esa corriente renovadora se suma el autor con su monografía, que representa una *interpretación* seria de sus textos y doctrina sobre la estructura específica del ser del hombre.

Dicha especificidad cree el autor, y con razón, que el Aquinate la sitúa primariamente en la estructura del conocimiento del hombre como ser pensante e inteligente encarnado e inmerso en lo material. Porque la estructura íntima de cada ser se ha de manifestar en su dinamismo u operaciones propias. Por eso los tres primeros capítulos van dedicados *al análisis del fenómeno del conocer humano*, como base del descubrimiento de su ser.

No vamos a seguir al autor en este análisis del conocimiento; análisis tanto fenomenal como racional-metafísico, según la doble vertiente del conocimiento sensible y del conocimiento racional. Son las eternas verdades que en el análisis introspectivo de la conciencia tan fácilmente se patentizan y que nuestro autor vuelve a expresarlas sobre las fuentes de los textos del Angélico con ayuda de la mejor literatura actual alemana. El autor esclarece una vez más los aspectos más salientes del conocimiento sensible, tanto de las sensaciones externas como de los sentidos internos y de la percepción global sensible, señalando sus características consistentes en la aprehensión figurativa de lo sensible y concreto, sobre la base de imágenes o formas sensibles de los fenómenos percibidos. Y sobre todo subraya la *esencial* diferencia de este nivel del conocimiento empírico respecto del conocimiento superior y propiamente humano, que es el pensar racional.

Este nivel del conocer superior inteligible es especialmente analizado en su génesis y proceso psicológico a través de las relaciones del sujeto inteligente y del objeto conocido, y de la unión del cognoscente con la realidad conocida, unión de orden intencional que se verifica por misteriosa "identidad en la diferencia". Tal es la eterna temática de toda filosofía del hombre, tanto empírico-psicológica como metafísica, porque el problema del conocimiento polariza y condiciona toda ulterior concepción metafísica. El análisis del conocimiento es por ello el verdadero *análisis existencial* del *Dasein* humano, el que incluye, condensa y explica todos los demás existenciales de las descripciones de Heidegger: "ser-en-el-mundo" y comunicación óptica o "ser-con", relaciones de intersubjetividad y mediación, dimensiones de finitud, temporalidad, de radical limitación con nihilidad y derelicción... pero también de constitutiva apertura a lo Infinito y la Trascendencia en esa condición del existente humano en "situación-límite", que nuestro autor trata de clarificar.

Para ello hace especial hincapié en la *facultad de abstracción* típica de la inteligencia humana y que hace posible el modo propio

de conocimiento intelectual que es el de la vía racional y de todos los procesos racionales, intelectivos-apetitivos, es decir, la condición más propia del ser humano como "espíritu encarnado". El autor no rehuye exponer este tema de la doctrina de Sto. Tomás, que para muchos queda relegado al acervo de viejas teorías escolásticas ya superadas. Pero en esta reciente antropología metafísica de lengua alemana es justamente puesta de moda por la obra de Siewerth (6), y en pos de él nuestro disertante no duda en presentarla como pieza clave de su tesis de la clarificación tomista de la esencia del hombre. Por eso la describe y asume con todas las implicaciones de la misma: la facultad activa de abstracción, interior al hombre, es el "entendimiento agente" con su función dinámica de "iluminar los fantasmas" o abstraer la naturaleza universal de los singulares existentes, las notas generales que se encuentran comunes a muchos individuos concretos, desprendiendo la esencia general de sus condiciones concretas y materiales y formando así las "especies inteligibles", por las que nuestro entendimiento conoce las esencias abstractas de las cosas materiales sometidas a la experiencia a través de los conceptos, juicios y conclusiones universales. Conocimiento de las cosas en lo universal y abstracto que no destruye el origen experimental y realismo objetivo y directo de todos nuestros conocimientos, ni la unidad e integración armónica de nuestro conocer sensible-intelectual, ya que nuestro entendimiento solo conoce en sus conceptos universales y abstractos por continua reflexión o conversión *ad phantasmata* y, por lo tanto, percibe la realidad de las cosas exteriores singulares que se reflejan en las imágenes sensibles y son percibidas en ellas, si bien en esa condición de abstracta generalidad. Porque la labor de este entendimiento agente no es crear unas formas *a priori* que desfiguren los datos empíricos, sino hacer "inteligible en acto" lo que estaba dado como inteligible potencial en la percepción sensible; es decir, traducir en inteligibilidad actual lo que estaba solo como "potencialmente inteligible" en los fenómenos materiales percibidos.

La abstracción intelectual tomista no es, pues, un proceso apriorista que lleve a un formalismo racional subjetivo, sino, como tanto recalca Sto. Tomás, la expresión de ese modo propio de nuestro entender (*intelligere* de *intus-legere*), como capaz de leer en el interior de los datos empíricos "la escritura cifrada" de su esencia íntima oculta bajo los fenómenos sensibles. El entendimiento nada saca de sí, sino todo lo lee en las cosas.

El resultado o *fruto primero* de este análisis del fenómeno del conocer humano, tan unitario e integrado, no obstante su dualidad

(6) G. SIEWERTH, *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, Salzburg 1968. Este autor alega otras numerosas obras de esta literatura alemana que han seguido tratando de la abstracción a la luz de la doctrina de Sto. Tomás, como W. HOERES, J. GESSNER, M. HONECKER, L. OEING, HANHOFF, WARNACH, etc.

sensible-espiritual, es el *descubrimiento de la verdad* ontológica de las cosas. A su condición de facultad inteligible inmaterial, manifestada sobre todo en su poder de captar las esencias y relaciones universales abstraídas o separadas de lo singular material y contingente, sigue en nuestra inteligencia la capacidad de *reflexión*, un poder de retorno completo sobre sí misma (*redit supra seipsam redilione completa*) para "apercibirse" o notar en su conciencia la conformidad de sus representaciones intelectuales con la realidad dada en los datos empíricos. Surge entonces el atributo de *verdad*, privativo de ese conocimiento intelectual objetivo, que se expresa en los juicios existenciales por los que afirma que las cosas *son* o niega lo que no son.

