

Über das spannende Verhältnis zwischen Weltanschauung und *Gehäuse* bei Jaspers

Cristóbal Holzapfel

1

Wir stellen uns die Frage nach der *Weltanschauung*, wie wird sie von Jaspers aufgefasst. Da jede Weltanschauung eine Art *Gehäuse* bilden kann, wie Jaspers dies nennt, geht es darum dem Verhältnis zwischen Weltanschauung und Gehäuse nachzuforschen, ein Verhältnis nämlich das höchst spannend ist.

Woran liegt es, dass es zunächst ein Verhältnis zwischen Weltanschauung und Gehäuse gibt und dass es noch dazu spannend ist? Um dies zu beantworten, müssen wir davon ausgehen, dass eine Weltanschauung auf dem Grunde einer Beziehung zwischen Mensch und Welt entsteht. Sie spricht davon, wie wir mit der Welt umgehen, und das schliesst die Umwelt und unsere Umgebung ein. Ein Inca aus Südamerika aus der vor-kolumbianischen Zeit, ein Inder der die Eroberung Alexander des Grossen erlebte und ein Engländer aus dem XXI Jahrhunderts haben vollkommen verschiedene Weltanschauungen. Diese Tatsache ist eine Binsenwahrheit, aber woran liegt das?

Und weiter noch, inwiefern können solche Weltanschauungen sogenannte Gehäuse bilden, mit denen sie gleichzeitig ein spannendes Verhältnis bilden? Indem wir uns in die *Psychologie der Weltanschauungen*, dieses Werk von Jaspers aus 1919, vertiefen, erkennen wir wo jede Weltanschauung ein Gehäuse miteinbezieht. Besonders ist dies so bei den Weltanschauungen die eine feste Subjekt-Objekt Spaltung voraussetzen, und zwar die rationaler und moralischer Art.

Ein Jahr vor dem Erscheinen der *Psychologie der Weltanschauungen*, also 1918, erschien der erste Band des Werks *Der Untergang des Abendlandes* von Oswald Spengler. Beeinflusst von der Vorstellung der Geschichte von Giambattista Vico und Jakob Burckhardt, wendet sich Spengler gegen eine lineare Auffassung der Geschichte, geteilt in Perioden, und entwirft, wie bekannt, eine Theorie von 8 Kulturen: die „Appolinische Antike“, Ägypten, Babylon, Indien, China, „Magisches Arabien“, Mexiko und „Faustisches Abendland“, die ihre Geburt, ihre Blüte und ihren Untergang haben, wobei die unsere *faustisch abendländische Kultur* am Ende des Ersten Weltkrieges sich schon seinem Ende neigt. Diese Kulturen, im Anschluss an Leibniz' Monaden, sind „fensterlos“ und bilden eine Art Organismen, worin der Einfluss biologistischer Auffassungen von Goethe und besonders Nietzsche zu erkennen ist.

Bei Wilhelm Dilthey hängt die Weltanschauung mit seiner Theorie des Historismus zusammen. Es geht darum dass die Art und Weise wie Technik, Kunst, Religion, Wirtschaft, Arbeit, Wissenschaft, Politik, Moral bei jeder Epoche sich in einem

Zusammenhang befinden, und zwar bestimmt von der allgemeinen Weltanschauung.

Hierbei soll auch auf die Aktualität unseres Themas hingewiesen werden. Die Krise in der sich unsere Welt, besonders seit dem 11. September, 2001, befindet, weist offensichtlich auf die Tragweite der verschiedenen Weltanschauungen die heutzutage miteinander kollidieren. Und wenn diese gewaltige Auseinandersetzung geschichtliche Hintergründe enthüllt, die seit mehr als einem Jahrtausend gewisse Hauptzüge der Weltgeschichte bestimmt haben, hat man heute den Eindruck als ob es zu einer letztendlichen Lösung kommen würde, wobei niemand mit Sicherheit behaupten kann, ob diese Lösung Zerstörung oder Ausweg sein wird.

Andererseits erleben wir heute durch die Globalisierung das, was Jaspers schon in *Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949, voraussagte, und zwar die „Totalplanung“ oder wie er da zugleich behauptet, dass Geschichte im Ganzen aus zwei Atmungen besteht. Bei der ersten gibt es in der Welt viele möglichen Geschichten, bei der zweiten nur eine. Wir befinden uns also in einer Zeit in der es nur die eine Geschichte gibt, nicht mehr eine Geschichte des Ostens oder Westens, eine europäische, eine amerikanische oder afrikanische Geschichte. Wir haben nicht mehr diese Alternativen, entweder wir fügen uns dieser einen Geschichte, als Einzelner, als Völker und als Länder, oder wir sind vom Aussterben bedroht.

Zur Zeit weist ebenso das Denken von Jean Baudrillard über die sogenannte „Hölle des Gleichen“ auf diesen Trend hin. Wenn nicht nur Erzeugnisse wie Autos, Kühlschränke, Kleidung und Hochhäuser überall auf dem Erdball gleich aussehen, sondern auch Sitten, Stilelemente, mitmenschliche Beziehungen, treten wir unausweichlich in diese „Hölle des Gleichen“.

Soweit das Bestimmende und Schicksalhafte unserer Zeit die Globalisierung, die Totalplanung, die ausschließlich-eine-Geschichte oder die „Hölle des Gleichen“ ist, so sind das Einzelne, die verschiedene Kulturen, Sprachen, Umgangsweisen in ihrem Wesen bedroht. Deshalb ist es auch für uns gegenwärtig so traurig zu beobachten, wie mit dem Untergang einer älteren Kultur (Eskimos, Gokis, mongolische Kulturen) ein besonderes und unwiederholbares Verhältniss zwischen Mensch und Welt, dieser Weltanschauung innewohnend, auch zugrunde gerichtet wird. Wie man innerhalb dieser Kultur ass, liebte, spielte, arbeitete, feierte, und sogar starb, werden wir niemals mehr erleben dürfen, ob wir nun die Möglichkeit hatten es einmal erlebt zu haben, oder nicht.

Es scheint mir eindeutig klar dass ein Stützpfeiler, der uns erlaubt unsere heutige Situation zu verstehen, auf der Frage nach der Weltanschauung fusst. Was ermöglicht sie? Was kann veranlassen, dass verschiedene Weltanschauungen entstehen und bestehen bleiben, oder, im Gegenteil, was kann diese Verschiedenheit bedrohen?

Nach Jaspers ist es so, dass die Weltanschauung, grob ausgedrückt, aus einer *Einstellung* von Seiten des Subjekts und eines *Weltbildes*, von Seiten des Objekts,

besteht. Schon auf der ersten Seite der *Psychologie der Weltanschauungen* lesen wir Folgendes:

„Was ist eine Weltanschauung? Etwas Ganzes und etwas Universales. Wenn z. B. vom Wissen die Rede ist: nicht einzelnes Fachwissen, sondern das Wissen als eine Ganzheit, als Kosmos. Aber Weltanschauung ist nicht bloss ein Wissen, sondern sie offenbart sich in Wertungen, Lebensgestaltung, Schicksal, in der erlebten Rangordnung der Werte. Oder beides in anderer Ausdrucksweise: wenn wir von Weltanschauungen sprechen, so meinen wir Ideen, das Letzte und das Totale des Menschen, sowohl subjektiv als Erlebnis und Kraft und Gesinnung, wie objektiv als gegenständlich gestaltete Welt“.¹

Jaspers versteht zugleich die Weltanschauung auf dem Grunde der Subjekt-Objekt Spaltung, wobei diese Spaltung nicht mehr in dem beschränkten Rahmen der Erkenntnistheorie aufgefasst wird. Es geht hier um Einstellungen und Weltbilder die sich dadurch beschreiben lassen, wie sie sich relativ zum Objekt oder Subjekt neigen, oder zu ihrer Überwindung.

Dieses ist schon ersichtlich bei der allgemeinen Klassifizierung der Einstellungen und Weltbilder. Fangen wir mit der Einstellung an. Sie kann zunächst „gegenständliche Einstellung“ sein, das heisst, der Schwerpunkt liegt hier im Objekt, ob sie eine „aktive“ oder „kontemplative Einstellung“ ist.

Bei der aktiven Einstellung empfinden wir das Objekt als einen Widerstand, der zu überwinden oder gar überwältigen ist, während die kontemplative Einstellung eher das Objekt *sein lässt*. Die kontemplative Einstellung ist einzuteilen in: „intuitive Einstellung“ die das Wesentliche des Objekts auf einem Blick vernimmt, die „ästhetische Einstellung“, die etwas Einzelnes als ein transfiguriertes Ganzes darstellt, und die „rationale Einstellung“, die vom Objekt manche Merkmale abstrahiert um gewisse Schlüsse zu erreichen.

Ausser der aktiven und der kontemplativen, gibt es noch die „mystische Einstellung“, bei der das Subjekt mit dem Objekt eins wird, im Sinne eines Hineinfließens des Subjekts in das Objekt: die *unio mystica*.

