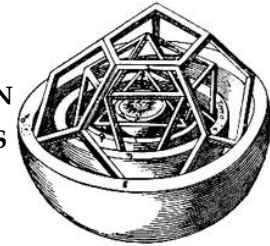


LA DIFERENCIA ONTOLÓGICA, SU TRANSGRESIÓN  
Y LA PROPUESTA DE KARL JASPERS



1

*La pregunta fundamental de la filosofía*

En los libros de historia de la filosofía podemos encontrar que, en el fondo, suena una melodía uniforme que nos habla de una cuestión que a todo el que se interese por ella, más allá de lo superficial, debe parecerle pertinente. Y su tono es como ascendente y misterioso, pues tiene forma de pregunta, y todo aquel que la considere pertinente debe haberla asumido como una pregunta digna de ser hecha.

En estos libros suele presentarse el desarrollo de la filosofía en relación con períodos históricos determinados. Hay entonces un inicio en la Antigüedad con Grecia y también Roma. Es evidente que el tema fundamental que se pone en cuestión con la filosofía ha de haber estado presente en estos momentos iniciales. Revisemos a continuación como se presenta este.

En lo que se ha denominado “el paso del mito al logos”, es decir, aquel paso en que “el lugar de la interpretación mitológico-religiosa del mundo (...) es progresivamente ocupado por una explicación filosófica-científica, racional del mundo” (Delius), la filosofía tiene un papel central. Mas no sólo como el resultado directo y más puro de este *paso*, sino “invisiblemente” y hasta el día de hoy, como algo que también tiene lugar en el mito, esto es, un asombro y una admiración sin iguales: “Los hombres comenzaron a filosofar movidos por la admiración, y siguen haciéndolo” (I, 982b 13). Es decir, aunque haya una interpretación que escinda su inquietud, refiriéndola a los hechos y fenómenos o bien a noúmenos, principios y causas, en el fondo siempre se trata de un mismo interés original.

A pesar de esto, la cuestión que inquieta a la filosofía ha debido ser formulada conforme a cuan a la mano estuviera de los filósofos en un determinado tiempo. Es decir, conforme a cuanto les fuera posible entender dado un pensamiento y una argumentación anteriores, frente a los cuales pudiesen asentir o bien resistirse. De este modo en un comienzo, resistiéndose a la explicación mitológica de la realidad, los filósofos fueron desarrollando explicaciones cada vez más ajustadas a la observación, sin asumir presupuestos, buscando justificación a los fenómenos en ellos mismos. Y así, el asombro por la realidad derivó en una *inquietud*, cuya respuesta ya se encontraba en cierto modo “asegurada”: la racionalidad prescindía de los dioses para explicar el mundo al serle posible encontrar por sí sola una explicación coherente. Pero esta explicación le está “asegurada”, así entre comillas, porque la realidad parece también estar velada para la racionalidad, tanto por la insalvable distancia que ella misma mantiene, como por lo insondable del fondo de la realidad, lo cual se confirma en cada paso que da el conocimiento.

De lo que nos habla este paso es de una suerte de desarrollo en la conciencia de la realidad, pero en otro sentido y con otra forma, según vimos, también se trata de la reformulación de un siempre idéntico asombro, que empieza a tomar forma de pregunta. Este paso se repite a lo largo de la historia de la filosofía hasta nuestros días y con los mismos efectos. La vigencia de la frase de Aristóteles anteriormente citada es una autoconfirmación de la filosofía en este mismo sentido, en su aspecto fundamental de ser causada y movida siempre por el asombro.

En este juego de perspectivas en que nos confundimos respecto al movimiento, sin distinguir bien si nos ocurre a nosotros o bien a lo exterior, la cuestión fundamental de la filosofía frente al desarrollo del conocimiento se desenvuelven entre el movimiento y el reposo. Mientras el conocimiento de las causas y el desarrollo de una conciencia de la realidad tienen un desarrollo indiscutible (acaso “asegurado”), la cuestión fundamental que surge del asombro reaparece intermitentemente y con serenidad, exigiendo respuesta (acaso también “asegurada”); entonces no sabemos si nos estamos moviendo o estamos estancados, ni tampoco desde qué perspectiva debemos responder a esta disyuntiva. ¿Puede hablarse de una jerarquía entre estas dos inquietudes que mueven a la filosofía, para poder resolverla? Esta es una cuestión que quisiéramos comprender en nuestro ensayo. Para ello es preciso que nos acerquemos a los hechos históricos.