El entendimiento, pues, capta la *verdad de las cosas adecuándose*, en unión intencional, con la realidad íntima de las mismas. Por algo acuñó Sto. Tomás la fórmula eterna de definición de la verdad: "adecuación del entendimiento y de las cosas". El entendimiento, al enunciar lo que *son* las cosas, formula una verdad. Y esta verdad se tiene al adecuarse o conformarse al *ser* de las cosas, captando así, en su conciencia o conocer íntimo, el *ser* de las cosas.

Se cumple, pues, justamente en la doctrina de Sto. Tomás lo que Heidegger quiso expresar al decir que la verdad, según su propio término griego de *alétheia*, es descubrimiento o desvelamiento del *ser*. Pero solo en la concepción tomista tiene esto sentido pleno, puesto que en ella el entendimiento como facultad de aprehender lo universal, trascendiendo las limitaciones de lo singular material, es la facultad de captar el *ser* como tal en todas sus modalidades y realizaciones. Y, por lo tanto, la facultad de captar la *verdad* sin limitaciones (= *facultas omnis veri et veri universalis*). Es decir, la misma verdad infinita y divina entra y se implica bajo la luz tenue de nuestro entendimiento.

De aquí el *segundo resultado* de este análisis existencial del conocer humano. Es la *trascendencia*, característica de nuestra facultad intelectual, como capacidad de captar y poseionarse de toda *verdad*. Nuestro autor (7) hace hincapié en la famosa fórmula tomista, de origen aristotélico: *Anima est quodammodo omnia*. Pero Santo Tomás refería este principio directamente a la facultad intelectual de la psique humana. Es por su "entendimiento posible" que, por ser potencia puramente inmaterial e indeterminada "puede hacerse todas las cosas", por la que el alma humana es "receptiva de todas las formas intelectuales" (8).

A esta universal receptividad del entendimiento posible corresponde universal actividad o amplitud ilimitada de su operación, que es capaz de asimilarse las formas y por lo tanto las perfecciones de

(7) Ivo STIPICIC, *op. cit.* Cap. 3, p. 74-86 dedicado al esclarecimiento de este punto.

(8) S. THOMAS, *In III de anima*, lect. 13 n. 789-91; *Summa Theol.* I q. 16, a. 3: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur quod anima est quodammodo omnia".

todo el universo. De tal dimensión de universalidad, propia de la inteligencia humana, ha sido feliz expresión la idea que desde los presocráticos recorre toda la filosofía occidental: Que el hombre es un *microcosmos*, un mundo en pequeño, que contiene en cierto modo toda la perfección del Universo. Su "ánima intelectual" al menos potencialmente contiene todas esas perfecciones de las cosas. Y la perfección del hombre, repetirá Sto. Tomás, consiste en que se describan en la plasticidad total de su mente las formas o perfecciones de todas las cosas (9). Tal será el cultivo de la sabiduría en que sitúa con Aristóteles la bienaventura o perfección natural relativa del hombre (10).

Pero la trascendencia que asigna Sto. Tomás al entender del hombre y, en consecuencia, a su naturaleza intelectual o estructura íntima de su ser específico, no será simplemente *intramundana* y en la línea de Heidegger; es decir, una simple tarea perfectiva de *recapitulación* en sí de todo el universo, ni aun de ser el centro y ápice del mismo. En ello no se agota su trascendencia. En virtud de esa misma universalidad, o receptividad ilimitada de su entendimiento inmaterial, como capacidad de asimilarse *todo ser y toda verdad*, su dinamismo rebasa las fronteras del Universo finito. Y la proyección de su poder cognoscitivo y de su ser intelectual es hacia el infinito.

Es lo que Sto. Tomás señalaba en numerosos lugares como conclusión de su análisis sobre esta alta filosofía del conocimiento intelectual humano. Nuestro autor glosa y repite especialmente los dos siguientes:

"Intellectus noster in infinitum in intelligendo extenditur (Cont. Gent. I c. 43).

"Anima intellectualis, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita" (Sum. Theol. I q. 76 a. 5 ad 4).

"La extensión al infinito" del humano conocer en estos textos señalada con razón es aplicada también a la dimensión ontológica de infinitud del alma intelectual, porque el modo de operación es simple efecto y manifestación del modo de ser del existente humano. Es la consecuencia que se va a valorar en lo siguiente.

Esencia del hombre como ser en situación límite.

Esta dimensión de trascendencia que I. Stipicic presenta como rasgo fundamental del conocer intelectual humano, tan claramente enseñada por Sto. Tomás, es el punto de inserción para el *esclareci-*

(9) *Cont. Gent.* III, c. 59 et passim. Cf. *Cont. Gent.* III c. 112: "Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu... quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet".

(10) S. THOMAS, *In I Metaph.* lect. 1-3; *Cont. Gent.* III c. 25.

miento de la estructura esencial del hombre mediante un ligero contacto con la temática de la filosofía existencial. Con razón, en efecto, infiere que si ese rasgo de trascendencia, o extensión y apertura hacia lo Infinito, lo encontramos en el dinamismo de nuestra facultad intelectual, por fuerza hemos de aplicarlo al mismo ser del hombre. Porque la operación es simple manifestación de la fuente y raíz de la misma, que es la esencia de cada existente.

El primer contacto o confrontación es con el tema de Jaspers de nuestra existencia como *situación límite*.

Sabido es que Karl Jaspers, el segundo filósofo existencialista alemán que prolongó las teorías de Heidegger, planteó el problema del sentido del ser más aún sobre el tema del hombre, como *esclarecimiento de la propia existencia individual*. Su actitud inicial puede llamarse mejor *existentismo*, o análisis del existente concreto. La existencia no se clarifica por el camino de la inteligencia, o mediante la conceptualización racional, sino mediante la *conciencia*, por una suerte de identificación empírica con ella, en que se encuentra su yo como existencia finita, abierta y comunicada con los otros y con la Trascendencia.

Y Jaspers desarrolló la analítica existencial de Heidegger con nuevas descripciones y algunas categorías de propia invención:

a) Ante todo, la existencia se revela, también para él, como un *existente*; es decir, como salida o trascendencia de la nada al mundo, como *proyecto* existencial en continuo hacerse.

b) Pero especialmente Jaspers insiste en la categoría de *libertad*. Existir es ser libre, y la existencia aparece como libertad, pero es una libertad condicionada por un elemento de *necesidad*. El hombre no se ha dado su modo de ser libre, sino que se encuentra condenado a elegir libremente su propia existencia como autocreación libre; y además obligado a realizar en su *situación concreta*, que él no ha elegido sino que le es impuesta.

c) De ahí que la categoría de ser-en-el-mundo se trueque para Jaspers en la de *situación*. Esta es la noción de original inventiva de Jaspers. Y él es quien más ha contribuido a divulgarla, primero en su aspecto ontológico y después en su sentido moral, hoy tan de moda.

