

LA CRISTOLOGÍA DE KARL JASPERS¹

Autor: Harold A. Durfee²

Resumen de la traductora: El presente ensayo fue publicado en 1964, dos años después de la publicación del original en alemán de la obra de Karl Jaspers *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*³ (publicada en versión al español como *La fe filosófica ante la revelación*, Editorial Gredos, Madrid, 1968). Vale la pena notar que el autor no hace mención de esta obra en el texto ni en las notas finales de su ensayo, así como que la versión traducida al inglés por E. B. Ashton de la mencionada obra de Jaspers fue publicada por vez primera en 1967 bajo el título “Philosophical Faith and Revelation” (New York: Harper and Row; London: Collins). Según Durfee, la distinción que Jaspers desea establecer entre el mensaje de Pablo de Tarso y el mensaje de los Evangelios Sinópticos puede parecerle a muchos la firme continuación de un liberalismo anticuado, en tanto el pensamiento cristiano reciente ha sido más consciente de la continuidad de Pablo con las intenciones de Jesús, según los Sinópticos, de lo que Jaspers sugiere. Señala el autor que Jaspers describe su fe filosófica como estando situada entre la revelación y el ateísmo, pero que su cristología también indica que esta descripción es más ambigua de lo que el propio Jaspers sugiere, por lo que sería más acertado colocar a Jaspers entre la ortodoxia cristiana y el ateísmo. El autor afirma que la relación entre la revelación, la gracia y la auto-transformación del creyente requiere una elaboración más cuidadosa

¹La presente versión al español ha sido traducida por Gladys L. Portuondo del original en inglés, publicado en: Harold A. Durfee, “Karl Jaspers’ Christology”, *The Journal of Religion*, Vol. 44, No. 2 (Apr., 1964), pp. 133-148, The University of Chicago Press, en: <http://www.jstor.org/stable/1200282>

² El autor, Harold A. Durfee, recibió su educación en la Universidad de Vermont (Ph.B), en la Universidad de Yale (B.D.) y en la Universidad de Columbia (Ph. D.). Ha enseñado Filosofía en Park College y en American University, Washington, D.C., donde ha sido presidente del Departamento de Filosofía y Religión.

³ Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, R. Piper & Co., München. 1962.

por parte de la interpretación de Jaspers. Con seguridad, según estimamos, esta elaboración se desarrolló por Jaspers en la obra mencionada más arriba, *La fe filosófica ante la revelación*. No obstante, la valoración de la cristología de Jaspers en el presente ensayo según varias obras anteriores a la mencionada recoge momentos fundamentales de su pensamiento que continuaron perfilándose con posterioridad.

Palabras clave: Jaspers, Karl; Jesús de Nazareth; fe filosófica; fe revelada; teoría de las cifras; período axial; teísmo; filosofía cristiana de la historia; filosofía de la comunicación; teoría de la justificación; libertad; trascendencia.

KARL JASPERS' CHRISTOLOGY

Harold A. Durfee

Abstract by the translator: The present essay was published in 1964, two years after the publication of Karl Jaspers' original work "Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung" (R. Piper & Co., München, 1962). The author does not mention that work into the text and neither at the endnotes in his essay, and it is worth noting that the English version from the mentioned Jaspers' work was first published in 1967 with the title "Philosophical Faith and Revelation", translated by E. B. Ashton, New York (Harper and Row) and London (Collins). According to Durfee, the distinction which Jaspers wishes to draw between the message of Paul of Tarsus and the message of the Synoptic Gospels may seem to many a staunch continuation from an old-fashioned liberalism, while recent Christian thought has been more aware of Paul's continuity with the intentions of Jesus, according to the Synoptics, than that which Jaspers suggests. The author points out that Jaspers describes his philosophical faith as located between revelation and atheism, although his Christology also indicates that this description is more ambiguous than Jaspers himself suggests, and so it would be more accurate to place Jaspers between the Christian orthodoxy and atheism. The author asserts that the relationship between revelation, grace, and the believer's self-transformation requires Jaspers' interpretation to be more carefully elaborated. Surely, as we estimate, this elaboration was

developed by Jaspers at his work mentioned above. However, the evaluation on Jaspers' Christology in the present essay gathers fundamental moments of his thought, which continued to develop later.