*Distinción respecto al objeto de la pregunta fundamental*

El paso del mito al logos al que hacíamos referencia tiene lugar entre pensadores de las colonias griegas del Asia Menor y el sur de Italia hacia el siglo VII a. C, como fruto de la *comunicación*, puesto que eran lugares de esplendoroso intercambio comercial y la confrontación con otras formas de pensamiento exigían y estimulaban nuevas formas de pensamiento abiertas a la totalidad de las culturas, haciendo la comunicación más fiable y transparente.

En este contexto surgen cuestionamientos más profundos en torno a la realidad, y que tuviesen por punto de partida no aquellos dioses “nacionales”, sino la observación misma de los fenómenos, que en contraste era algo común a todos. Esta inquietud se manifiesta en estos pensadores en la búsqueda de un principio único para el mundo, un αρχή, un origen en el cual hallar explicación para aquel orden del universo que la razón, según acababan de descubrir, se mostraba capaz de abarcar coherentemente. Ellos se refieren a la naturaleza (llamados por Aristóteles οἱ φυσικοί), pero partiendo desde la misma inquietud que mueve a los filósofos hasta el día de hoy. Esto no es evidente sino hasta que nos encontramos con filósofos como Jenófanes, quien critica directamente el antropomorfismo de los dioses y propone una tesis de inmovilidad, unidad y eternidad del todo. O como Parménides, el primero entre ellos que postula al “ser”, aunque en un sentido distinto, en el lugar de este principio: “El ser es increado e imperecedero” (VIII) y “nada hay de más que llegue a romper su continuidad, ni nada de menos, puesto que todo está lleno de Ser” (VIII). Cuando decíamos que la cuestión se planteaba conforme a cuán a la mano estuviese de los filósofos, y nos referimos también a la conciencia que confiere estar frente a argumentos de pensadores anteriores respecto a la realidad, nos referíamos a esta especie de desarrollo que tuvo lugar con Parménides. Sin esto tampoco habría podido tener lugar la reflexión que hace Heráclito, quien dice: “Este cosmos, el mismo para todos, ninguno de los hombres ni de los dioses lo creó, sino que ha existido siempre, es y será un fuego eternamente vivo, prendiéndose ordenadamente y ordenadamente extinguiéndose” (Fr. 30), y también “uno es lo sabio, conocer la inteligencia que gobierna todas las cosas por medio de todas” (Fr. 41). Entre los pensadores de la temprana filosofía la cuestión fundamental entonces tiene que ver ya sea con el principio que rige el mundo o con su

origen físico, a lo que los griegos denominan indistintamente αρχή. El hecho de que se les agrupe a todos ellos bajo el nombre de “presocráticos” es sólo porque la filosofía posterior constituye una nueva formulación y manifestación de la inquietud propia de la filosofía, la cual viene a interesarse más en los asuntos éticos y sociales, aquellos que refieren al ser humano y su lugar en el universo. Aunque esta nueva formulación la posibilitan, de acuerdo al procedimiento dialéctico de tomar conciencia de los argumentos anteriores, sólo las posturas escépticas y relativistas de los sofistas en temas epistemológicos y también éticos, el giro suele personificarse en Sócrates dada su originalidad y astucia, pero también por la abundancia de pensamientos que nos llegan gracias a Platón, su brillante discípulo (razón por la cual se les llama también *preplatónicos*).