Existir es, según él, realizarse en una *situación* determinada, en un conjunto de circunstancias que condicionan mi ser y mi libertad. Como el "mundo" de Heidegger, la situación pertenece a la existencia. De cada situación puede salir el existente humano para aceptar en seguida otra.

Pero hay situaciones particulares y mudables, y otras situaciones absolutas que no pueden ser cambiadas. Tales son las *situaciones-límites* (Grenzsituationen) que sostienen toda otra situación y califican la existencia en su dimensión original. Son enumeradas como tales la situación de lucha, de angustia, de pecado y sobre todo de la *muerte*.

Existir entonces es vivir en las situaciones particulares —horizonte circunscrito— en cuanto estas hacen referencia a las situacio-

nes-límites, como "horizonte-envolvente" que encierra todas las formas particulares de existencia. Así la *muerle*, como desaparición total de la existencia, es el fondo inevitable sobre el cual se perfilan todas las manifestaciones de mi vida. Mas también por estas situaciones-límites dice el existente relación al Otro, que es "el trascendente" y advierte su presencia.

Ivo Stipicic no se ocupa de esta descriptiva de la situación-límite en el contexto de la filosofía de Jaspers, que nosotros brevemente indicamos (11). Sencillamente asume esta noción lanzada por Jaspers a la corriente del pensamiento moderno para aplicarlo, en un análisis objetivo de este concepto, libre de presupuestos extraños, a la clarificación de la esencia más profunda del hombre.

¿Qué nos dice, pues, la idea de límite y en qué consiste su esencia? Es una noción proveniente de una intuición espacial. Mas, por analogía, podemos extraer de ello su significación general ontológica.

Podemos distinguir en ese concepto tres aspectos esenciales: 1) Lo limitado; 2) Lo limitante; 3) El límite mismo como elemento limitativo de lo limitado por lo limitante, aquello que da a lo limitado ser límite y que aparezca como tal. Así, decimos que el campo está limitado por el camino, límite que no puede rebasar; o un discurso limitado por el tiempo de 15 minutos; también decimos que alguien tiene horizonte limitado, cuando su estrechez mental no le permite ver más allá de ciertas concepciones que él ya no comprende.

Mas por estos ejemplos aparece claro que la noción de "límite" no es pensable sin algo que sea limitado y sin otro ser que limite y ponga barreras al primero. Ciertamente que el límite se determina ante todo de una manera negativa, como término de las posibilidades de una cosa. Pero estos confines se cierran allí donde empieza alguna otra; y a la vez las dos cosas se determinan donde empieza el campo de sus posibilidades. Para un río el límite son las riberas y éstas a su vez están limitadas por el río. Ni el río puede pensarse sin las riberas, ni éstas sin aquél.

Con razón, pues, Jaspers aplicaba esta noción de "límite" a la existencia humana. Podemos esclarecerla sobre todo desde su facultad cognocitiva y su actividad pensante. Sabemos, en efecto, que puede llegarse a los límites de nuestro conocimiento; que éste tiene unos límites más allá de los cuales no puede sobrepasar. Pero justamente estas posibilidades limitadas hacen referencia a un horizonte limitante. Allí donde acaban los límites de nuestro horizonte inteligible, debe comenzar la Trascendencia; sin ella tampoco se comprende nuestra situación limitada. La conciencia, pues, de nuestras facultades limitadas y por tanto de nuestra existencia humana en situación-límite hace referencia al Infinito limitante. La posibilidad

(11) Ver, más detenidamente, T. URDANOZ, *Existencialismo y filosofía de la existencia cristiana*, Las Caldas de Besaya 1960, p. 37 ss.

ilimitada de preguntar e indagar los arcanos de la verdad junto con el permanente estar en cuestión del hombre son clara señal de ello.

Jaspers no tenía razón, pues, en presentar esta situación-límite de la existencia humana de una manera *negativa* o en dimensión de clausura: como angustia, desesperación, *temporalidad*, pura historicidad y, en definitiva, ser para la *muerte*.

Nuestro autor, al contrario, piensa con pleno fundamento que el análisis adecuado de este concepto lleva por fuerza a entenderlo en sentido *positivo*, *abierto* y en referencia esencial a un Infinito limitante. Y también la doctrina de Sto. Tomás. Ivo Stipicic muestra cómo el Aquinate ha concebido bajo muy diversos modos y aspectos, si bien en términos equivalentes, la estructura esencial del hombre como en "situación-límite"; pero en sentido propio y *positivo*, implicando necesariamente la Realidad suprema envolvente y limitante.

Ya hemos visto que los presupuestos todos de su doctrina sobre el conocimiento intelectual, limitado al mundo propio de lo sensible y corporal, pero en aspiración e impulso irresistibles a todo el ámbito de la Verdad y del Ser universal en razón de la receptividad imaterial e ilimitada de la misma facultad intelectual, situaban a la esencia del hombre en el mismo horizonte-límite de lo corporal y espiritual, de lo temporal y eterno, de lo finito y lo infinito. Porque el obrar sigue al ser, o como dice otro aforismo tomista: "La misma es la disposición de las cosas en el ser que en la verdad" (Sum. Theol. I-II q. 3 a, 7). La capacidad infinita de verdad supone al ser de la creatura intelectual, del espíritu humano, como un proyecto de existencia ilimitada, en hambre de infinita perfectibilidad y de ser.

Pero además Sto. Tomás ha ilustrado esta verdad de la situación límite del hombre con otros varios principios de su antropología. También se ha recordado con la obra que glosamos que el Angélico, mejor que ningún otro filósofo, ha caracterizado *el puesto del hombre en el Cosmos*, como un microcosmos o pequeño mundo, es decir, no solo como la suprema perfección del Universo, sino también como comprendiendo y condensando en sí todas las perfecciones del mismo: por su realidad ontológica como "espíritu encarnado" encierra en su ser las perfecciones del mundo inorgánico, a la vez que de la "biosfera y de la noosfera"; y por su dinamismo operativo está ordenado a copiar y resumir las perfecciones todas del Universo. Y esto, primero, mediante su inteligencia que puede perfeccionarse con las formas de todos los seres del mundo, recibiendo-las todas en sí; pero también mediante su operatividad afectiva y volitiva que abarca en sus lazos de amor —o de odio— a todos los seres; y no en menor escala mediante su actividad de artífice y *homo faber*, llamado a promover la perfección y progreso del mundo.