Keywords: Jaspers, Karl; Jesus of Nazareth; Philosophical Faith; Revealed Faith; Theory of Ciphers; Axial Period; Theism; Christian Philosophy of History; Philosophy of Communication; Theory of Justification; Freedom; Transcendence.

Comentario de la traductora: Karl Jaspers no aceptó el postulado cristiano de la divinidad de Jesús. Para los cristianos esta condición puede conducir al rechazo de la filosofía de Jaspers en su totalidad. Sin embargo, el propio Jaspers subrayó la importancia trascendental de la tradición judeocristiana desde el punto de vista cultural y religioso y nunca pretendió que la filosofía pudiese sustituir la fe religiosa en ninguna de sus formas, subrayando que para el creyente la autenticidad de su fe religiosa está ligada a la autenticidad de su *Existenz*. Al mismo tiempo, Jaspers distinguió la fe religiosa de la fe filosófica -la cual interpreta siguiendo a Kant, si bien indica que ambos tipos de fe pueden coexistir de manera muy próxima en un mismo individuo. No obstante, Jaspers se excluye a sí mismo de esta condición, apelando a su posición respecto a la fe filosófica y a la trascendencia como una postura personal y no como una verdad impositiva, y dejando abierta la pregunta por los fundamentos existenciales de toda fe, filosófica o religiosa, y la posible discusión sobre su autenticidad y universalidad. La postura de Jaspers con respecto al problema de Dios es la del teísmo, compatible con la fe filosófica, al tiempo que rechaza en su "credo" filosófico su aceptación de toda fe revelada, incluyendo la fe en el Dios del Antiguo Testamento. Para Jaspers, Dios es siempre *Deus absconditus*, el Dios oculto que nunca se manifiesta directamente en la realidad del mundo, sino únicamente a través de cifras cuya validez depende siempre de su significación existencial. En este sentido, la *Existenz* constituye para Jaspers la instancia en cuyo ámbito se "interpreta" el significado de las cifras, por lo que también las realidades históricas se convierten en cifras por su significado existencial para el ser humano. Así mismo, Dios se presenta como el Dios de la razón para Jaspers, al cual Pablo de Tarso hizo referencia en *Hechos 17:22*. Por otra parte, en ningún caso Jaspers ha considerado la fe filosófica como la única fe válida, y menos aún con valor absoluto para todos en un sentido

racionalista. El carácter racional de la fe filosófica supone para Jaspers, al menos, el reconocimiento de la problematicidad de las condiciones históricas y existenciales de su significado y validez. Hasta aquí llega, podría afirmarse, el ámbito propio de la fe filosófica para cualquiera que no se satisfaga con ella, y por tanto para el creyente en la revelación. Sin embargo, este último caso, la fe filosófica podría aceptarse como un escalón en el proceso de apropiación parcial del mensaje bíblico, si puede afirmarse que mientras la fe filosófica es parcialmente suficiente para el conocimiento del Jesús histórico (en este estadio se mantiene Jaspers en su presentación del Jesús histórico a través de su obra "Los grandes filósofos", si bien Jaspers suprime toda referencia a la vida de Jesús como testimonio de la revelación), la historia salvífica no sólo remite a la vida del Jesús histórico según testimonios de su época, sino según las referencias proféticas a su venida en el Antiguo Testamento como contenidos de la fe revelada para la apropiación del mensaje de Jesús el Cristo como persona divina. La encarnación como cumplimiento de la promesa de Dios representa para el creyente la unidad de la realidad histórica (la vida de Jesús entendida como revelación del misterio salvífico) y de las profecías veterotestamentarias. Como lo indica Joseph Ratzinger: "Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón —una razón histórica— y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica"⁴. Resulta de interés la reflexión que sigue de Stephen A. Erickson: «Los griegos nos proporcionaron el dios de los filósofos. Los encuentros judeo-cristianos nos ofrecieron el dios de la religión. Estos dos dioses, divididos recurrente y problemáticamente, o amalgamados en uno a través de muchos siglos, han sido la verdadera sustancia y el aliento de vida de lo que los fundacionalistas han visto e incluso, en lo que han confiado, como refugio y, en muchos casos, como esperanza salvífica. Es aquí donde el misticismo ha de ser encontrado ante todo, al menos en Occidente. Si estos dos dioses, como los he denominado, han sido el destino metafísico-teológico del fundacionalismo, el