Gemäss dieser Interpretation ist es an sich einleuchtend, dass bei der aktiven Einstellung das Objekt den Vorrang hat, aber das Eigentümliche liegt darin, dass bei der kontemplativen und der mystischen Einstellung das Objekt auch vorrangig ist. Eigenartig ist es gleichzeitig, dass man einfach annimmt, dass die Mystik ein äusserster Modus der Kontemplation ist. Dieses stimmt auch. Doch mit Jaspers kann man sagen, dass anders als bei der kontemplativen Einstellung, der Vorrang vom Objekt, in diesem Falle des Göttlichen, so übermächtig ist, dass das Subjekt eine Rechtfertigung nur in seiner eigenen Aufhebung hat.

Es muss auch hervorgehoben werden, dass die Geschichte der Menschheit aus der Sicht einer Wandlung vom einer *vita contemplativa* zu einer *vita activa* zum Vorschein gebracht werden kann, und dass diese Wandlung sich in der Moderne, besonders im XIX Jahrhundert, durch die *Industrielle Revolution* vollzieht. In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, dass im Werk *Die Bestimmung des Menschen* von Fichte, gerade im Jahre 1800 veröffentlicht, sich das Verhältnis zwischen theoretischer und praktischer Vernunft verwandelt zugunsten der Letzteren. Dies bedeutet, gemäss Fichte, dass jede Vorstellung von der theoretischen Vernunft

¹ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München, 1994, Seite 1. Im Folgenden ‚PdW‘.

sich rechtfertigt, Sinn und Wahrheit enthält, soweit sie von der praktischen Vernunft verwirklicht werden kann, das heisst, dass sie sich in Handlung übersetzen lässt.

Bei der Analyse von Jaspers ist es gerade der aktiven Einstellung eigen, dass für sie Denken und Kontemplation nur Mittel zur Handlung sind. In diesem Zusammenhang zitiert er sowohl Goethe wie Marx:

„Er ehrt die Wissenschaft, sofern sie nutzt,
Den Staat regieren, Völker kennen lehrt;
Er schätzt die Kunst, sofern sie ziert, sein Rom
Verherrlicht...
In seiner Nähe darf nichts müssig sein
Was gelten soll, muss wirken und muss dienen“

Drastisch formuliert den Gegensatz Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“ (PdW, S. 53).

Die aktive Einstellung zeichnet sich aus durch eine besondere Beziehung zum Objekt, gekennzeichnet durch die Sachlichkeit und die Nüchternheit der Betrachtung. Für sie gilt das sprichwörtliche „jeder Tag hat seine Sorgen“ und vor allem dass das Gegenwärtige das Massgebliche ist, das gesehen wird als etwas Provisorisches und zwar in steter Bewegung. Ein anderes Merkmal dieser Einstellung ist, dass sie eine starke Selbstdisziplin einschliesst, was die Ordnung, der Organisation, die Zielgerichtetheit auf Erfolg betrifft, aber diese Selbstdisziplin setzt keine innere Selbstgestaltung voraus. Diese Merkmale bedingen eine gewisse Dissoziation, die an dem aktiven Menschen zutage treten kann, da es öfters vorkommt, dass er hinter dem nach aussen Sichtbaren ein verborgenes Leben führt.

Von bedeutsamer Tragweite für unsere Zeit und für uns ist, dass wir hauptsächlich so stark bestimmt sind von der *vita activa*, dass eine „Betriebsamkeit“ unsere Arbeitswelt charakterisiert. Wir leben seit einiger Zeit in einer arbeitenden Gesellschaft, aber gerade den Sinn dessen, was wir so tun, haben wir vergessen in einer zugleich bloss „formalen Aktivität“ ohne Inhalt, nach den Worten Jaspers'. Bei der *Vita activa* von Hannah Arendt, die, wie bekannt, sowohl mit Karl Jaspers als auch mit seiner Frau Gertrud eng befreundet war, lässt sich der Einfluss Jaspers' an diesem Punkt erkennen, und zwar in seiner Einteilung zwischen dem bloss physischen *Arbeiten*, dem *Herstellen* mit der Verwendung von Maschinen, und dem *Handeln*, das gerade innigst mit dem Sinn verbunden ist. Das spätere Denken von Jaspers', besonders entwickelt in den Werken *Philosophie* und *Von der Wahrheit*, greift wieder diesen Punkt auf, nämlich dass unsere Arbeit ihren Sinn verlieren kann als bloss formale Tätigkeit und Betriebsamkeit, indem das „äusserliche Handeln“ nicht aus einem „inneren Handeln“ entspringt. Gerade was dieses anbetrifft: die Betriebsamkeit und ein übermässiges Arbeiten und Handeln kann so weit gehen, dass es ausser sich zu geraten scheint. Dies ist einer der sichtbarsten Zeichen unserer Zeit. Der Film von Chaplin „Moderne Zeiten“ bringt dies hervorragend zum Ausdruck.

Wir können bemerken: Jaspers geht es letztendlich um eine feste Verbundenheit und eine fruchtbare Synergie zwischen aktiver und kontemplativer Einstellung. Hier ist noch hinzuzufügen, dass wahrscheinlich einer der interessantesten Züge der aktiven Einstellung ist, dass bei ihr das unvernünftige Faktum der Handlung auftritt, worin Goethes' Satz zitiert wird: „Der Mensch handelt gewissenlos“. Es muss daran erinnert werden, dass dieser Satz nicht nur hier vorkommt, sondern an verschiedenen Punkten des Gesamtwerks Jaspers' eine entscheidende Rolle spielt. Zum Beispiel in der *Existenzerhellung* (II. Teil seiner *Philosophie*) verweist dieser Satz auf Jaspers' Auffassung der Schuld, bzw. des Schuldigseins. Das heisst, im Sinne unserer wesentlich eigenen Endlichkeit handeln wir unvermeidlich gewissenlos. Dies hat mit der Unmöglichkeit zu tun, sowohl all die Folgen unserer Entscheidungen und Handlungen wie auch all ihrer Motivationen zu erkennen. Insofern sind wir schuldig.

In dieser Beziehung können wir hinzufügen dass auch das *argumentum ad ignorantiam* hier im Spiel kommt, und zwar besonders wie er in dem Werk *Traité de la argumentation* von Perelman und Olbrechts-Tyteca aufgefasst wird.² Über Verschiedenes entscheiden wir ohne das breite Spektrum der Möglichkeiten im Blick zu haben, teils aus Dringlichkeit, teils aus persönlichen Interessen, aber manchmal auch aus Unwissen.

3

Bei den „selbstreflektierten Einstellungen“ ist das Subjekt das Ausschlaggebende. Wiederum können diese Einstellungen kontemplativ und aktiv sein. Bei der „kontemplativen Selbstreflexion“ halten wir uns an verschiedene Schemata von uns selbst, die eher statisch sind. Jaspers:

„Wir sehen uns selbst, wir täuschen uns über uns selbst, und wir bewerten uns selbst. Das Selbst, das wir sehen, ist aber nicht als ein festes Sein da, vielmehr sehen wir einzelne erlebte Phänomene, einzelne Zusammenhänge und ordnen dies Einzelne mehr oder weniger bewusst in ein Schema des Selbst als eines Ganzen ein. Solcher *Schemata des Selbst* stehen uns viele zur Verfügung, wir verwechseln sie mit dem realen Selbst, das vollendet und ganz uns nie Gegenstand ist, da es beständig wird und problematisch bleibt“ (PdW, S. 90).

Während der „aktiven Selbstreflexion“ bleibt unser Selbst nicht gefangen in solchen Schemata, sondern ist stets in Veränderung. Jaspers:

„In der aktiven Selbstreflexion sieht der Mensch sich nicht nur zu, sondern will sich; er nimmt sich nicht einfach als gegebene Veranlagung, sondern hat Impulse, die mitwirken am Selbst, das er nie endgültig ist, sondern stets wird. Der Mensch ist sich nicht nur Material der Betrachtung, sondern er ist Material und Bildner zugleich. Das Sichselbsterkennen ist nicht nur die Feststellung eines Seins, sondern ein Prozess, in welchem die Selbsterkenntnis ein Medium des Selbstwerdens ist und unendliche Aufgabe bleibt“ (PdW, S. 92).

² Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Trad. de Julia Sevilla, Madrid, 1994. (Spanische Edition).

In Bezug auf die „geniessende Einstellung“ können wir auch davon ausgehen, dass hier das Gegenständliche der Massstab sein soll; wir geniessen letztendlich doch Dinge die uns gefallen. Aber Jaspers sieht dies anders herum:

„Genuss ist eine Einstellung nicht auf die Sache (diese sachliche Einstellung wäre lust- oder unlustvoll, während der Gegensatz zum Genuss die Askese ist), sondern auf das Erlebnis, auch das Erlebnis der Sache. Aller Genuss ist letztlich Selbstgenuss. Das Bewusstsein gibt sich an eine Sache hin, und der Genuss ist bei der Hingabe, nicht bei der Sache“ (PdW, S. 92-93).