Con razón, pues, el autor sostiene que esta idea de *situación-límite*, como determinante de la esencia del hombre, ya la había expresado Sto. Tomás mucho antes que Jaspers y señalado su auténti-

co sentido. Y alega para comprobarlo dos textos principales del Aquinate que reproducimos aquí:

"*Anima intellectiva dicitur quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*" (Cont. Gent. II, c. 68).

"*Anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis*" (Cont. Gent. III, c. 61).

Aunque tan gráficos, no son dos textos aislados (12), sino que responden a una concepción firme y una constante de la antropología de Santo Tomás, que se repite de mil maneras en sus obras: Que el hombre es de naturaleza sensible-espiritual, espíritu *encarnado* en la materia, que participa las perfecciones de los seres corporales y resume en sí todas ellas, pero comunicando por su cara superior con el mundo de lo espiritual, verdadero *horizonte* del universo material; mas no horizonte cerrado, sino un *confín* o *ribera* limitante con el océano de seres suprasensibles y del Ser infinito y sin confines...

La *situación-límite* que pensaba Jaspers como existencial que define el *Dasein* humano no es de ninguna manera de carácter negativo, que cierre la existencia humana en la angustia y desesperación de ser para la muerte. Es una situación plenamente positiva y maravillosa apertura y apelación a posibilidades infinitas de Ser por la participación del Ser infinito y eterno...

La existencia humana en su dimensión de Trascendencia.

De todo lo anterior ya se desprende el sentido, en la antropología tomista, de esta otra caracterización del ser del hombre por la nota existencial tomada de los análisis de Heidegger y Jaspers: El hombre es en verdadero sentido *Ex-sistencia* (*Eksistenz*).

Nuestro autor cree que también tiene pleno sentido y cumplimiento esta nota en la concepción de Sto. Tomás, y se halla en perfecta coherencia con la idea anterior.

Heidegger es el primero en haber puesto en circulación esta temática actual de la "existencia" con una orientación marcadamente antropológica. Es decir, no en la línea de la metafísica clásica, como contemplación filosófica del ser real y objetivo de las cosas, sino como análisis fenomenológico, o al margen de toda conceptualización abstracta, de la existencia concreta del hombre. En esta su postura derivada del subjetivismo kantiano y fenomenismo irracionalista, la existencia aparece como definiendo el modo propio del ser del hombre, identificada con el *Dasein* humano.

En tal perspectiva, no puede haber acercamiento sustancial entre esta metafísica antropológica y la concepción de Santo Tomás.

(12) Véase, entre otros textos principales sobre este tema, *Summa Theol.* I-II, q.1 a.7-8; q.3 a.8; q.5 a.1; q.9 a.6, etc.

Porque Heidegger enunciaba que "la esencia del hombre consiste en su existencia" (13). Y en el sistema tomista es fundamental verdad que la esencia del hombre, como la de todos los demás seres creados, se distigue realmente de su existencia. Es el punto de divergencia radical que separa siempre la filosofía clásica del ser, definido ante todo por la sustancia o esencia de las cosas como sujeto permanente del acto de existir, del actualismo existencialista centrado en la idea del existir como pura actualidad o devenir. La existencia para Heidegger no es algo en sí, una esencia o sustancia, sino una realidad fluyente, un proyecto o quehacer continuado de autocreación. Además este devenir existencial está condicionado por la *temporalidad*. La última trama de la existencia es la dialéctica de la temporalidad. El hombre no está en el tiempo, sino que es tiempo; un presente que va del futuro al pasado, o un futuro que se hace pasado a través del presente. Y esta temporalidad del mismo es a la vez *historia*; una existencia humana que por su temporalidad finita se hace historia por la libre elección de su realización existencial proyectada al futuro (14).

El acercamiento viene y ha de hacerse sobre todo por parte de la analítica existencial de Heidegger. Salvada aquella diferencia radical y supuesto el fondo sustancial de la existencia del hombre como ser espiritual encarnado en la materia, son comunmente aceptados muchos de los análisis de Heidegger sobre el modo de la existencia humana tal como *aparece* en su actualización o dinamismo existencial. Porque es cierto que el hombre aparece como una existencia en relación constitutiva con el mundo circundante y con los otros existentes; y que esta dimensión intramundana señala y descubre la raíz profunda de su ser, expuesto a la temporalidad y caducidad, en la angustia continua y preocupación por su vida y su obrar, como existencia abocada a la muerte.

Heidegger ha descrito también este modo de ser del *Dasein* humano como un verdadero *ex-sistir*, es decir, no solo como inmanencia o ser en sí, sino como *trascendencia*, un salir o fluir sobre el mundo. Y ha señalado la trascendencia como modo de ser propio de la existencia humana, que se da como algo dinámico o en devenir fáctico, como salida de sí y proyección hacia el mundo. Con ello actualizó de nuevo este término proveniente de la filosofía de Kant, dándole un contenido polivalente, pero sin rebasar los esquemas del subjetivismo kantiano.

Trascendencia significa *superación*, y la existencia se trasciende al proyectar ante sí sus posibilidades. No es un acto de plena exteriorización y salida hacia el objeto, pues el *Dasein* se trasciende por

(13) MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, p. 42; Id., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Berna 1947. Cf. I. Stipicic, op. cit. p. 8.

(14) T. URDANOZ, *Existencialismo y filosofía de la existencia cristiana*, cit. p. 32 ss.

el mero hecho de existir, y no existe ni se constituye a sí mismo sino al constituir el mundo.

Aunque es múltiple y confuso el proceso de la trascendencia en Heidegger, tres son los sentidos principales o líneas de dirección del mismo: 1) Trascendencia de la existencia sobre la nada. Es por este modo de trascender por el que Heidegger ha llamado el ser del hombre *ex-sistencia*, significando "estar sosteniéndose dentro de la nada". Nuestra existencia hunde sus raíces en la nada, vive *trascendiendo* o sobrenadando a esa nada y está abocada a un fatal anonadamiento.