La relación de la postura sofística y la filosofía, representada por Sócrates y Platón está mediada, a grandes rasgos, a su vez por la relación que ambas tienen con la razón. En efecto, mientras la filosofía confía en la razón y vislumbra a través de ella la posibilidad de una explicación coherente de la realidad, la postura de los sofistas es eminentemente escéptica ante esta posibilidad. Pero hablamos “a grandes rasgos” puesto que dentro de la sofística, así como se desarrolló fugazmente en Atenas, es preciso hacer sendos matices que pueden llevarnos incluso, a encontrar una forma particular de aproximarse al concepto de ciencia a través de ella.<sup>1</sup>

Sabemos, de acuerdo a lo desarrollado en el presente ensayo, que el quehacer de los sofistas según lo hemos presentado a grandes rasgos, no permanece en la inquietud fundamental. Pero en este punto ya es preciso darle nombre a esta, para entender porqué los sofistas no permanecen en ella. Aristóteles es el primero que da nombre a esta pregunta, la llama: la pregunta por los principios y causas primeras, identificándola con la sabiduría. En el libro primero de su *Metafísica*, lo expone en las siguientes palabras: “la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas”, especificando luego que se trata exclusivamente de los *primeros* dentro de ellos.

---

<sup>1</sup> El origen de la filosofía y la sofística en el concepto de *sabiduría* nos dan una cierta pauta a seguir, en la cual se puede encontrar una diferencia fundamental en el hecho de que aquella continúa en el ámbito teórico y ésta en el práctico, con la pretensión de aplicar la sabiduría teórica a las cosas concretas a través de la técnica. Esta es una simple hipótesis, pero surge en el contexto de un trabajo de investigación, llevado a cabo en el Seminario de Filosofía Antigua.

Mientras Sócrates “se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones”, así Platón “lo aceptó, si bien supuso (...) que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles (...). Así pues, de las cosas que son, les dio a aquellas el nombre de “Ideas” (I, 987b). De este modo, Platón encuentra en su teoría de las Ideas una explicación para la misma cuestión de las causas primeras e incluso también de algo que podría llamarse una causa o “primer principio” dentro de su teoría, a saber, la Idea de Bien. Aristóteles por su parte, responderá a esto con el concepto de primer motor inmóvil, puesto que habiendo movimiento eterno hay también necesidad de una causa eterna para él, y ésta será la entidad primera, inmaterial e inmóvil, aquello cuyo “pensamiento es pensamiento de pensamiento” (XII, 1074b 33)

Platón comparte con Aristóteles aquella afirmación respecto al asombro como originario en la filosofía, lo que señala, por ejemplo, en el Teeteto: “Esto es en efecto lo que un filósofo experimenta, el asombro; no hay en verdad otra predominante causa, para la filosofía, que ésta” (155d). Pero Aristóteles ha decidido dar un paso hacia la racionalidad: “La filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios, parece balbucir acerca de todas las cosas” (I, 993a 13), en efecto, “los hombres comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primero momento ante lo que causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos ante cosas de mayor importancia (...). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor (...) una vez que se ha aprendido: (pues) nada, desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal sea conmensurable” (I, 982b 12), es decir, que “ha de maravillarnos que suceda lo contrario a lo que, por conocimiento, reconocemos como verdadero”.

Nos preguntábamos antes si la inquietud fundamental, provocada por el asombro, podía tener en la filosofía un lugar preponderante frente a la indagación en lo múltiple, de lo que se desarrolla y progresa conforme a una conciencia más acabada de la realidad, en consideración de los argumentos de pensadores anteriores, de los hechos históricos, de la observación de los fenómenos, etc. Pero esta pregunta no podríamos planteárnosla con semejante ligereza sin haber tenido un precursor: ese fue el propio Aristóteles, cuya respuesta a esta pregunta fue afirmativa. En efecto, pese a que según Aristóteles haya que

dejar de lado el asombro como punto de partida en el conocimiento de las causas primeras, si hay que tomar la inquietud fundamental que surge de este asombro propio de la filosofía. En este sentido, la jerarquía se manifiesta en la distinción entre una filosofía primera o *protofilosofía*, y una filosofía segunda. Podemos identificar a su vez, a grandes rasgos, a esta última con las *ciencias* en un sentido ajustado a su esencia, o bien con cualquiera de las disciplinas que hoy en día se conocen como “filosofía de-”, mientras que a la primera debemos identificarla necesariamente con la *metafísica*.