Da Genuss eine Art „Selbstreflektierter Einstellung“ ist und deshalb hauptsächlich subjektiv, hat er eine mittelbare Beziehung zu den Dingen. Genuss ist stets Selbstgenuss. Jaspers macht darauf aufmerksam, dass Genuss sich dem Geniessen von Dingen passiv hingibt, ohne sie zu beurteilen oder Stellung zu beziehen. Er ist zugleich ein Oberbau über alles Unmittelbare der Welt:

„So baut sich der Genuss überall als ein Oberbau über der Unmittelbarkeit auf; über der berausenden Lust, etwa an der Musik, der Genuss des Rausches, über der sachlichen Einsicht der Genuss an der sachlichen Einstellung, über der sinnlichen Lust der Genuss an der sinnlichen Lust, über dem Schmerz der Genuss am Schmerz. Alles Unmittelbare ist einfach, gleichsam naiv, aller Genuss raffiniert“ (PdW, S. 93).

Da eben der Genuss stets in sich selbst ist und nie bei der Sache, braucht er sie auch gar nicht zu besitzen. In der Welt kann alles genossen werden, wobei dies aussermoralisch zu betrachten ist. Wir wissen wohl dass es perverse Erscheinungen gibt, Pädophilie und dergleichen. Da der Genuss die Möglichkeit einschliesst, sich über alles zu erweitern, bereichert dieses den Menschen. Wir sind dann nicht gefesselt an der blossen Not und der Notdürftigkeit, als ob es nur ums Überleben ginge. In dieser Hinsicht befreit uns der Genuss. Man ziehe in Betracht, dass gerade weil der Genuss uns über die blossen Not hinweg hebt, er auch gesellschaftlich und politisch veranlagt ist.

Eugen Fink in seinem Werk *Grundphänomene des menschlichen Daseins* erkennt diesen Sachverhalt und verbindet es sogar mit der Arbeitsteilung, indem eine höhere Schicht genießt, wohingegen die andere arbeiten muss. So war es im Altertum, bei den Griechen, den Römern und fast überall. Er fügt hinzu dass wir uns unsere heutige Situation so ausmalen, dass wir glauben, wir hätten so eine Struktur überwunden, doch wir irren uns. Zwar gibt es kein Sklaventum mehr, aber dass wir uns der Philosophie oder der Kunst widmen können, hängt davon ab, dass andere zum Beispiel sich um die Elektrizitätsversorgung kümmern.³ Dieses hat gleichzeitig mit der früher angesprochenen Möglichkeit des Übergangs von der *vita contemplativa* zur *vita activa* zu tun.

In diesem Zusammenhang dürfen wir jedoch nicht vergessen, dass, vor Fink, Jaspers den gleichen Gedankengang in *Ursprung und Ziel der Geschichte* ausführt.

Diesbezüglich ist auch zu bedenken dass die gesellschaftliche Situation in den letzten Jahrzehnten sich verändert hat, hauptsächlich in den sogenannten „entwickelten Länder“, da die heutige Massengesellschaft zum grossen Teil nicht nur eine Konsumgesellschaft, sondern auch eine Genussgesellschaft ist. Jaspers

³ Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg, 1995.

ist sich dessen auch bewusst und an manchen Stellen seines Werkes, wie besonders in *Die geistige Situation der Zeit* finden wir wiederum wichtige Gedankengänge aus dieser Perspektive entfaltet.

Die Neuzeit, wie Heidegger in dem Vortrag *Was heisst Denken?* behauptet, beginnt mit der Unruhe, also dem Verlust der Ruhe.⁴ Der Genuss ist in einer gewissen Übereinstimmung mit der genannten Unruhe. Er treibt uns immer fort zu etwas anderem, das eben genossen, aber gleich hinterher vergessen wird, da es uns eben keinen weiteren Genuss verschafft

„Die Unmittelbarkeit bleibt bei der Sache, der Genuss sucht immer weiter nach Genussgegenständen, die als solche ihn nicht weiter anzugehen brauchen. Der Genuss erweitert die Einstellungen auf die Gesamtheit von Welt und Erleben, und doch braucht er nichts von ihr zu besitzen. Er ist eben nie bei der Sache, sondern bloss beim Genuss. Alles ist Stoff des Genusses, der Geniessende nimmt alles, aber schafft nichts; er ist, wenn diese Einstellung verabsolutiert ist, seinem Wesen nach Amateur“ (PdW, S. 93).

Auch wenn wir besondere Gestalten vor Augen haben, wie den Gourmand oder den Ästhet, bei denen der Genuss sich so verfeinert hat, dass sie sich darin spezialisiert haben und der Genuss dadurch andauert, kann der Genuss alleine seine Objekte verlassen, da er mit ihnen keine andere *liason* hat als die des Geniessens.

Wie schon im voraus angedeutet, der Geniessende und der Asket treffen sich an einem Punkt, und das ist eben der Genuss: der Asket genießt seine Abwendung, seine Enthaltbarkeit, seine Askese, und deshalb geht es bei beiden wechselweise um Hinwendung oder Abwendung verschiedener Erlebnisse. Jaspers:

„Wie die geniessende Einstellung, so ist die ihr polar entgegengesetzte asketische eine Einstellung auf sich selbst. Wendet der Genuss sich dem Erlebnis zu, so wendet sich die Askese sich ab. Sucht der Geniessende Erlebnisse, Situationen, sachlich Eindrücke und Tätigkeiten herbeizuführen, um sie zu geniessen, so sucht der Asket durch Vermeidung aller Erlebnisse die Eindrücke zu verringern, um die Abwendung zu erleichtern. So entsteht als einfachste Askese die äussere des sich Versagens: Man verzichtet auf Ehe, bürgerliche Stellung, Erfolg, auf den Genuss von Fleisch und Wein usw. Aber das Leben bringt faktisch doch immer Erlebnisse und Tätigkeiten mit sich. Ihnen gegenüber entwickelt sich die *innere* Askese: beim notwendigen Erleben und Tun doch nicht zu geniessen, nicht einmal Lust zu empfinden. Der Geniesser und der Asket sagen beide, dass sie nicht von den Dingen beherrscht, sondern selbst Herr sind, aber sie sagen es mit umgekehrten Akzent; der Geniesser ist aller Dinge ledig, weil er nicht sie selbst, sondern bloss die geniessende Einstellung, die immer ihr Objekt irgendwie finden mag, meint; der Asket ist Herr der Dinge, weil er imstande ist, sie ohne Lust und ohne Genuss geschehen zu lassen“ (PdW, S. 93-94).

⁴ Heidegger, *Was heisst Denken?*, Stuttgart, 1992, p. 62.

Und was die Gehäuse angeht, dieses Thema wird besonders entwickelt in den Teilen die dem „Halt im Begrenzten: die Gehäuse“ und dem „Halt im Unendlichen“ gewidmet werden. Zunächst ist ersichtlich, dass nur der „Halt im Begrenzten“ ausdrücklich mit dem Gehäuse verbunden wird. Dieses erklärt sich weil eben der „Halt im Unendlichen“ mit einer möglichen Überwindung des Gehäuses zu tun hat. Es geht darum wie wir uns in der Existenz halten: entweder innerhalb von etwas Geschlossenem, bestimmt von Normen, Lehren, Prinzipien und überhaupt dem Rationellen, oder wir versuchen eher, uns im Offenen, aber zugleich Chaotischen zu halten. Eine Verbindung mit der Unterscheidung von Nietzsche zwischen appollinischem und dionysischem Geist ist hier wohl zu erkennen, bloss mit der Betonung auf dem möglichen Halt und wie er erlebt wird. Aber wichtiger ist noch in dieser Beziehung, dass für Jaspers es zuletzt darum geht – wie wir sehen werden – uns „auf dem schmalen Grat“ zwischen beiden Modalitäten des Haltes zu bewegen. Jaspers:

„Den Prozessen, die alles in Frage stellen, die alles als ein bloss Endliches überwinden lassen, widerstrebt ein Drang in uns zum Festen und zur Ruhe. Wir ertragen nicht den unendlichen Taumel aller Begriffe, die relativiert, aller Existenzformen, die fragwürdig werden. Es wird uns schwindlig, und es vergeht uns das Bewusstsein unserer Existenz. Es ist ein Trieb in uns, dass irgend etwas endgültig und fertig sein soll. Etwas soll „richtig“ sein, eine Lebensführung, ein Weltbild, eine Wertrangordnung. Der Mensch lehnt es ab, immer nur von Aufgaben und Fraglichkeiten zu leben. Er verlangt Rezepte für sein Handeln, endgültige Institutionen. Der Prozess soll irgendeinmal zur Vollendung kommen: das Sein, die Einheit, die Geschlossenheit und die Ruhe werden geliebt“ (PdW, S. 304).

Aber, wie auch immer der Halt im Begrenzten seine Rechtfertigung hat, damit wir nicht in die Irre laufen, ist das Bestimmende für Jaspers doch die Unendlichkeit. Dieses hat mit seinem metaphysischen Denken zu tun, bei dem das Sein als „transzendente Immanenz“ aufgefasst wird, wobei zugleich dadurch diese Dichotomie überwunden wird. Der erste Schritt in dieser Richtung verdeutlicht sich schon am Anfang seines Meisterwerks *Philosophie*, und zwar durch die „philosophische Grundoperation“, welche bedeutet, dass das Sein selbst nichts Bestimmtes ist (wobei dieses deutlich im Einklang mit der „ontologischen Differenz“ von Heidegger steht). Dieses Sein wird zugleich als „das Umgreifende“ aufgefasst. In diesem Sinne, indem wir vom Sein umgriffen werden, können wir es nicht in einen Be-griff bringen, es lässt sich nicht objektivieren oder vorstellen, es sei denn in einer „metaphysischen Vorstellung“, deren Besonderheit ist, dass wir sie nicht aufbewahren können. Sie ist wesentlich von flüchtiger Art. Insofern nur auf dem Weg des Halts im Unendlichen können wir dem Umgreifenden näher kommen, wie zugleich besonders durch eine „enthusiastische“ oder „mystische Einstellung“.