2) Hay otro proceso de trascendencia, que es la del existente respecto de sí, en el movimiento de proyección hacia el futuro, en el sentido ya dicho.

3) Y un tercer proceso distingue Heidegger, que es la trascendencia del existente respecto del mundo. Este en cierto modo es recíproco, porque el mundo a su vez trasciende al hombre concreto; y se halla en conexión con el anterior. El existente humano se trasciende a sí mismo y trasciende la existencia bruta de los entes, dándoles valor ontológico, creando en ellos la existencia pura o *Sein des Seiendes* y colocándoles en esa totalidad inteligible que llamamos mundo. Esta proyección del *Dasein* sobre los entes los saca del caos óptico a la luz ontológica de la existencia inteligible, puesto que crea en ellos su sentido y su verdad de seres.

No obstante haber puesto Heidegger tan en boga la filosofía de la trascendencia, no ha logrado descubrir el verdadero sentido de la trascendencia del hombre, ni menos ha señalado la pista de la auténtica trascendencia.

En efecto, la trascendencia heideggeriana del ser humano está irremediablemente condenada dentro de una dimensión de *clausura*. La existencia aparece como trascendencia en cuanto a una *emergencia* continua fuera de la nada por el instante fugaz al que la nada nos arroja y que a la vez nos constituye como temporalidad finita. La nada es el principio del ser de la existencia, su constitutivo y su término definitivo. La existencia humana, y con ella el ser total, tienen sentido para la nada y sin ella son inexplicables. Existir es, en efecto, un verdadero *ex-sistir*, significando "estar sosteniéndose dentro de la nada". Nuestra existencia hunde sus raíces en la nada, vive *trascendiendo* o sobrenadando a esa nada y se halla abocada a un fatal anonadamiento.

A su vez la trascendencia mundana de nuestra existencia es al mismo tiempo espacialidad y salida o irrupción en el tiempo hacia el futuro. Pero el mundo condiciona esta proyección de la existencia o su trascendencia, la cierra y la limita.

Se comprende pues que esta nota existencial de la trascendencia viene a designar en Heidegger la última trama de su estructura como *temporalidad e historia*. Y que a ella responda el llamado sentimiento de la situación original como de un *encontrarse-ahí* que me

sitúa bruscamente en el *aquí y el ahora* propios y me hace sentir la situación original de encontrarme en la existencia sin decir nada del origen de este existir, sino poniéndome en el hecho original de estar existiendo. Sentimiento que es caracterizado como *derección* o *abandono* (*Geworfenheit*), en el que nuestro existir concreto se revela como existencia *arrojada*, colocada fuera de la nada y necesitada a existir dentro en un mundo de situaciones y condicionamientos que no han sido elegidos y que limitan la *decisión* de la libertad humana. Esta nota existencial de *ser-arrojado* en el mundo revela pues con gran vigor el carácter pasivo del origen de la existencia que Heidegger acentuó aun más describiendo la *angustia* como expresión o forma característica de la existencia auténtica y que descubre el fondo íntimo de nuestro ser finito y existente. La angustia es para él la revelación del existente humano como *ser-para-la-muerte*. "Ser es morir", es el final desolador de "la interpretación ontológica de la muerte" que diera Heidegger.

No hay, por consiguiente, en el sistema de ideas de este filósofo lugar para la auténtica *trascendencia*. Ni para la trascendencia del hombre fuera de sí o salto de su inmanencia subjetiva a la plena objetividad. Ni menos para la trascendencia sobre el mundo o ascensión del espíritu hacia el Absoluto trascendente.

Heidegger no ha dado pues cabida en su especulación filosófica al tema de Dios. Los supuestos kantianos y fenomenológicos de su filosofía le han vedado elevarse filosóficamente al Ser trascendente y eterno, porque el ser le aparece como algo por completo condicionado al tiempo, sin alguna dimensión supratemporal. El hombre queda por todo su ser inmerso en la temporalidad y caducidad, sin apoyo firme que le permita dar el salto desde lo relativo y perecedero, del existir temporal y mundano al Dios absoluto sustraído al tiempo e imperecedero (15).

Se ha querido ver en escritos tardíos del autor de *Ser y tiempo* una cierta abertura hacia la Trascendencia, un resquicio abierto a la posibilidad de Dios. Por desgracia, la actitud posterior del pensador germano sigue siendo negativa y por lo menos agnóstica. En su obra de la postguerra, *Platons Lehre von der Wahrheit* (Berna 1947) se encuentran declaraciones terminantes en el mismo sentido: "el Ser no es Dios"; "el ser, en realidad, es el mundo mismo, como *Da* del *Dasein*, como el lugar donde brilla la luz del Ser. No hay otro mundo más allá del mundo y es inútil ponerse a buscar un Creador del mundo".

Por otra parte se ha acusado fuertemente a Heidegger haberse adherido al movimiento nacional-socialista y durante aquel período como rector de la Universidad de Friburgo, haber intentado elaborar, en discursos y conferencias, una metafísica del pueblo alemán

(15) HEINRICH BECK, *El Dios de los sabios y el Dios de los pensadores*, cit. p. 49 ss.

en relación con una metafísica mundial basada en el concepto de planetarización de la técnica, que reflejara las mismas ideas, más o menos, que los filósofos del nazismo. Y aunque tomó después una actitud de oposición al nazismo y, dimitiendo el cargo, fue perseguido y difamado por el régimen, su ideología no parece haber mudado en puntos básicos. En su obra *Holzwege* (Frankfort 1950) aparece el fin de la metafísica representado por el tiempo posterior a lo que Nietzsche llamaba "la muerte de Dios". Pues, según Heidegger, Dios se está retirando de un mundo en el que lo técnico, la manera de ser del hombre occidental, está sustituyendo a lo religioso (16).

La vida del gran existencialista, que ha creado formas de lenguaje y de pensar del que se alimentan tanto las corrientes filosóficas y teológicas actuales, se va extinguiendo lentamente después del asesinato moral contra él perpetrado por los ideólogos comunistas, en pos de la muerte de su discípulo Jaspers y sin especiales signos de abandono de su pesimismo de la angustia existencial y de apertura hacia el reconocimiento filosófico del Dios vivo.

Karl Jaspers († 26-2-1969) y la búsqueda de la Trascendencia.