Pero de la cuestión anterior se desprende, a nuestro juicio, una consecuencia y un desafío: en efecto, ha de haber jerarquía en cierto sentido, pero también existe algo común entre la metafísica y la ciencia que debemos reconocer. Ésta inquietud nos la ha legado el filósofo alemán de nuestro tiempo Karl Jaspers, razón por la cual a continuación revisaremos su postura frente a esta cuestión. Y escucharemos también a Martín Heidegger, que hacia el final de nuestro trabajo tendrá algo esencial que aportar.

### 3

#### *La transgresión de la distinción fundamental y la perspectiva de dos filósofos de nuestro tiempo*

En los textos de Heidegger que hemos revisado, él se refiere a la cuestión fundamental de la filosofía, si bien no en los mismos términos que hiciera Aristóteles, sí al menos como justificando por qué éste habla de aquella como prioritaria, diciendo que al ser causa o entidad primera es “objeto de una filosofía primera”, y las causas múltiples de los entes como “objetos de una filosofía secundaria”. Además está el hecho de que para Heidegger la pregunta por el ser es, dentro de las preguntas, la más *digna de ser preguntada*: “Nuestra comprensión del ser y, encima, el ser mismo son, por tanto, para todo preguntar lo más cuestionable y digno de ser cuestionado”, y un poco antes dice: “Preguntar es la auténtica y correcta y única manera de rendir homenaje a aquello que por su máxima importancia sostiene nuestra ex-sistencia en su poder” (1935, p.81). Con más claridad esto puede verse en la siguiente afirmación: “¿Acaso resultaría que esta primera pregunta, a fin de cuentas, no sería la primera en la jerarquía cuando la medimos en la escala de la jerarquía interior de la pregunta por el ser y sus transformaciones?” (*Ib.*, p.14). En esto es decisivo el hecho de que sea el propio ser humano aquel ente que se pregunta por el ser, lo cual habla de

una relación necesaria y única entre las relaciones del ser con los entes: “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer ‘ver a través’ de un ente – el que pregunta– bajo el punto de vista de su ser. El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él –por el ser.” (1927, p.16-7), de modo que el ente que interroga tiene a su vez una *preeminencia* ante el ser: “el ente del carácter del ‘ser ahí’ tiene una referencia – quizá hasta señalada– a la pregunta misma que interroga por el ser. Pero ¿no está con esto ya indicado un determinado ente en su preeminencia en cuanto al ser(...)?” (*Ib.*, p.18). Ésta pregunta y la hecha anteriormente son preguntas retóricas. La preeminencia está dada, hasta aquí, por el hecho de que ha de preguntarse por el ser de los entes en su totalidad sólo a través de aquel ente al cual su ser se le manifiesta como ser-ahí, es decir, a través de uno mismo.

Para Heidegger la formulación más auténtica de esta pregunta se puede encontrar en Leibniz, que se pregunta: ¿Por qué es *el ser*, que no más bien *la nada?*, ante lo cual él encuentra la siguiente respuesta: “esta razón suficiente de la existencia del universo no podría encontrarse en la serie de las cosas contingentes (...). Y aunque el movimiento presente, que está en la materia, viene del precedente, y éste proviene también de un movimiento precedente, con esto no se ha avanzado mucho aun cuando se vaya tan lejos como se quiera: pues siempre subsiste la misma pregunta. De este modo es preciso que la *razón suficiente*, que no tenga necesidad de otra razón ulterior, esté por fuera de la serie de cosas contingentes (...). Y ésta razón última de las cosas se llama *Dios*”. (p. 97). Pero en Heidegger, sin embargo, encontramos una reflexión más profunda frente a la posibilidad de responder a esta cuestión. Así, la respuesta de Leibniz le parece insuficiente, según se muestra a continuación: “Quien se halla en el terreno de esta fe (...) no puede preguntar de una manera auténtica sin renunciar a su posición de creyente”. Y ni siquiera se trata ya de una auténtica fe, puesto que se establece como una posición de mera comodidad conforme a una tradición, es decir, no se arriesga a la posibilidad de la incredulidad al preguntar sino que se limita a asegurar de antemano una respuesta que le ha sido legada desde la doctrina. En todo caso, sea que se trate o no de una fe o de una respuesta recibida como legado por una tradición, es el hecho de responder a ella con un *fundamento* lo que Heidegger critica. En efecto, Aristóteles responde a ella del mismo modo, recurriendo a