Bezüglich der Frage nach dem Sein, in der *Psychologie der Weltanschauungen* ist das Entscheidende die Auffassung des Seins als unendlich, etwa auf der Spur Giordanos Brunos', Jakob Böhmes' oder Spinozas'. Es geht darum, dass besonders die Unendlichkeit, die sich als eine auf das „Kleinere“ hin bezeichnen lässt (übrigens eine Unterscheidung die schon Aristoteles macht), anerkannt wird. So oft wir auch ein Blatt teilen mögen, immer werden wir etwas Kleineres vorfinden. Dieses ist das, was Jaspers als „intensive Unendlichkeit“ versteht. Wir zitieren:

„Das Leben überall ist unendlich. Vergleichsweise sei folgendes erinnert. Das biologische Leben des Leibes ist unendlich gegenüber jeder noch so komplizierten Maschine. Es ist eine intensive Unendlichkeit der Zweckzusammenhänge eines Ganzen in sich selbst. Vergleichen wir etwa die Unendlichkeit eines Steines und eines Organismus: Der Stein ist unendlich, wie jedes Individuum es ist; seine Zerlegung, seine wahrnehmbaren Einzelheiten – sollte mit der Zerlegung und mit der Auffassung alles Einzelnen (ohne Sinn und Ziel) ernst gemacht werden – finden kein Ende“ (PdW, S. 327).

Dieses betrifft auch unser Selbst:

„Das Werden des Selbst ist eine fortgesetzte Selbstüberwindung und das geistige, freieste Selbst zugleich Selbstvernichtung“ (PdW, S. 331).

Aber der Halt im Unendlichen ist anders als die Endlosigkeit (dieses entspricht der Hegelschen Unterscheidung zwischen „guter“ und „schlechter“ Unendlichkeit). Das Chaotische, Regellose treibt uns ins Endlose. Um echten Halt im Unendlichen zu erlangen und gewinnen und sich dementsprechend danach zu richten, hat Jaspers, unter dem Einfluss von Kierkegaard, eine besondere Art das Antinomische aufzufassen. Es handelt sich darum dass beide strittige Seiten, in diesem Falle „Halt im Begrenzten“ und im „Unendlichen“, bejaht werden und gleichzeitig in steter Bewegung sind.

Dieser Punkt ist von grosser Tragweite für das gesamte Denken von Jaspers. Betrachten wir das beispielhaft bei seiner Auffassung des Glaubens die im Wesentlichen das Denken des späteren Buchs *Der philosophische Glaube* vorherbestimmt:

„Die Beziehung des Glaubens zu einzelner Gegenständlichen drückt die Sprache charakteristisch aus, wenn sie das „etwas glauben“ von dem „an etwas glauben“ unterscheidet. Man glaubt an einem Menschen, an sich selbst, an seine Sache, an das Vaterland, an den Satz des Widerspruchs usw. Immer wenn wir an etwas glauben, ist hier für uns etwas Letztes, etwas Absolutes, etwas über alle Prüfung, Massstäbe, Vergleiche, Zweifel Hinausliegendes gegeben. So lange der Glaube lebendig ist, findet er immer von dem einzelnen Inhalt den Rückweg aus der drohenden Erstarrung, erfährt er seine Unendlichkeit, und dass er in einem einzelnen das Unendliche nur antizipiert, nicht erreicht. Der Glaube kann nie fertig, nie ruhig sein, er ist immer im Prozess“ (PdW, S. 339).

La concepción de mundo según Jaspers

Cristóbal Holzapfel

I

Nos centramos en lo que sigue en una primeras obras mayores de Karl Jaspers, la *Psicología de las concepciones del mundo* de 1919. Es una obra que pertenece al período en que recientemente Jaspers ha hecho su ingreso en la filosofía, viniendo de la Psiquiatría. Ello tiene lugar en la universidad en que enseña, la Universidad de Heidelberg, a la sazón una de las más prestigiosas de Alemania. En el Departamento de Filosofía Jaspers encuentra grandes resistencias que superar, especialmente de quien se opusiera a su ingreso allí: nada menos que el destacado neokantiano Heinrich Rickert. Y ello pese a que Jaspers, con sus 35 años ya era una figura de renombre en los ámbitos académicos universitarios, especialmente debido a su gran obra anterior: la *Psicopatología general*, de 1913.

El tema de las concepciones del mundo, es decir de las *Weltanschauungen*, que también podemos traducir como 'cosmovisiones' ya había sido introducido por Wilhelm Dilthey, y dentro de su pensamiento ellas dan expresión a su historicismo, vale decir, a lo que tiene que ver con el supuesto de que en cada época lo que se desarrolla en ciencia, arte, derecho, economía, técnica, como también lo que atañe a la filosofía o la religión, está suscitado por ciertas configuraciones generales que corresponden a estas llamadas concepciones del mundo.

Lo que hace Jaspers es introducirse en la cosmovisión propiamente tal, con el fin de estudiar sus componentes, los cuales serían fundamentalmente dos: actitud (*Einstellung*) e imagen de mundo (*Weltbild*). De ese ensamblaje entre una actitud que, supongamos, puede ser contemplativa o activa, como de una imagen de mundo que, supongamos puede ser sénsoro-espacial o espíritu-cultural, surge cada concepción de mundo.

1

Veamos como de entrada Jaspers define una concepción de mundo:

“¿Qué es una concepción de mundo? Algo total y universal. Cuando por ejemplo se habla de saber: no se trata de un saber particular, sino del saber como totalidad, como cosmos. Pero la concepción de mundo no es únicamente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, en la configuración de la vida, el destino, en las jerarquías vividas de valores. O ambas cosas bajo otro modo de expresión: cuando hablamos de concepciones de mundo, así queremos decir ideas, lo último y total del hombre, tanto subjetivamente en tanto vivencia, fuerza y modo de pensar, como objetivamente en tanto mundo configurado objetivamente” (PW, p. 2, tr.m.).

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

2

En la indagación que vayamos emprendiendo nos centraremos en el modo de entender Jaspers la concepción de mundo, la que, como decíamos, tiene dos componentes: uno relativo al sujeto, a saber, la actitud (*Einstellung*), y otro relativo al objeto, a saber, la imagen de mundo (*Weltbild*).

El lúcido y riguroso análisis de Jaspers sobre las actitudes y las imágenes de mundo es enormemente rico y ofrece una base categorial de gran relevancia en relación con diversos ámbitos, que pueden ser no solamente la psicología, sino también antropología filosófica, ética, estética, filosofía de la historia y filosofía política.

Como en toda concepción de mundo hay un componente subjetivo y otro objetivo, se piensa aquí la relación sujeto-objeto de un modo muy sugerente, por cuanto descubre la tensión que hay en ella y que guarda relación con el modo como se acentúan el sujeto y el objeto de distinta manera.

De todos modos cabe anotar desde ya que ciertamente Jaspers, así como Heidegger, es un pensador al que especialmente le preocupa la superación de aquella fisión sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt Spaltung*), en vistas de que el ser (el tema por excelencia de la filosofía) trasciende esa relación.

La sola expresión ‘fisión sujeto-objeto’ pone de manifiesto que Jaspers utiliza un término que tiene una carga semántica vinculada con la física atómica, precisamente lo que atañe a la fisión del átomo, que es la clave de la bomba atómica.

Pero, lo que es más importante, Jaspers nos muestra que esa fisión no es únicamente un asunto gnoseológico, sino que va mucho más allá, y en definitiva se traduce en concepciones de mundo y en una tipología humana.

Y justamente a partir de la diferenciada tensión entre sujeto y objeto Jaspers comienza por clasificar distintos tipos de actitudes e imágenes de mundo. En ello no se trata simplemente de que la actitud tenga que ver con el sujeto y la imagen de mundo con el objeto, sino de que internamente en cada uno de esos componentes se carga la balanza de la fisión sujeto-objeto en una y otra dirección.

3

A modo de introducirnos en el tema, veamos cómo se presenta esta fisión diferenciada sujeto-objeto a grandes rasgos en las actitudes y en las imágenes de mundo. Partamos por las primeras. Ellas pueden ser:

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

A su vez estas actitudes objetivas pueden ser:

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

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

1.21. Intuitiva, que capta del objeto lo esencial.

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

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

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

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

2.1. Autorreflexión activa.

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

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

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

2.2. Actitud reflexiva e inmediata, que tienen que ver con la percepción del objeto y del mundo en cuanto a un apego a lo inmediato, o de manera reflexiva.