Este segundo gran filósofo alemán del existencialismo nacido en Oldenburg (1883), recientemente fallecido en Basilea a los 86 años, realizó un esfuerzo más grande y sincero para llegar desde la ontología existencial hasta la Trascendencia.

Su pensamiento ha quedado ya fijado en su obra central, *Philosophie*, publicada en 1932. Esta grandiosa obra en tres volúmenes que abarca el análisis filosófico de la realidad verdadera y absoluta "desde la conciencia del carácter fenoménico de lo real hasta la aclaración de la comprensión infinita", va encaminada, como la misma filosofía, al *esclarecimiento de la propia existencia individual*.

Pero los supuestos fenomenistas y subjetivistas de su agnosticismo kantiano le impiden también construir una auténtica metafísica como filosofía de lo "transfísico" o trascendente. La existencia no se clarifica por el camino de la inteligencia, de los conceptos y razonamiento. Porque conceptualizar es objetivar y poner delante el concepto de una realidad sin entrar en su intimidad. Pero la realidad no es *objeto* —algo pensado o representado— sino *ser en sí*, sujeto.

Jaspers quiere situarse más allá del objeto y del sujeto, de la contraposición de ambos que deforma la realidad. Su posición se muestra marcadamente antiintelectualista, acentuando el método fenomenológico, o de una empírica e irracional *intuición*. La realidad

(16) Es en la obra reciente de JEAN-MICHEL PALMIER, *Martin Heidegger y sus escritos políticos* (París, Ed. L'Herne 1968), donde se describen estos avatares últimos de la vida e ideas de Heidegger.

última se revela, no por objetivación conceptual, sino mediante la *conciencia*, por una suerte de identificación empírica con ella.

Por esta vía todo el esfuerzo o labor filosófica en Jaspers se reduce, como en Heidegger, a aprender y analizar *las notas existenciales* de la propia existencia. En su descriptiva o analítica existencial ha introducido otras notas, como la de estar en situación y de *situaciones-límites*, de que antes se ha hablado.

Pero, en realidad, la actitud de Jaspers, no siempre consecuente con su método, es ontológica y metafísica, ya que para él la filosofía es por esencia metafísica, pues se plantea el problema del ser. Dado que el conocer racional-conceptual no toca ni expresa el núcleo central de la existencia, pero el hombre tiene siempre la posibilidad de ser afectado y llamado desde la misteriosa profundidad del ser de las cosas, desde "la trascendencia".

Esta vía es la percepción y encuentro existenciales, en un proceso irracional e incomprensible. La percepción "existencial" es un percatarse de una profundidad metafísica, la cual se anuncia por determinados *signos* o *cifras*. Según Jaspers, *cifra* o clave puede ser todo acontecimiento que nos pone en presencia de la trascendencia, sin que tenga que convertirse en un objeto; es un símbolo que trae la trascendencia a mi presencia, pero no es objetivamente interpretable. Así, la vista de una desgracia repentina, que trae la sensación irracional de otra desgracia futura; o la paz de un bosque, en que descubrimos de golpe una serena seguridad, por la que experimentamos que la vida toda está elevada y mantenida...

La significación metafísica de los acontecimientos externos se transforma según las ocasiones y personas; lo que para uno es una advertencia, puede significar para otro augurio de felicidad. Y no es de un modo para todos válido y conceptuable, pues todo permanece en lo indeterminado, con sentido solo para el hombre que se encuentra en la situación de ser "llamado".

Tal es la vía de la *lectura de cifras*. El lenguaje de la lectura de cifras es el arte; pero también puede ser la filosofía. El método de la metafísica consiste en seguir la vía del trascender formal, que es una vía existencial por encima de toda objetividad, el de las referencias existenciales a la trascendencia por este camino sobre todo de la lectura de cifras.

En todo caso, Jaspers ha dado a la trascendencia un valor más auténtico y profundo que Heidegger, acercándose a Kierkegaard. La trascendencia tiene no solo un sentido *horizontal*, de un proyectarse y conservarse por encima de la nada, sino que alcanza un sentido *vertical*, de abertura a alguien que está más allá de la propia existencia.

El existente humano es descrito así no solo como *ser-con* los otros y *comunicación*, sino también por relación a otro Absoluto que es la Trascendencia. "Nos sentimos referidos a un ser que no es el mundo, ni la existencia, sino la Trascendencia". La existencia como horizonte "envolvente" puede tener dos sentidos: a) El ser que so-

mos nosotros y cuyo contenido se especifica en tres direcciones: la realidad, la conciencia y el espíritu; b) "el ser en sí" o el horizonte total que envuelve nuestro ser como un término sin cesar buscado e inalcanzable.

La existencia, en situaciones-límites, se pone en un estado de tensión hacia la Trascendencia. Y la *angustia*, que en Kierkegaard era temor y temblor frente a Dios y en Heidegger tensión temblorosa frente a la nada, en Jaspers se hace tensión entre la existencia y el horizonte trascendente del "envolvente". La Trascendencia es el envolvente absoluto, inaccesible, que es el fundamento de mi ser.

Jaspers ha concebido, pues, el problema del sentido del ser como una *búsqueda de la Trascendencia*. Y ha hecho frecuente apelación a esa Trascendencia, como el ser verdadero aunque totalmente inaccesible, a veces como el Dios escondido. Lo único que podemos saber de él "es que es". *Es una presencia que solo existe como búsqueda*, un límite inalcanzable en el esfuerzo de nuestro ser por trascenderse saltando constantemente sus límites. Y la metafísica que se ocupa de él no puede emplear sino símbolos, un lenguaje cifrado.

Es por tanto muy dudoso el valor de realidad que Jaspers ha querido dar a esa Trascendencia. A veces es descrito como un término que lo contiene todo; o como el incomprendible más allá de toda determinación, al que somos referidos siempre que queremos clarificar o comprender en nosotros el ser. Ya hemos dicho antes el sentido negativo que ha dado a su análisis de *situación-límite*. Y, por otra parte, también en su temática de la lectura de cifras ha descrito como la cifra decisiva de la trascendencia el *fracaso o naufragio* (*Scheitern*).

La experiencia nos enseña que todo se derrumba en las situaciones humanas, y que la experiencia auténtica de nuestro existir es la conciencia del fracaso. Pues bien, tal conciencia del fracaso, o experiencia de su ser finito, coloca al hombre frente a la Trascendencia que más allá de su situación limitante la circunda como algo inefable.