Dios, sin tratarse de una respuesta alcanzada a través de una tradición o algún texto Sagrado. Sólo nombra como Dios a la entidad primera. Heidegger retoma la distinción hecha por Aristóteles entre los entes y las causas respecto de la entidad primera y causa primera (la esencia), para aventurarse en su propia búsqueda de una respuesta a la cuestión fundamental. Él realiza la misma distinción entre los entes y la esencia: “la primera significación de τὸ ὄν quiere decir τὰ ὄντα (*entia*); la segunda, τὸ εἶναι (*esse*)” (1935, p.37). Preguntándose a continuación, “¿Cómo se diferencia el ser del ente? ¿Acaso el ser es lo mismo que el ente?” (*Ibid*). A lo cual sigue una larga reflexión que aparte de distinguir a ambos en diversos aspectos, se resiste definitivamente a llamar al ser “un vapor y un error” como dijera Nietzsche, por jugarse en ello el destino espiritual de Europa. Ésa sería otra causa de su preeminencia: “¿es el ‘ser’ sólo una palabra vacía? ¿O es el ser y el preguntar de la pregunta por el ser el sino de la historia espiritual de Occidente?” (*Ib.*, p.84). En efecto, como señala más adelante, ésta relación tiene que ver con la significación más profunda de la concepción de la esencia del ser por parte de los griegos: “(esta es) una determinación que no nos llega de cualquier parte, sino que domina nuestra existencia histórica desde antiguo. (Esta reflexión se convierte entonces, de golpe) en una reflexión sobre el origen de nuestra *historia oculta*” (*Ib.*, p.89). Valga esto tan sólo para demostrar y vislumbrar la diferencia que separa a los entes del ser y las respectivas investigaciones acerca de estos, así como la importancia que tiene reflexionar sobre el ser dentro de la filosofía. Tan sólo basta añadir un hecho para justificar su importancia en un sentido más universal, que Platón también comparte y que Heidegger toma de Nietzsche en la siguiente frase: “Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario”<sup>2</sup> (*Ib.*, p.21)

La exigencia del principio de razón suficiente sería que “nada es sin fundamento”, y a ella responderían Aristóteles y Leibniz, entre otros muchos filósofos en la tradición, llegando hasta el mismo ser en busca de fundamento. Heidegger llega a la conclusión de que en el

---

<sup>2</sup> Es el espíritu el que consiste en “estar dispuesto de una manera originaria y consciente a la determinación de abrirse a la esencia del ser”, y por eso “el preguntar por el ente como tal en su totalidad (...) es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu” (1935, p.53). Insistir aquí con la tendencia eurocéntrica de Heidegger (acaso reprochable o no, no lo sabemos) sería redundante, pero en una nota al pie tal vez nos esté permitido. A esto añade Heidegger que, dado que dicha pregunta se presenta de un modo esencialmente histórico y ha de convertirse en destino para Occidente, es una de las condiciones básicas para un despertar del espíritu y para un mundo originario de la existencia histórica, esto tendrá lugar *a través* y *por parte* de nuestro pueblo (el alemán), de su misión histórica como centro de Occidente” (*Ibid*).



lugar del ser no ha de situarse ningún fundamento, sino que sólo ha de llamársele fundamento al ser, y al mismo tiempo ha de llamarse a este fundamento último, el “fundamento sin fundamento”. Para esto reitera la distinción entre los entes y el ser, que llama *diferencia ontológica*, distinguiendo dos lecturas posibles en aquel principio: “*nada es sin fundamento*”, y entonces el ser humano tiene el poder de emplazar a todos los entes a decir su razón de ser. Pero también “*nada es sin fundamento*”, con lo cual el “es” o el ser de los entes queda sin fundamento.