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

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

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

1.1. Natural-mecánica.

1.2. Natural-histórica.

1.3. Natural-mítica.

1.4. Técnica.

2. Imagen de mundo espíritu-cultural.

3. Imagen de mundo metafísica.

Este será el tema de lo que sigue: sumergirnos en esta compleja variedad de actitudes y de imágenes de mundo, lo que nos permitirá con toda seguridad entendernos a nosotros mismos, qué clase de mundo concebimos y la relación que tenemos con él. Sin duda esto es lo de mayor relevancia para nosotros: que

justamente lo que desarrollamos filosóficamente pueda aclarar quienes somos, quienes queremos ser, como a su vez en qué mundo habitamos y qué mundo queremos.

II

Jaspers entiende la concepción de mundo de acuerdo a dos componentes principales: actitud e imagen de mundo.

Comencemos ahora con su explicación en torno a las actitudes, en lo cual se desarrolla una tipología de ellas. Jaspers comienza por distinguir actitudes que él llama objetivas. Como dice su nombre, en ellas predomina el objeto.

De inmediato cabe hacer la observación aquí de que Jaspers hace su estudio de la concepción de mundo basándose en una relación diferenciada sujeto-objeto, lo cual nos enseña que esta relación es notablemente fecunda no sólo en el ámbito gnoseológico, como para entender qué es el conocimiento, sino también en otros, como en este caso el ámbito existencial.

En lo fundamental hay actitud activa y contemplativa. Pues bien, sucede que en la actitud activa el sujeto ve el objeto como modificable a su manera, mientras que en la actitud contemplativa en lo fundamental lo deja ser. Mas, si bien esto es lo que ha de destacar Jaspers en su análisis, la primera distinción que hace entre una y otra actitud parte por poner de relieve una cuestión de índole temporal. Veamos cómo lo dice al referirse a los tipos de actitudes objetivas:

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

Advertimos en esta cita como la diferenciación entre lo activo y contemplativo está mediatizada por una cuestión de índole temporal: sucede que en lo activo, al predominar una relación con una realidad a transformar, lo que importa es no solamente algo de carácter temporal, sino que tiene que ver con el presente y lo actual; mientras que en la actitud contemplativa estamos ligados a lo intemporal, lo imperecedero, como puede ser lo supuestamente divino, el logos o ciertos valores estimados como eternos.

1

A propósito de esta primera clasificación, puede decirse que es prácticamente un lugar común el reconocimiento de que la humanidad ha transitado desde una *vita contemplativa* a una *vita activa*, y que ese tránsito ha tenido lugar en la modernidad, en particular desde la Revolución Industrial en adelante. En la obra de Fichte que tiene como fecha de publicación 1800, llamada no casualmente *El destino del hombre*, el fundador del idealismo alemán plantea que la razón práctica es recién la que le da un sentido a la razón teórica, y que los contenidos de nuestra mente recién logran ser verdaderos en la medida en que los realizamos, suponiendo en todo caso que esos contenidos se le revelan a nuestra conciencia, la cual a su vez sería *el oráculo de los grandes ideales de la humanidad*. Salta a la vista como en ello se está anunciando el mencionado tránsito.

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

El destino del hombre consta de tres Partes: “Duda”, “Saber” y “Fe”. En las dos primeras Partes se ponen en juego los que serían probablemente los dos más grandes desarrollos filosóficos de la modernidad (hasta 1800): lo que concierne al determinismo (vinculado fundamentalmente con Spinoza y Leibniz), de lo que trata “Duda”, y la teoría representacional o teoría sujeto-objeto (vinculada fundamentalmente con Kant y la filosofía inglesa), de lo que trata “Saber”.

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

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

2

Ello nos lleva a recordar, así como en la *simpatía universal* de los estoicos, que no somos sino partes de una trama, que se presenta a su vez como determinista:

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

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

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

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

ser de algo se agota en su representación y no se puede decir nada respecto de algo que no me represento bajo ninguna forma.

3

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

Ahora bien, la salida a esta situación, a esta suerte de fracaso de la razón teórica en su intento de explicar el ser de la plenitud, es el paso a la razón práctica, y en ello encuentra su justificación la conciencia; y, habría que precisar, por de pronto la conciencia en el sentido del percatarse (*Bewusstsein*), pero al mismo tiempo, como veremos luego, la así llamada conciencia moral (*Gewissen*):

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

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

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

4

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

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

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

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

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

III

Siguiendo el análisis de Jaspers hemos comenzado por su clasificación de las actitudes. Las primeras serían las objetivas, por cuanto en ellas predomina el objeto, y ellas corresponden tanto a las que son de orden activo, de acuerdo a las cuales el sujeto considera al objeto en tanto modificable a su antojo, y de orden contemplativo, que más bien dejan ser al objeto.

Observábamos respecto de ello como esta primera diferencia entre actitudes guarda relación con el tránsito histórico que ha hecho el hombre desde una vida contemplativa a una vida activa, y como, relativamente a este tránsito, encontramos un antecedente importante en la obra de Fichte *El destino del hombre*, publicado en 1800. En ella el filósofo fundador del idealismo alemán plantea que el sentido del hombre está dado por la acción, en buenas cuentas, existimos para actuar. La razón teórica con sus contenidos está vacía y desorientada si acaso ellos no se hacen realidad.

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

Mas, en esas Lecciones Fichte plantea parejamente también que el pueblo alemán sería el “pueblo originario” (*Urvolk*) que sería el que más perfectamente representa a la totalidad de la humanidad. En la medida en que se forme esta nación alemana se da pie con ello a la pareja formación de un “reino de la razón de la humanidad”. Ideas por cierto muy discutibles.

1

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

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

Ahora bien, teniendo en cuenta los alcances del giro de la razón teórica a la razón práctica, propuesto por Fichte, probablemente puede sostenerse con fundamento que con ello se completa el proyecto kantiano, en el sentido de que ya en su pensamiento los grandes problemas de la razón teórica, operando como

razón dialéctica, pueden quedar planteados únicamente en antinomias, y porque aquellos grandes problemas encuentran un cauce en la razón práctica.

Visto en una perspectiva más amplia, con Fichte se plantea y se inicia en propiedad probablemente el vuelco más grande que ha experimentado la humanidad: el tránsito de una *vita contemplativa* a una *vita activa*. La fecha de publicación – 1800 - de *El destino del hombre* y el alcance de su título son asaz decisivos y dan que pensar. La Revolución Industrial y la más gigantesca transformación del entorno y la sociedad prácticamente coinciden también con el inicio del siglo XIX.

2

Sin duda que el giro de la vida contemplativa a la vida activa está en Fichte todavía en ciernes, por cuanto observamos como la conciencia, al modo de un oráculo del otro mundo, ante todo ha contemplado los grandes ideales para inducir a hacerlos realidad, y dentro de ello, en todo caso, el acento está puesto en el obrar, según veíamos más arriba.

Mas, en la medida en que la vida activa en lo que sigue se va haciendo cada vez más fuerte e independiente, acabamos en una situación como la actual, en que observamos claramente como la tecnología y la economía rigen el mundo, y las decisiones se toman fundamentalmente en atención a sus demandas.

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

Hannah Arendt analiza esta situación, deteniéndose a pensar sobre el trabajo en un libro que se llama precisamente *Vita activa*. En él advierte como el trabajo se ha desvirtuado en el mero trabajar físico (*arbeiten*) y el producir (*herstellen*), descuidándose con ello el actuar (*handeln*).⁵ Éste último es el único que está determinado propiamente por el sentido. Pensemos en el actuar del político, del hombre religioso o del artista. El mero trabajar y el producir, en la medida en que no están animados por un sentido superior que motive al obrero, al funcionario, al empleado, termina por deshumanizar al hombre.

3

Ingresemos en lo que sigue en el amplio espectro de la clasificación de uno de los componentes de la concepción de mundo, según Jaspers: las actitudes (el otro componente es la imagen de mundo). Hay que tener en consideración en ello desde ya que la clasificación de las actitudes, como posteriormente por lo demás, también de las imágenes de mundo, se basa en la idea de límite. Y esto si bien es evidente, y no tendría que llamar la atención, puesto que toda definición de algo, justamente lo que hace, es delimitarlo, sin embargo lo peculiar del proceder de Jaspers es que esta delimitación la hace sobre la base de la relación sujeto – objeto, atendiendo especialmente a su intrínseca movilidad. En otras palabras, aquí no se trata ni de apegarse irrestrictamente a esa relación ni tampoco de estimar que lo esencial se juega en su superación, sino que el análisis es mucho más fino: se trata de reconocer e indagar el carácter dinámico de la relación sujeto

⁵ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, Edit. Piper, München, 1999, cfr. esp. p. 16 ss.

– objeto, a la que Jaspers llama con mucha provocación: “*Subjekt – Objekt Spaltung*” (fisión sujeto – objeto).

Partamos por la actitud activa. Ya veíamos como en ella está en consideración la realidad temporal, a diferencia de la actitud contemplativa que más bien se orienta según lo que sería de carácter intemporal; tengamos en cuenta aquí no solamente lo divino, sino también lo que es de índole valórica.