En resumen, las especulaciones de Jaspers sobre la trascendencia ofrecen mayor apoyo y apertura para plantear el problema de Dios. Pero su solución dista mucho aun del teísmo. Ni siquiera podemos decir sobre la Trascendencia de un modo obligatorio que sea una persona, un Dios personal; que sea en sí bueno, que sea primera belleza, la primera imagen de todas las cosas, etc. Pues todos nuestros conceptos son, según Jaspers, meros esquemas de orden en el sentido de Kant, referibles a los datos de la percepción sensorial, no a la realidad suprasensible. La interna contradicción de que se ve afectado el conocer conceptual le impide elevarse con validez óptica a la auténtica Realidad trascendente.

Fue además manifestación suya que las dos concepciones de Dios, la teísta y la panteísta, son igualmente falsas y contradictorias, pues ni siquiera se puede atribuir a Dios personalidad. Su concepción del *Trascendente*, tantas veces por él apelado Dios, se asemeja más bien al Uno de Plotino, por quien está Jaspers influencia-

do. Como la divinidad neoplatónica, es unidad que sobrepasa todas las categorías, trascendencia que a la vez está en los existentes.

Es, pues, probable que la tan decantada trascendencia se reduzca al límite de la propia existencia, a un nuevo mito del Absoluto inmerso en la inmanencia del mundo.

Por otra parte, la existencia humana que se esfuerza hacia la trascendencia excluye, según Jaspers, la inmortalidad personal. Si bien ha hablado de lo eterno en ella, esto no es otra cosa que "el instante existencial" y no la permanencia en la duración. El existente humano es radicalmente impotente para trascender el cuadro espacio-temporal de su condición empírica, es decir, material.

Por este lado de la estructura del hombre no hay tampoco cabida para una antropología metafísica que se cleve a la auténtica Trascendencia.

Hemos querido añadir esta digresión a nuestra nota no con afán crítico, sino como homenaje al gran filósofo recientemente fallecido, que ha conseguido nombre universal y que tanto ha influenciado el pensamiento occidental contemporáneo.

Jaspers merece, en efecto, toda la admiración como filósofo eminente, como pensador que ha dedicado su larga vida al estudio y profundización de los problemas del hombre, a orientar al hombre actual en el inmenso despliegue de sus posibilidades. Su obra es, por forma y contenido, una llamada al hombre que encierra en sí todas las virtualidades y todos los peligros que, en virtud de su propia naturaleza, de su humanidad, lleva en su capacidad de la libre decisión. Con ejemplar afán empleó su enorme capacidad para el estudio y análisis en pro de un auténtico humanismo.

Jaspers fue una vocación tardía a la filosofía, un convertido venido a ella desde el estudio de la medicina y la psiquiatría. Obtuvo su doctorado en Medicina a comienzos de siglo, y en 1913 ingresó en la Universidad de Heidelberg como profesor de Patología. Sólo en 1920 abandonó la medicina, en cuyo campo había conseguido gran nombre con un tratado de "Psicopatología general", y se dedicó de lleno a la filosofía, compartiendo las ideas existencialistas de Kierkegaard y Heidegger. En 1931 obtuvo una cátedra de Filosofía en Heidelberg, donde permaneció hasta 1937, año en que fue expulsado por el gobierno de Hitler, refugiándose en Suiza. En 1948 fue designado profesor de Filosofía en la Facultad de Basilea, título que ha mantenido hasta su muerte.

Sus escritos posteriores (17) no han invalidado ni cambiado sustancialmente su pensamiento, expuesto en su obra cumbre *Filosofía*

(17) Como homenaje también al gran filósofo, damos a continuación la lista de las obras principales, todas con varias ediciones, de su prolongada y fecunda producción. Hasta su obra principal de Filosofía sistemática:

Allgemeine Psychopathologie, vers. esp. Buenos Aires 1955.
Psychologie der Weltanschauung.

existencial, escrita en 1932 y cuyo volumen tercero se titula *Metafísica*. Ha sido, en efecto, el suyo un noble y elevado empeño de descubrir la profundidad metafísica de la existencia, aunque la realidad más propiamente metafísica, la realidad trascendente de Dios, se ha escapado a su afanoso indagar.

Con excesiva indulgencia ha sido calificado estos días Jaspers de "hombre universal" por la ejemplar dedicación de su largo vivir a bucear las profundidades del alma, oteando "las situaciones límites" del ser, los confines de la existencia humana, sin conseguir hallar seguridad a nuestra vida angustiada y cerrada en el mundo, sin abrirse plenamente a la trascendencia, sin lograr aquietar sus tensiones y dudas ante el secreto de Dios ni saber rasgar los velos de la temporalidad envolvente del ser. Jaspers, nacido en el seno de una confesión cristiana, rechazó la revelación de un Cristo, Dios encarnado. Las religiones son para el filósofo fijaciones humanas de una idea imposible de fijar.

No obstante, siempre ha de pervivir en él la ejemplaridad no solo de un gran hombre de su tiempo lleno de virtudes humanas, sino la del gran pensador que encuentra *el sentido* más alto de la filosofía en *la búsqueda de la Trascendencia*. Y también el sentido de la existencia humana.

Die geistige Situation der Zeit, vers. esp. Barcelona 1933.

Philosophie, 3 vols. 1932, vers. esp., *Filosofía*, 2 vols. Madrid, Rev. de Occidente, 1958-9.

Hasta 1960 :

Vernunft und Existenz, 1935.

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, 1937.

Nietzsche und das Christentum, 1938.

Von der Wahrheit. Philosophische Logik, 1946.

Der philosophische Glaube, 1948.

Von Ursprung und Ziel der Geschichte (1949).

Einführung in die Philosophie, 1950.

Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, 1951.

Frage der Entmythologisierung (Mit. R. Bultmann), 1954.

Die grossen Philosophen, 1955.

Philosophische Autobiographie in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*. Band, Karl Jaspers, 1957, p. 1-80.

Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 1957.

Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze, 1957.

Wahrheit, Freiheit und Friede (Mit Hannah Arendt) 1957.

Wahrheit und Wissenschaft (Mit A. Portmann) 1960.

Su última gran producción :

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Munich 1962, vers. esp. *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid, Gredos, 1968).