En Jaspers podemos encontrar la misma formulación y reiteración de la distinción de los entes y el ser como fruto de una *operación filosófica fundamental*. Con la claridad que le es característica, él lo dice así: “tenemos que desprendernos de las cadenas que nos atan a los objetos para entrar en lo englobante (*das Umgreifende*)” (1950, p.30) La reflexión en torno a los objetos es propia del conocimiento científico, mientras que corresponda a la razón, que Jaspers iguala a una voluntad de unidad, la que aspira en todo a aquella unidad englobante que sea real y única. (*Ib.*, p.44) “Ella endereza a lo uno en todo ente, impide que la comunicación se interrumpa”. (*Ib.*, p.47). En medio de estas dos posibilidades se encuentra el error que Heidegger identifica con el emplazamiento del ser a través del principio de razón suficiente. Jaspers lo explica en los siguientes términos: “Todo saber en el mundo se refiere a objetos particulares, se logra con medios determinados desde determinados puntos de vista. Por eso es falso erigir cualquier saber en saber total de valor absoluto. Pero este extravío tiene lugar debido a una ilusión que siempre nos acecha de cerca: la tendencia a tomar el ser-objeto, condicionalmente conocido, por el ser absoluto, la cosa por la cosa en sí, el objeto de la representación por el ser mismo”. (*Ib.*, p. 29-30) Frente a ésta posibilidad intermedia que no se sostiene en sí misma luego de una reflexión más acabada, está la necesidad de establecer la diferencia entre los entes y el ser, reiterada por Heidegger y Jaspers. Al parecer Heidegger apuesta por mantenerse en la pregunta sobre el ser y opone la exigencia de que en ningún caso puede responderse a ella con un fundamento ulterior, puesto que en esto ha consistido la tradición filosófica de milenios y se puede observar que ello no es más que acuñar una y otra vez una misma moneda que no precisa de cuño alguno. Jaspers, en cambio, destacando que “el saber total de carácter metafísico o gnóstico de un acaecer del ser es sólo un sueño”, sostiene que es posible hacer algo más luego de esta distinción fundamental: “Si comprendemos claramente esto se

modifica la estructura del sentido del saber –no del saber fáctico– en las ciencias mismas. No aparece ya este saber como la posibilidad de una teoría única y comprensiva del ser, como imagen dogmática del saber total que sin duda es incompleta pero que ya existiría en un principio y que sólo habría que terminar de construir. Aparece, por el contrario, como método sistemático que me indica por qué caminos y con qué medios encuentro en cada caso qué objetos” (*Ib.*, p. 31). Éste es el método científico, que tendría por objeto contener a las ciencias de extraviarse en su búsqueda de conocimiento particular hacia la “absolutización” de éste, convirtiéndolo en dogma. Pero ésta conciencia del método tiene un valor y una aplicación que excede en mucho a la ciencia.

“Sólo en actitud científica *metodológicamente consciente* sé lo que sé y lo que ignoro.” (*Ib.*, p. 32. El resaltado es nuestro)

Jaspers no aguarda en alcanzar la consecuencia más radical de esta afirmación, y señala: “Y ahora, lo decisivo. Si hemos comprendido con claridad el sentido de lo científico – sentido que apareció universalmente sólo con la ciencia moderna en los últimos siglos (...)–, consideraremos que la ciencia es condición de toda verdad de la filosofía misma”. A lo que añade: “Sin ciencia hoy ya no es posible la autenticidad en el filosofar. Nosotros nos adherimos sin reserva a la ciencia como camino hacia la verdad” (*Ib.*, p. 32-3). Si de hecho, en un primer encuentro con esta afirmación nosotros nos adherimos o no a ella, es algo que de ninguna manera podemos asegurar. Pero es preciso mirar alrededor y reconsiderar nuestra visión de la filosofía. ¿Acaso esto no está ya en práctica? En el conjunto de la filosofía aquella reflexión que rodea a la pregunta por el ser o metafísica, sea la pregunta por el conocimiento, por los valores, por la conducta moral y la política, por los principios de la naturaleza, por los principios del lenguaje y de la lógica; cualquiera de ellas está en su periferia en contacto tan íntimo con la investigación científica, tan atenta a cualquier descubrimiento ya sea para someterlo a crítica bajo la conciencia del conjunto o para reafirmarlo, tan involucrada con los propios conceptos de la ciencia, que ni siquiera ya es posible, como acontece entre las ciencias, un diálogo común. Ésta especie de *cientifización* de la filosofía ha de ser sin duda funesta para Heidegger: “El hombre actual corre peligro de no poder medir la grandeza de todo lo grande más que según la escala del dominio del *principium*” (1955, p. 198), encontrándose entre lo grande en primer lugar “aquello extraordinario por lo que pregunta la filosofía”, y que en el contexto de nuestra época el

principio de razón suficiente, que cuanto más poderoso más inadvertido se vuelve, pretende también dominar.