Y sigamos ahora con Jaspers que dice sobre la actitud activa lo siguiente:

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

4

¡Que decidir lo anterior y que importante tenerlo en cuenta! Cada cual es predominante activo o contemplativo en su relación con el mundo, con las cosas y las personas. En la actitud activa el mundo está ahí como ejerciendo una resistencia, está ahí para ser modificado a nuestro antojo. En esta actitud se hace presente a la vez fuertemente la voluntad, un querer cambiar el mundo de acuerdo a nuestro parecer y nuestras convicciones. La voluntad empresarial se empeña en modificar el entorno, aprovechar materias primas, explotar el medio-ambiente; el político, por su parte, se empeña en influir y torcer la dirección de las voluntades de grupos o de una multitud.

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

Podríamos decir que la historia de la humanidad siempre se ha jugado entre estas dos actitudes – activa y contemplativa -, que corresponden a su vez a distintos tipos humanos, en los que nos vemos reflejados como en un espejo.

IV

Hemos visto como la actitud activa según Jaspers se caracteriza por una relación con el mundo de tal índole que no lo deja estar como es, lo modifica a su antojo. Cosas y personas se presentan para la actitud activa como resistencias a ser superadas. El mundo, de este modo, no es independiente, como lo sería para la actitud contrapuesta, la actitud contemplativa. Escuchemos a continuación como

continúa caracterizando Jaspers la actitud activa, siguiendo los pasos de su obra de 1919: *Psicología de las concepciones del mundo*:

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

1

Hay que destacar en la distinción entre ambas actitudes – activa y contemplativa -, según veíamos recién, como están atravesadas por ciertas formas diferentes de temporalizar el tiempo. Así la actitud activa está sobre todo inmersa en el presente, mientras que la actitud contemplativa está más bien desapegada de éste; veíamos anteriormente como ella incluso tiene relación con lo intemporal, como puede ser con lo supuestamente divino y valores o ideales considerados como imperecederos.

Mas, esto atañe a su vez a algo de carácter situacional, ya que la actitud activa se atiene más que nada a la situación dada, diríamos a poderes fácticos que conciernen al orden y organización del mundo. La actitud contemplativa, en cambio, se aparta significativamente de esta situación dada, pretendiendo ya sea imprimirle a ella un ideal incondicional que la habría de transformar, o bien quedar resignada y pasivamente cruzada de brazos considerando que entre situación dada e ideal hay una incompatibilidad tal que su escisión es insuperable.

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

2

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

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

“Honra a la ciencia, en tanto sirve,

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

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

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

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

3

Y atendiendo a algunos puntos en particular que distinguen a la actitud activa, Jaspers destaca los siguientes: 1.sentido de la realidad; 2.ser fáctico (*Sachlichkeit*), que además corresponde a un término muy propio de la mentalidad alemana, *Sache* es ‘cosa’ o también ‘asunto’, y por lo tanto ser *sachlich* corresponde a una especie de modo de ser apegado a lo concreto y que no se extravía en disquisiciones y divagaciones; 3.frialdad (*Nüchternheit*), y habría que precisar que ‘frialdad’ es una traducción apenas aproximada de lo que dice el término alemán, ser *nüchtern* equivale a una suerte de desapasionamiento que exige la acción, como a la vez, el no tener en cuenta matices y delicadezas; 3.claridad, en lo que hay que tener en cuenta que ella se requiere precisamente para saber qué hacer; 4.estimación de las fuerzas y posibilidades, a saber, y vinculado con la claridad, la actitud activa requiere de una habilidad en la apreciación de maquinarias de poder que se enfrentan y de sus posibilidades efectivas. A todo ello agrega Jaspers de que a esta actitud no le preocupan los problemas fundamentales, y termina diciendo que para ella “Cada día tiene sus afanes”, (*Jeden Tag hat seine Sorgen*).

Todas estas precisiones se relacionan con el primer punto de la caracterización general de la actitud activa, que se refiere a que ella considera al pensamiento y la contemplación como meros medios.

Pasemos ahora al segundo punto. Dice Jaspers:

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

Sugerente descripción ésta, de acuerdo a la cual el tipo activo está en el río, en el flujo, en el movimiento del acontecer, que va presentando nuevas y nuevas situaciones, de las cuales, no pierde la oportunidad de coger alguna, mientras que el contemplativo suele dejar pasar, pero al mismo tiempo, con cierta nostalgia (agregaríamos) de estar conciente de que aquello que pasó, esa oportunidad que se fue en ese estrepitoso río del devenir, no volverá más. Es como lo que le sucede al que ve pasar una mujer que lo deslumbra que viaja con él en el metro, y que se baja en una estación. Probablemente por quedar cuestionándose a sí mismo su inacción, y transitando en su ser de contemplativo a activo, se baje en la próxima estación, para volver a la anterior, donde no habrá de encontrar sino la característica multitud indiferente de transeúntes en distintas direcciones.

Sigamos ahora con un tercer punto de esta caracterización de la actitud activa. Jaspers:

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

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

V

Continuando con la caracterización de la actitud activa, que hace Jaspers, decíamos que en ella destaca que la realidad sea vista como algo modificable según el parecer del tipo humano activo. A su vez lo que es propio de la actitud activa, que tiene como opuesta la actitud contemplativa, es que todo lo que corresponde a esta última, como la contemplación y el pensamiento, son para la actitud activa tan sólo medios para alcanzar los fines que persigue. También destacan a propósito de la actitud activa el percibir la realidad como en movimiento, respecto del cual hay que decidirse por alguna de las cosas que se van en ese movimiento de un perpetuo devenir. Y, en concordancia con lo anterior, lo último que destacábamos era la decisión. Este aspecto de la actitud activa nos hace ver que el ser decidido, diríamos, resolutivo, la caracteriza muy

especialmente, y precisamente respecto de alguna de las cosas que van en ese río del devenir. Pero, lo que es más inquietante, y que destaca Jaspers, es que en las decisiones hay un factor inevitablemente irracional que está alojado en ellas, como un huésped extraño, al cual, sin embargo, no se puede hacer desalojar, ni por muchos intentos que se haga con órdenes judiciales y con la intervención de la policía, como sucede con algunos arrendatarios indeseables de algún inmueble. Pues bien, este factor irracional, alojado en toda decisión, se debe a nuestra finitud, ya que, según nuestro autor, y como lo sostiene en distintos lugares, no podemos saber acerca de la totalidad de las consecuencias de nuestras decisiones y consecuentes acciones, y además tampoco podemos saber acerca de la totalidad de sus motivaciones. Jaspers relaciona esto con la sentencia del poeta Goethe que dice simplemente de que “El hombre actúa sin conciencia”.

1

Podemos vincular esto con cierto tipo de argumentación que justamente no puede ser lógica, sino retórica, como es el *argumentum ad ignorantiam*. En el análisis que hacen de él Perelman y Olbrechts en el *Tratado de la argumentación* se trata de que solemos actuar, sin atender suficientemente a todas las posibilidades en cierto orden y clasificación que hacemos de ellas. A veces puede tratarse de que urge tomar cierta decisión, y en razón de ello se desechan otras que no salen al tapete de la discusión. Mas precisamente, el *argumentum ad ignorantiam* corresponden a un tipo de argumento de división de partes, en que sucede que de las partes de un todo podemos elegir algunas que son las que hacemos entrar en la discusión, y esto puede ser deliberadamente hecho así o por ignorancia. Y entonces, naturalmente la opción que se tome ulteriormente por alguna de esas partes, llevará consigo una falta de lógica, una falta de racionalidad.

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

2

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

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

3

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

Pero, notemos además que Jaspers caracteriza a la actitud contemplativa no en términos de “irresponsabilidad” (que correspondería a *Unverantwortung*), sino como ‘falta de responsabilidad’ (*Verantwortungslosigkeit*). Para entender esto, podemos decir por la contraparte, que la actitud activa con cada decisión tiene que asumir responsabilidad, mientras que el contemplativo, al desenvolverse significativamente en la no-decisionalidad, está más bien en la falta de responsabilidad.

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

4

Sigamos ahora con el cuarto aspecto de la actitud activa: éste es el del valor o valentía (*Mut*). Veamos como trata sobre él Jaspers:

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

5

Interesante relación ésta entre la decisión (y consiguientemente la acción), y el saber. Si se trata de considerar cierto tipo genuino de la actitud activa, y si la caracteriza a ésta especialmente la capacidad de decisión, no se trata de un lado

del actuar al tun-tún, como tampoco del que sabe demasiado y que, por ello queda inhibido para actuar, sino del que, sabiendo precisamente demasiado, es valiente precisamente porque se arriesga a actuar.

Una quinta caracterización de la actitud activa es la relativa al éxito. Pero, con éste se recapitulan al mismo tiempo varias de los aspectos anteriores, entre ellos, la decisión y el elemento irracional que inevitablemente lleva consigo. Y ahora se trata de la consideración de que las posibilidades de éxito en la acción están siempre expuestas a las consecuencias inesperadas, relacionando esto Jaspers con la culpa, mas una culpa, al modo de una culpabilidad, que tenemos que asumir. En ello sigue resonando la sentencia ya citada de Goethe de que actuamos sin conciencia.