A esta última obra queremos especialmente aludir. Es un vasto trabajo en que el autor resume casi toda su filosofía, ensayando a través de ella su propia interpretación de la revelación y de los dogmas cristianos. Por ella aparece claro que Jaspers no ha cambiado su ideología. Reafirma y repite las principales ideas de su sistema. Su posición frente a la Trascendencia, frente a Dios y la aceptación de la revelación se ha trocado aun más radicalmente agnóstica, por no decir de clara y abierta incredulidad. No solamente manifiesta netamente y

Santo Tomás y el sentido trascendente de la existencia humana.

Hemos de volver, después de toda esta digresión, al punto central de nuestra consideración, que habrá sido motivada por la obra de antropología metafísica de Ivo Stipicic.

Y la *conclusión* se impone netamente después de todo lo dicho: Que Sto. Tomás había dado pleno sentido y valoración a la doble temática que ahora han propuesto Heidegger y Jaspers del hombre en "situación límite" y como existencia en dimensión de trascendencia.

Los dos filósofos existencialistas planteaban y proponían estos dos temas. Pero han dado a los mismos una solución negativa, o al menos simplemente dubitativa. Sus análisis dejan la cuestión en plena problematicidad.

Pero Santo Tomás y con él la antropología tomista y cristiana habían dado de antemano una *solución y sentido positivos*, al doble interrogante.

Ya hemos indicado en lo anterior los datos principales de esta solución:

a) La situación límite del hombre no ha de entenderse en la línea negativa, ni describirse por las notas existenciales de la angustia e inseguridad, de existencia abocada simplemente al fracaso e inseguridad. La auténtica fenomenología descubre al contrario

con repetida insistencia que le es imposible creer en la revelación, que el Jesús histórico era simple hombre y no se declaró Mesías, que Cristo como Dios y fundador de la Iglesia es solo objeto de la fe posterior de los discípulos, con otras apreciaciones del clásico racionalismo liberal, sino que su concepto de la Trascendencia y de Dios parece igualmente fluctuante y vacío de contenido. Se niega expresamente la auténtica noción de Dios personal que, como los demás atributos divinos, son pensados bajo la categoría de "cifras", o símbolos en referencia a algo vacío que es el envoltorio o la trascendencia como límite de la comprensión humana del mundo y de sí mismo. Así incluso ha entendido su pensamiento ambiguo un teólogo tan poco sospechoso como Karl Barth, contra quien arremete iracundo Jaspers, así como contra las Iglesias protestantes en general.

Y, no obstante, gran parte de la obra se ofrece como discurso o meditación sobre Dios, la revelación, los dogmas cristianos y las iglesias (las cuales, dice deberían desaparecer, así como la designación de cristianismo, para dar paso a una simple "religión bíblica", equiparable a la fe filosófica y compatible con ella). Tan amplio es este discurso o meditación sobre Dios que a primera vista la obra da la impresión de un Manual teológico o de filosofía de la religión. Se trata de una religiosidad que pudiera deslumbrar a los incautos. En realidad es una de tantas nuevas "interpretaciones" de un cristianismo vacío de Dios y reducido a mera experiencia subjetiva que ahora se lanzan desde una filosofía radicalmente agnóstica y con frecuencia positivamente atea.

Con esta última producción da muestras Jaspers del filósofo que, como nuestro Unamuno, ha llevado hasta la tumba la inquietud religiosa siempre irresuelta y en continua búsqueda, y siempre en pertinaz repulsa de la realidad objetiva de su contenido divino en fuerza de sus prejuicios filosóficos. A ejemplo también de Kierkegaard, quien, como nos relata el mismo Jaspers, en el último año de su vida arremetió vivamente contra toda iglesia, como contraria y perjudicial para el "auténtico" cristianismo. De igual modo Jaspers termina su obra proclamando que el sacerdocio cristiano debe ya desaparecer...

la estructura óptica del hombre por su rasgo esencial, de "horizonte de todo el ser cósmico", de hallarse "en los confines de la eternidad y del tiempo", participando de ambos planos de realidad espiritual y material como espíritu encarnado. Por tanto, como existencia material-sensible por su cara inferior, pero abierta, por su cara superior, a lo divino, en continua apelación o referencia constitutiva a lo Trascendente, al Absoluto o Ser primero limitante y fuente del existir.

b) Asimismo, como *ex-sistencia* dinámica y que despliega su ser en el acontecer temporal-histórico, también se nos descubre al análisis existencial y a nuestra conciencia, en fuerza de la estructura esencial, en clara dimensión de trascendencia. Aparece enseguida la *virtual infinitud* de sus facultades de conocer y de amar, por las que es capaz de posesionarse de la Verdad y Bien universales, es decir, del Ser y Valor absolutos. Pues el alma humana "*est quodam modo omnia*", capaz de hacerse todas las cosas. Ello funda "la posición del hombre en el Cosmos", como una síntesis de todo el Universo o "Microcosmos". Y además por la misma potencialidad suya infinita, capaz de extenderse y elevarse sobre los confines de todo el ser creado, de trascender en la realización de su vivir existencial hasta el Infinito, que es el Ser divino. Tal es también el fundamento ontológico de su ser como persona, que da sentido y finalidad al Cosmos material.

El rasgo ontológico de lo trascendente y transcendental marca pues la razón profunda y constitutiva del ser del hombre y lo configura como existencia limitada, intramundana y temporal, pero en constante tensión y relación positiva esencial hacia la Trascendencia y el Absoluto.

Y es que participa el hombre, como espíritu encarnado, de la doble dimensión de la realidad, de la inmanencia del mundo y su trascender hacia el Ser infinito.

La antropología de Santo Tomás daba pues razón cumplida a esta temática existencial del hombre tan laboriosamente analizada por Heidegger y Jaspers, y con resultado tan negativo o equívoco.

Así, pues, la filosofía de Sto. Tomás descubre limpiamente el Trascendente tanto desde el análisis existencial del hombre —que por ello se trueca en análisis ontológico-metafísico— como desde el objetivismo clásico de *Filosofía del ser*.

Su filosofía lleva por todos los aspectos el signo claro de una filosofía de "lo trascendente, lo trasfísico", es decir, de una metafísica teológica por su campo o parte más noble, como decía hace poco Xavier Zubiri.

Y no teme asumir estas analíticas modernas de una filosofía antropológica, aceptando de ellos la verdad de una indagación sincera y auténtica.