Pero Jaspers no se queda en la diferencia ontológica para separar a los entes del ser y dirigirse a este en exclusividad, sino que regresa con la voluntad de unidad de la razón, lo englobante, la conciencia del ser absoluto, hacia las ciencias, puesto que: “tampoco es la ciencia la que fundamenta su propio sentido, lo que debe ser. No se apoya en sí misma.” (1935, p. 35). Jaspers regresa a las ciencias no con la crítica que hace Heidegger, sino buscando darles su dignidad, Heidegger las critica de no pensar y advierte que el futuro en su dominio no está en absoluto asegurado. Pero Jaspers afirma que la ciencia no se basta a sí misma, y que por esto “queremos algo más que ciencia”, puesto que “la ciencia, cuando es pura, no alcanza el ser mismo, ni toda la verdad, sino sólo objetos que se suceden sin fin en el mundo” (*Ib.*, p. 36). Para aclarar esto que no puede conocerse científicamente, es preciso comenzar desde el origen de la existencia posible por medio de la razón, sirviéndose de la conciencia de los métodos filosóficos. Dado que ni una ni otra parte se bastan a sí mismas, hay que trabajar con ambas en una relación de mutua correspondencia: “la existencia alcanza su plena realidad sólo gracias a la razón” (*Ib.*, p. 64). En la razón “la existencia concreta se torna existencia” (*Ib.*, p. 68), en ella tiene lugar esta relación entre la existencia concreta lanzada a la prodigalidad y a la empresa aventurera del principio de razón suficiente con aquello “desde donde venimos, anterior aun a todo mundo” (*Ib.*, p. 51). En la razón tiene lugar la comunicación creciente entre esto “múltiple que se despliega y que se sabe ligado a lo Uno, el cual no pertenece a nadie pero al cual todos pertenecen” (*Ib.*, p. 70)

De este modo, aquella incomunicación e “insalvable distancia”<sup>3</sup> entre la metafísica y la filosofía segunda, según la terminología de Aristóteles, viene a ser *al mismo tiempo* una relación de mutua dependencia, a la que la búsqueda de la verdad añade en todo caso un componente de *necesidad*.

---

<sup>3</sup> Ver página 2.

*Apéndice.* Lo que sigue es una cuestión añadida al trabajo y que se presenta como visión personal, pero que pretende darle algo de crítica. Quisiéramos hacernos cargo con propiedad de la pregunta que surgió al comienzo respecto a una jerarquía entre la metafísica y la ciencia, pero también del desafío que surge con ello en cuanto a la necesidad de establecer lo que hay de común entre ambas. A ésta pretensión, en el presente trabajo, sólo podremos *aspirar*.

¿Hay realmente una jerarquía, una *preeminencia* del preguntar por el ser en su totalidad y aquel que indaga en los entes por su fundamento? O en los términos en que lo planteamos en la primera y segunda parte de nuestro trabajo, ¿es prioridad responder ante esa cuestión fundamental, que es fruto del asombro y se presenta en el filosofar, frente a lo que sigue como ciego desarrollo del principio de razón suficiente, como conciencia del argumentar de pensadores anteriores, como ejercicio de la capacidad de la razón de hallar coherencia entre los fenómenos? Responder a ésta cuestión negativamente sólo puede ser con la pretensión de volver a unificar, al menos en la teoría, dos vertientes que tienen origen en la misma inquietud fundamental de la filosofía. Si ésta podemos nombrarla como “el asombro por el hecho de ser” (sea de los entes o nuestro) que posteriormente nos lleva a los entes y al ser mismo, con Jaspers podemos decir que la jerarquía es metodológica, es tan sólo en la forma en que aquella diferencia se presenta a la razón, pero debemos hacer trabajar *en conjunto* este cuestionar incansable que tiene lugar frente a ambos si pretendemos, no tan sólo conferir certeza a la reflexión filosófica y al mismo tiempo unidad a la reflexión científica, sino también alcanzar una convivencia posible para el futuro<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> En efecto, siendo carácter propio de la razón el mantenerse alerta frente a un futuro que no está asegurado, con ella podemos ayudarnos a estar preparados para cualquier posibilidad, puesto que ningún saber puede demostrarnos una posibilidad en particular como probable. Ella está siempre en guardia (“en lucha”, como reza el título del libro citado), “siempre consciente de no poseer la verdad, pero de estar en la ruta que hacia ella conduce” (1935, p. 91). De este modo, “pareciera pues que, en medio de las ruinas (del presente), en tanto la existencia concreta no está aniquilada, la razón pudiera promover en el ser auténtico de la existencia una transfiguración en lo que respecta a nuevas posibilidades del ser humano que se construye. Y que permitiera así que el llamado de un ser auténtico hallara eco en otro ser auténtico entre los individuos que pueblan el mundo” (*Ib.*, p. 68). Dice Jaspers con respecto a la aplicación de la bomba atómica con fines bélicos: “la única oportunidad que hoy nos queda de volver a la razón, de llegar a la renovación política y evitar la catástrofe, es tenerla siempre ante los ojos como una posibilidad, es más, como una probabilidad” (1956, p. 22).