⁴ Véase: Joseph Ratzinger, "Jesús de Nazareth", p. 7, en <http://biblio3.url.edu.gt/SinParedes/08/Benedicto-XVI-Jesus.pdf> Así también véase: Antonio Jiménez Ortiz, "La teología fundamental frente al pensamiento de Karl Jaspers en la obra de Heinrich Fries", *Revista Estudios Eclesiásticos*, Vol. 65, Núm. 254 (1990): julio-septiembre, pp. 299-316.

misticismo ha sido pensado como uno de los modos de acceso centrales, aunque controvertidos, de la realidad metafísica». Y más adelante: «Dados los amplios reclamos, abrazados sinceramente y verdaderamente comprensivos, que la filosofía ha hecho respecto a sí misma como *capataz conceptual* (el subrayado es mío, G. P.) -a lo que Kant se refería en una carta a Henrietta Hertz como el deber racional de involucrarse en la metafísica de la metafísica-, es del todo fácil entender cómo la filosofía podría negar naturalmente un dominio, antes que confesar sus propias limitaciones respecto a este». (En: Stephen A. Erickson, "Intuition, Worlds, and Transcendence. The eroding Foundations of Spiritual Experience", en : *Existenz, An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts*, Vol. 12, No.2, Fall 2017 (la traducción es mía), en <https://www.existenz.us/volumes/Vol.12-2Erickson.pdf>

—*—

La intención de este ensayo es analizar la interpretación sobre Jesús brindada por uno de los principales filósofos existencialistas europeos, Karl Jaspers. Hay una diversidad de razones para dicho análisis y muchas perspectivas dentro de las cuales su interpretación se hace fructífera y de especial interés.

Jaspers es algo único entre los filósofos en cuanto filósofos al dedicar una atención considerable a la persona, al mensaje y a la significación de Jesús. La mayoría de los filósofos, con unas pocas excepciones como Nietzsche, evitan completamente todo intento de comentar acerca de esta figura tan discutida en la historia religiosa de la humanidad. Sin embargo, Jaspers dedica especial atención a numerosos líderes religiosos, incluyendo a Jesús, y a su importancia para la historia de la reflexión filosófica. En este punto su análisis puede tener especial relevancia para la controversia fe-razón en nuestros días.

Pero Jaspers ocupa también un lugar más bien único en el movimiento existencialista mismo. No sólo fue uno de los primeros líderes en este movimiento filosófico, sino que su reflexión ha mostrado una simpatía considerable por la perspectiva religiosa. Él se muestra en sus escritos como alguien atento a la relevancia de lo trascendente tanto en la filosofía como en la vida moderna. Su pensamiento mantiene una constante asociación con la tradición bíblica. Es más, dentro del movimiento existencialista él ha sido un filósofo protestante, muy distinto del filósofo católico-romano, Marcel; del filósofo no creyente, Sartre, o de un filósofo que evitó la discusión teológica, como lo hizo Heidegger. Por el contrario, Jaspers ha mantenido un diálogo constante con el cristianismo y con la teología cristiana, sin dejar de ser filósofo. Esto se hizo especialmente evidente en su discusión con Bultmann¹. ¿Qué tendría que decir entonces este filósofo sobre Jesús?

Esta preocupación respecto al pensamiento religioso se evidencia además por su serio interés tanto en Kierkegaard, como en Nietzsche. Él interpreta a ambos pensadores como principales voceros del siglo diecinueve, y su filosofía se ha desarrollado a la luz de estas “excepciones”. En vista del interés directo respecto a Jesús de parte tanto de Kierkegaard como de Nietzsche, independientemente de sus diferencias, difícilmente Jaspers podría haber evitado tratar directamente el problema de la interpretación cristológica.

Jaspers también ha hablado como una especie de kantiano. En vista del uso constante de la filosofía de Kant por los pensadores cristianos durante el pasado siglo y de la fuerte influencia kantiana en la teología protestante contemporánea, puede resultar especialmente interesante ver qué tendrá que decir un filósofo kantiano sobre la actividad de Jesúsⁱⁱ, como un protestante preocupado por la razón práctica y el orden moral.