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

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

VI

Al tratar Karl Jaspers sobre el tipo humano activo, a diferencia del contemplativo, hemos visto como se destaca que él considera la realidad como modificable a su antojo, que la experimenta como resistencia, que al estar esa realidad en movimiento, escoge algo de lo que ese movimiento en perpetuo devenir se lleva, que lo que elige y decide conlleva inevitablemente un factor irracional, puesto que, en razón de nuestra intrínseca finitud, no podemos saber de la totalidad de las consecuencias o de las motivaciones de nuestras decisiones, de las que resultan acciones. Con ello se relaciona el concepto de culpa, al modo de culpabilidad, que nos predetermina, que plantea Jaspers. Si lo que elegimos, decidimos y hacemos arranca de una limitación, precisamente la limitación de nuestro saber, entonces somos siempre culpables. Sobre esta culpa precisa Jaspers:

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

1

Jaspers destaca a su vez la autodisciplina de la actitud activa. Escuchemos: “Del finalismo de la actitud activa, de la finalidad a partir de la cual el hombre se forma en la actitud activa, en tanto el construye, surge completamente desde sí, involuntariamente, un auto-dominio típico, una auto-disciplina condicionada por la finalidad, que no es ascesis o autoconformación; más bien, en tanto que aquellos fines caen alguna vez, puede generarse un completo caos de la personalidad; así como podemos observar, por ejemplo, en el típico, moderno

hombre activo, que teniendo una auto-disciplina en la profesión, fuera de esta esfera son personalmente desproporcionados, sin freno, brutales, accidentales y caóticos” (p. 55).

Como vemos, aquí habla no solamente el filósofo, sino también el psiquiatra Jaspers con una observación psicológica muy aguda. Es propio del hombre activo la auto-disciplina, pero esta no es auto-conformación (*Selbstgestaltung*); este último término alude a una suerte de ‘construirse o hacerse a sí mismo’, en otras palabras, que uno sea su propia obra, y entiéndase de carácter integral. Vale decir, para ser activo en este mundo, como lo son de distinta manera el político o el hombre de negocios, se requiere de una autodisciplina, una suerte de entrenamiento que te lleva a ser abnegado en el trabajo, incluso, como suele suceder, se está casi todo el tiempo trabajando, pero nada de ello, implica en lo más mínimo que verdaderamente uno se haya formado interiormente, como sería propio de la actitud contrapuesta: la contemplativa. A partir de ello se explica como en ese modo de ser de los hombres activos, suele haber el doblez del orden y el desborde, o a veces, de una cara que se tiene ante la sociedad, y otra vida oculta, clandestina.

2

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

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

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

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

3

Podríamos decir en relación con nuestra época que bien sabemos que tantas cosas que se emprenden hoy, grandes empresas que demandan para su instalación de la puesta en marcha de una ingente actividad, sin embargo, no está del todo legitimada o justificada su finalidad; esto es lo que ocurre, por ejemplo, con fábricas e industrias que acarrear consigo una destrucción del entorno. Asimismo tenemos también la impresión inequívoca, supongamos de nuestra minería del norte chileno, entregada a empresas extranjeras, que no está en

absoluto claro cuáles son los beneficios del país en ello, ya que no solucionan ellas mayormente un problema de cesantía, y por otra parte el royalty que pagan es mínimo. Y así podríamos poner muchos otros ejemplos de nuestro país del mundo en general en que sucede que la actividad desplegada en la sociedad contemporánea, ha extraviado su finalidad; en términos de Jaspers, se trata en ello del despliegue de una actividad puramente formal, sin contenido. Veamos como nuestro autor continúa desarrollando esto, prestando atención a como la diferencia expuesta entre actividad formal y de contenido atañe también a la diferencia (que tiene su origen más próximo en Hegel) entre infinitud (*Unendlichkeit*) y lo sin-fin (*Endlosigkeit*):

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

4

Pasemos ahora al análisis de la actitud contemplativa. Escuchemos:

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

Luego Jaspers nos recuerda acerca de distintas formas que encontramos en la tradición de aprehender el ser contemplativo; así con Descartes se observa lo contemplativo a partir de su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, vale decir, que en el mundo hay estos dos tipos de sustancias: la pensante y la extensa; y con respecto a Hegel nos dice nuestro filósofo:

“Para Hegel todo contenido de humano de la conciencia es pensar en oposición a lo animal, esté pues a nuestro alcance este contenido en la forma del sentimiento, de la intuición, de la representación, o en la forma del pensamiento” (59).

En efecto, como recuerda Jaspers en otros lugares, sucede que para Hegel somos todo pensamiento, no sólo cuando pensamos, sino cuando amamos, sentimos, recordamos, comemos, u otro.

En todo caso, lo decisivo que cabe destacar respecto de la actitud contemplativa es que en ella tiene lugar el giro hacia una total independencia del saber y del conocimiento, como que ellos son por sí mismo, vale decir, aquello que Aristóteles definió como el saber desinteresado.

Podríamos decir que si Grecia tuvo lugar el tránsito del mito al logos, en verdad lo que se alcanzó con ello fue justamente un saber desinteresado ya no más al servicio de la economía, la política, la agricultura o la medicina.

VII

Siguiendo el pensamiento de Karl Jaspers, estamos caracterizando lo que cabe entender por actitud contemplativa. Ante todo, ésta *deja ser* a los objetos, a diferencia de la actitud activa que se propone modificarlos. En la obra de Jaspers *Psicología de las concepciones de mundo* que aquí examinamos hace él un breve excursu en el que hace referencia a distintos modos de entender el carácter de lo contemplativo. Por de pronto Platón. De él nos dice lo siguiente:

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

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

“La representación (opinión) aprehende algo, que está entre lo ente y lo no ente, que es algo intermedio, más oscuro que el genuino conocimiento, más claro que la falta de conocimiento. Los objetos de la representación son todos objetivos, dobles: bello y feo, justo e injusto; ellos son bellos de muchas maneras, pero no lo bello; ellos llegan a ser y dejan de ser, ellos son y no son. La opinión se representa todo, pero ella no conoce nada de lo que representa. La razón aprehende las imágenes originarias, la representación las innumerables copias, reflejos, las meras apariencias. La razón aprehende inmediatamente gracias a su capacidad dialéctica (= conocimiento conceptual) las ideas mismas, la opinión lo perceptible tan sólo sensorialmente. Los hombres que se dirigen más a lo visible o más a lo pensable, los distingue Platón como amantes de la opinión y amantes de la sabiduría” (60).

1

Jaspers rescata aquí de Platón su pensamiento de carácter arquetípico y que nos hace ver que todo lo múltiple y lo contrario, como que haya, por ejemplo, distintos caballos, y que unos sean ágiles, otros lentos, otros mañosos, otros

dóciles, todo ello es tal porque participa de la idea de caballo. Mas, a esta idea tan sólo tiene acceso la razón.

Nuestro filósofo continúa luego con la referencia al pensamiento de Meister Eckhart. Escuchemos:

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

Siguiendo esta explicación, vemos como para Eckhart el material sensorial es primero observado, luego intuido, diríamos en sus peculiares rasgos, siguiendo a lo cual nuestra capacidad de discernimiento purifica ese material, ofreciéndoselo a capacidades más elevadas, como la memoria para conservarlos, y a la razón para penetrarlos, diríamos analizarlos; y finalmente la voluntad para realizarlos. Advertimos así como el Maestro da una muy interesante explicación acerca de lo que hacemos con el material sensorial que recibimos, al transformarlo y depurarlo en el tamiz de la memoria y de la razón, para que, a fin de cuentas la voluntad se apoye en ese material así depurado, y realizarlo.

2

Siguiendo con el análisis sobre Eckhart, Jaspers relaciona la intuición con el material sensorial que nos es suministrado, el entendimiento que distingue, y la razón que penetra. Jaspers cita a continuación a Eckart, que dice:

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

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

Y continúa la cita de Eckhart:

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

Claro está, para el Maestro Eckhart lo que capta la razón no puede corresponder a la insuperable ultimidad. Si ella es suficientemente abierta reconoce que sobre lo que capta hay un orden aun superior. Y esto, al modo de una señal, la razón se lo hace saber a la voluntad. Escuchemos como lo dice Jaspers:

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

3

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

Luego entra en juego el análisis sobre Spinoza en esta consideración de distintas modalidades de entender la actitud contemplativa. Escuchemos:

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

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

Y luego cita Jaspers al propio Spinoza:

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

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

4

Luego con Kant se trataría de otras tres capacidades cognitivas, consideradas de distinto modo: sensorialidad, con la que tiene que ver la capacidad (o facultad) de la intuición; entendimiento, que opera con conceptos; y la razón, vinculada con las ideas. Cabe explicar aquí que los conceptos son empíricos, tienen su origen en la experiencia, mientras que las ideas son transempíricas, trascienden el campo de la experiencia. Dice Jaspers de estas ideas kantianas:

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

Con ello, hemos analizado 4 aproximaciones a la actitud contemplativa, y junto con ello por cierto, a un modo de vida contemplativo. Sin duda las tres primeras, vale decir, de Platón, Meister Eckhart y Spinoza tienen una inequívoca impronta de elevación mística, a diferencia de la visión esencialmente crítica de Kant, de acuerdo a la cual lo más elevado que se abre al infinito, y que

corresponde a las ideas, concebidas por la razón, señalan una orientación de un modo muy peculiar, ya que en definitiva se trata en Kant de algo ligado a supuestos y postulados en términos de un singular “como sí”, lo que se expresa en consecuencia al modo de un como-sí fuéramos libres, como-sí hubiera Dios.