La intuición fundamental que puede haber hecho a ambos, tanto a Heidegger como Jaspers<sup>5</sup>, referirse a la ciencia moderna con reparos, tiene que ver indudablemente con cómo se presentó ésta en la época. Pero el trasfondo desde el cual cada uno levanta sus críticas, es distinto. Frente a un hecho particular como el de la creación de la bomba atómica y sus usos, por ejemplo, Jaspers reacciona advirtiendo a la humanidad ante la necesidad de un cambio de actitud para evitar la catástrofe de la destrucción de la humanidad, y paradójicamente, a manos de ella misma. Heidegger, en cambio, dice: “Que la energía atómica sea usada pacíficamente o bélicamente movilizadas, que lo uno apoye y provoque lo otro, son cuestiones de segundo rango”, de segundo rango al menos para la filosofía, insistiendo en la necesidad de mantener a cada asunto bajo su correspondiente reflexión, sea la de la del ser del ente en su totalidad o la de la multiplicidad de los entes. “Pues ante todo –añade–, yendo más lejos, y retrocediendo aún más atrás, tenemos que preguntar: ¿Qué significa pues, eso de que una era de la historia mundial tenga el cuño de la energía atómica y de su puesta en libertad?” (1955, p. 201), lo cual la era atómica realizaría dominada y avasallada por la exigencia de la prevaencia del principio de la razón suficiente.

Jaspers no deja de estar lejos de ésta misma preocupación: “Los hombres no pueden seguir tomando la vida como una gran aventura que acabará irremediablemente con la muerte, acentuando así el atractivo de lo extraordinario, con su sed de poder y su dominio” (1956, p. 27), lo cual nos recuerda al poder que es dado al ser humano a través del principio de razón suficiente. Sin embargo, a pesar de que podamos encontrar algo en común, sus posturas se manifiestan de formas al parecer incompatibles.

---

<sup>5</sup> “Einstein fue quien convenció a Roosevelt de que se debía construir la bomba atómica, acuciado por el justo temor a Hitler y a los físicos alemanes que, posiblemente, estaban dispuestos a construirla ellos mismos (...). Entre la ingeniosidad de sus inventos técnicos, por un lado, y la carencia de pensamiento político por la otra, se abre un abismo” (1956, p. 20-1).

**BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA Y CITADA:**

1. ARISTÓTELES. *Metafísica*.
2. DELIUS ET AL. *Historia de la filosofía*.
3. HEIDEGGER, MARTIN. (1927) *Ser y tiempo*.  
(1935) *Introducción a la Metafísica*.  
(1955) *La proposición del fundamento*.
4. HERÁCLITO. *Fragmentos*.
5. JASPERS, K. (1950) *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*.  
(1956) *La bomba atómica y el futuro del hombre*.
6. LEIBNIZ. *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*.
7. PARMÉNIDES. *Poema del Ser*.

**BIBLIOGRAFÍA CITADA:**

1. PLATÓN. *Teeteto*.