Con una gran parte de sus escritos disponible en traducciones, es posible que él pueda tener una influencia creciente en los ámbitos del pensamiento religioso. Si es así, muchos aspectos de su posición filosófica se harán crecientemente relevantes y por lo tanto conformarán perspectivas diversas dentro de las cuales se podrá interpretar su análisis sobre Jesús. Al mismo tiempo que Jaspers ha sido insistente acerca de la presencia de lo trascendente, ha sido igualmente insistente en que este podría conocerse o ser aprehendido sólo en cifras, ninguna de las cuales es suficiente para abarcar lo trascendente. El kantismo de dicha posición resulta obvio, pero la sugerencia de que estamos confinados a las cifras también tiene, como veremos, su propia significación para la cristología de su posición.

Adicionalmente, Jaspers desarrolla un análisis de lo que él llama “fe filosófica”, la cual él coloca entre la revelación y el ateísmo. Esta es la fe por la cual el filósofo y el hombre ilustrado vivirán. Es obvio decir que dicha fe filosófica ha de desempeñar un papel crucial en su reacción respecto a la persona de Jesús.

Además, no se debe olvidar que Jaspers empezó su carrera como psicólogo profesional y que había recibido la educación correspondiente en ciencias exactas. Él entonces habla al hombre moderno como alguien que conoce la ciencia desde dentro, pero que pese a todo encuentra que la actividad científica necesita ser complementada por la “fe filosófica”. Sus intereses científicos no lo conducen a abandonar el ámbito del mito, sino que más bien complementan su énfasis en el papel central del mito y de la cifra. Luego, desde la perspectiva de la relación de la ciencia y la religión, la interpretación de Jesús por parte de Jaspers asume una relevancia adicional.

Finalmente, el concepto de trascendencia de Jaspers lo conduce a brindar atención especial a la apertura del hombre en el mundo y, especialmente, a su apertura a la comunicación. Esto brinda a Jaspers la oportunidad de hablar como el filósofo de la comunicación y la tolerancia, y también lo conduce a

sentirse especialmente molesto por las pretensiones de exclusividad respecto a la verdad. Tales pretensiones pondrían fin a la conversación y la comunicación. Una vez más, la relevancia del tema de la comunicación asume significación especial para la cristología.

Desde estas múltiples y diversas perspectivas, por consiguiente, sugeriría que el pensamiento de Jaspers es de especial interés cuando él dirige su enfoque a la interpretación sobre Jesús. Si bien es cierto que cada pensador serio tiene su propia interpretación de la deidad, puede ser igualmente cierto que muchos tienen su propia interpretación de la persona y la obra de Jesús. No estoy seguro de que “cristología” sea la palabra apropiada para dichas interpretaciones. Con seguridad, esta no será la cristología como ha sido frecuentemente presentada en los credos y en el debate teológico. No voy a preocuparme por analizar la teología de Jaspers como un todo, porque esa es una tarea mucho más extensa. Pero estoy interesado en ver qué hace él de la figura histórica de Jesús, tanto en cuanto a la historia como en cuanto a la significación personal, y esto especialmente a la luz de los diversos marcos filosóficos delineados más arriba.

Las enseñanzas de Jesús y la historia de la filosofía

El análisis cristológico de Jaspers no está recogido en ningún tratado, sino que referencias dispersas a través de sus obras ofrecen evidencia de que una cristología bastante clara está presente y más o menos explícita en sus numerosos escritos. La discusión de la vida de Jesús por parte de Jaspers es breve y más bien rutinaria. No obstante, él señala especialmente la ambigüedad en la concepción que Jesús tiene de sí mismo. Él sugiere que aparentemente Jesús no llega a ninguna conclusión firme respecto a este asunto y que mucho de lo que hemos preservado en relación a su supuesta conciencia mesiánica es el resultado de la influencia de la formulación dogmática posterior. Jaspers parece enfatizar una falta de claridad en la “autoconciencia” de Jesús, junto a su comprometida dedicación y obediencia a Dios.

Al discutir el mensaje de Jesús, Jaspers subraya el papel del Reino de Dios y nota el fuerte elemento escatológico en la presentación del Reino por parte de Jesús. El Reino de Dios es algo “enteramente diferente” de la historia. Jaspers se apoya fuertemente en la “ética interina” de Schweitzer y en la

interpretación de Martin Dibelius. No pretendo sugerir que sus comentarios históricos en este punto sean únicos, sino que más bien son un énfasis que él adopta de la erudición bíblica actual. Él también enfatiza la intención de Jesús de concentrarse en el ser interior del hombre. “Él exige lo que no se puede querer, sino que es la fuente de todo querer”ⁱⁱⁱ.