VIII

Analizando distintas formas como puede concebirse no solamente una actitud contemplativa, sino un modo de ser contemplativo, Jaspers atiende a concepciones de ella que se desprenderían de Platón, Meister Eckhart, Spinoza y Kant. Veámos que si en los tres primeros claramente lo que está en juego es una elevación mística, con Kant se trata, como es lo propio de su pensamiento, de una visión crítica. De acuerdo con ella, corresponde distinguir entre tres niveles:

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

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

3. La idea, producida no por el entendimiento, sino por la razón, sería la única entidad transempírica, es decir que va más allá de una experiencia posible, por ejemplo, la idea que podemos tener de Dios. Pero, lo mismo para Kant cuando hablamos del alma como también de algo que nos puede resultar tan próximo como la libertad; y, sin embargo, a propósito de esta última, no hay en rigor una experiencia de la libertad, sino sólo de procesos determinados, sometidos al determinismo. Si yo supuestamente levanto un brazo “libremente”, la explicación de ello está en puras determinaciones, correspondientes a procesos físicos, químicos y biológicos. Pero también el mundo como totalidad, si acaso es limitado o ilimitado en el tiempo y en el espacio, es una idea para Kant. Todo ello nos hace ver que la idea, a diferencia del concepto, supone más bien síntesis necesariamente inacabadas de representaciones.

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

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

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

2

El próximo pensador que Jaspers considera en este línea, en un Excurso que hace en su *Psicología de las concepciones* de mundo, al tratar sobre la actitud contemplativa, es Schopenhauer. Por de pronto, en contraste con Kant, aquí se produce un deliberado cambio de nomenclatura y que es de la mayor relevancia: en cuanto a la intuición, sensación o percepción, hay *grosso modo*, coincidencia con Kant, pero en lo que Schopenhauer se aparta del filósofo de Königsberg es en cuanto a relegar el concepto a la razón (*Vernunft*), apartándose así de la distinción kantiana. ¿Y entonces, si la razón opera con conceptos, dónde queda la idea? Pues bien, ella es situada a nivel del conocimiento singular propio del arte. Escuchemos a Jaspers interpretando a Schopenhauer:

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

3

Lo cierto es que, si bien lo aquilatamos, se juega aquí una cuestión decisiva. Ya sucedió con el movimiento filosófico conocido como idealismo alemán

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

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

y agrega Jaspers:

“ella es sólo aprehensible por el genio o en un temple genial, no absolutamente, sino comunicable sólo parcialmente. El concepto se parece a un recipiente muerto, del cual no podemos sacar más de lo que pusimos al comienzo; la idea, en cambio, se desarrolla en él que la ha aprehendido”;

y termina Schopenhauer, citado por Jaspers, también respecto de la idea:

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

4

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

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

IX

Al intentar definir Jaspers los perfiles de lo que sería una actitud contemplativa, hemos analizado ello desde Platón, Meister Eckhart, Spinoza, Kant y finalmente Schopenhauer. Nuestro próximo paso es ver esto desde Hegel. Con él se mantiene la tríada establecida por Kant intuición-entendimiento-razón, sólo que modificada, especialmente en lo que se refiere a la razón y también la intuición; para Hegel habría no solamente una intuición a nivel sensorial, como es lo propio de la sensación y la percepción, sino del espíritu. Y, por su parte, la razón es capaz de integrar la contrariedad que se manifiesta en el devenir. Veamos a continuación cómo son caracterizados los tres momentos intuición-entendimiento-razón por parte de Hegel, interpretado por Jaspers:

“Hegel conoce la *intuición, el pensamiento del entendimiento y el pensamiento especulativo o racional*. El entendimiento se mueve en oposiciones, que son sostenidas unilateralmente (en las determinaciones de la reflexión), la razón piensa la unidad de las oposiciones, no en tanto las niega, no en tanto vuelve a lo inmediato tras el entendimiento, sino en tanto va más allá a la inmediatez mediatizada, en la que la labor del entendimiento al mismo tiempo que es sostener los opuestos, los cuales serán, sin embargo, superados” (62).

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

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

1

Y sigue Jaspers interpretando a Hegel:

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

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

Sigamos con la interpretación de Jaspers:

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

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

“El objeto de la intuición tiene la determinación”

y continúa citando a Hegel:

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

2

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

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

Pues bien, un editor cinematográfico, como por cierto de televisión o de un simple video familiar tiene conciencia de cómo cada cuadro, cada secuencia es nada más que un momento de la totalidad de una película.

3

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

“Con toda la diversidad en lo particular que puedan haber, a todos estos filósofos le es común que ven algo más que la mera percepción sensorial y el

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

4

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

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

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

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

X

Antes de entrar en la clasificación de distintas formas de actitud contemplativa que hace Jaspers, conviene que nos detengamos algún momento en los perfiles generales de lo propio del modo de ser de la contemplación, de la así llamada ‘vida contemplativa’. Por de pronto, cabe anotar que durante milenios el hombre se centró más que nada en una vida fuertemente vinculada con el saber. En términos aristotélicos, ello tenía que ver con el otium, el ocio espiritual, distinto del neg-otium, negocio, que podemos entender como la negación del ocio.

Jaspers relaciona esa vida con lo que define como *acción interna*, vale decir con lo que atañe al pensamiento, la teoría, la fe, y que implicaba que, si acaso luego se traducía ello en acción, equivalía esto a una *acción externa*.

Pero, esa vida contemplativa también suponía una cuestión de carácter social y político: las clases superiores, los aristócratas, los patricios no trabajaban. Fijémonos como al respecto es particularmente decidida el siguiente pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles, en el que trata acerca como es mejor parecer lo que queremos ser que no lo que no queremos ser, y curiosamente vincula esto con un parecer que no se trabaja, si acaso se quiere parecer un ser “bien dotado de nacimiento”. Aristóteles:

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

1

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

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

Mas, el asunto no queda ahí, dado que, por muy loable que sea esa libertad, está constreñida sólo a algunos hombres, los patricios, y está a la par posibilitada por una clase trabajadora a su servicio. Y, sin embargo, viene a ser una actitud e ingenua nuestra la de simplemente criticar el fenómeno de la esclavitud, debido a que también nosotros la mantenemos de ciertas maneras disimuladas. Atendiendo a continuación a estos varios aspectos, en especial en lo que se refiere a la esclavitud, dice Fink:

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

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

2

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

“En cierto sentido el hombre es absolutamente un “esclavo”. No es un ente autosatisfecho, carece de la *autarkeia*. La libertad —entendida a la antigua— es menos la soberanía de las decisiones volitivas que el ser autosuficiente. Quien no depende de nada, quien no requiere de nadie, quien se satisface completamente:

sólo él es verdaderamente libre. Patentemente no puede decirse esto lisa y llanamente del hombre. Antes bien, vale de Dios. Pero también el dios griego, como se refiere a él el mito, está bajo la *moira*, tiene por otra parte muchas “necesidades”; si bien obtiene el alimento sin esfuerzo, no tiene que “trabajar” para sobrevivir; su trabajo es más bien juego, esparcimiento como las habilidades de Atenea o Hefesto. Quizás se muestra en esta actividad aligerada y libre de esfuerzo de los dioses griegos *un rasgo esencial del trabajo, que no surge de la menesterosidad*”.

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

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

3

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

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

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

“La libertad del hombre no es pensable de tal modo que excluye toda subyugación bajo necesidades naturales, ella se puede constituir con sentido recién sobre el terreno de la ligazón natural. Si a ratos se juzga esta “limitación” como menoscabo, se funda ello en la extendida minusvaloración occidental de lo sensorial. El hombre como ser espiritual está constreñido y “mancillado” por el cuerpo y sus menesterosidades; se sueña con una existencia inmaculada espiritual, en el éter puro del espíritu; se niega –en todo caso de manera pusilánime– el cuerpo como cárcel del alma, no pudiendo sin embargo

desplazarlo. Pero no se tiene claridad de que con ello se co-niega también el espíritu humano específico: no somos un espíritu divino encerrado en un cuerpo animal. La corporalidad del hombre es tan poco animal, como su espíritu divino. La existencia humana es una unidad íntima entre cuerpo y alma: a nuestro espíritu finito le pertenece esencialmente la muerte y el trabajo, la lucha, el amor y el juego. Estos fenómenos fundamentales de la existencia se co-enraízan todos también en la corporalidad”.

4

En efecto, la libertad como autarquía, como plena independencia espiritual de todo lo que puede cortar el libre vuelo del espíritu, como las pasiones, las necesidades biológicas, la sexualidad, es una libertad ilusoria, puesto que somos igualmente un cuerpo, y si somos a la par espíritu, como bien lo precisa Fink, ese espíritu está arraigado en un cuerpo, es consustancial a él.

Y el modo que Fink tiene de concebir los fenómenos fundamentales sobre los que indaga y versa su libro – eros, juego, trabajo, dominio y muerte – conllevan también esa impronta de estar arraigados en un cuerpo.

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

¿Será algo así lo que vivenciaron los órficos?