Jaspers sugiere que la exigencia de Jesús de amar a nuestro enemigo es una característica distintiva del Nuevo Testamento y que no es típica del Viejo Testamento. Sin embargo, para Jaspers, Jesús es el último de los profetas hebreos, con un énfasis radical en la devoción a Dios y la subordinación de todas las cosas del mundo a lo divino^{iv}.

De vez en cuando Jaspers también señala la distinción entre Jesús y el cristianismo, o entre el mensaje de Jesús y el mensaje de la iglesia que existe históricamente. Para Jaspers, el mensaje de Jesús fue distorsionado desde San Pablo, y desde entonces la comunidad cristiana ha descuidado con frecuencia el mensaje central a favor del desarrollo del dogma. Con frecuencia Jaspers identifica su propia interpretación del mensaje bíblico con los Evangelios Sinópticos y se disocia a veces específicamente de San Pablo. Jesús no se opone a la Ley del Viejo Testamento como lo hace San Pablo, según Jaspers. La creación de Cristo fue obra de Pablo y de la iglesia primitiva. La fe de Jesús y de los Sinópticos no es, como se propone en credos y dogmas, la fe de la iglesia que existe históricamente^v. Jaspers también distingue su confianza relativa a los Sinópticos del “gnosticismo” del Evangelio de Juan^{vi}.

Jaspers considera a Jesús, junto a Sócrates, Buda y Confucio, como uno de los “individuos paradigmáticos” que ejercen gran influencia no meramente sobre la historia de la cultura, sino más específicamente sobre la historia de la filosofía. Aunque no hay una prueba racional que establezca a estas figuras como mercedoras del poder que han ejercido sobre la historia de la humanidad, su influencia obviamente es todavía, pese a ello, muy grande y difícilmente se puede evitar sentirse afectado por su realidad. “Estos hombres establecen normas por sus actitudes, acciones, experiencia del ser y sus imperativos. Al ahondar en el corazón de sus propios problemas, los filósofos posteriores han mirado hacia estos pensadores. Cada uno en su esfera, todos ellos han ejercido una enorme influencia en la filosofía posterior”^{vii}. Aunque Jaspers se refiere a estos cuatro en conjunto, lo que dice se aplica igualmente a Jesús. Por lo tanto, él propone que estos hombres, incluyendo a Jesús, no son

aquellos que tienen visiones y éxtasis, sino que más bien “indican lo que ha de hacerse” y de este modo rompen con lo acostumbrado y crean nuevas posibilidades^{viii}.

Jaspers señala cómo ellos llaman a una transformación interna. Estos hombres no son filósofos en el sentido clásico. Pero la filosofía bien puede recibir, y ha recibido frecuentemente, no sólo inspiración de sus enseñanzas, sino de su misma realidad. Por consiguiente, ellos “se convierten en modelos” para la humanidad, impactando a esta y a la filosofía. Cada uno de estos hombres, incluyendo a Jesús, es una vía para experimentar la situación y la tarea humana. En consecuencia, cada uno “cumplió las potencialidades humanas últimas”^{ix}. Ellos encarnaron la existencia en lo extremo, y en esto ellos son esenciales para la filosofía y para el estímulo de la reflexión filosófica. Ellos, como nosotros, fueron hombres que enfrentaron los extremos de la vida, por lo que nos encontramos junto a ellos en la confrontación de la situación humana.

Aunque los cuatro tienen mucho en común, Jaspers no trata de trazar algún denominador religioso común a todos ellos. Más bien él desea reconocer su unicidad y sus diferencias y permitirle a cada uno realizar su propia contribución a la cultura y a la filosofía. “Ellos no pueden ser ensamblados para formar un solo hombre que podría viajar por todos sus caminos de una vez”^x. Estos hombres no han de ser imitados, sino que más bien son caminos para iluminar nuestra propia existencia y nuestro pensamiento. La relación de estos cuatro es claramente señalada cuando Jaspers escribe, “Esquemáticamente, podemos decir que Sócrates, en el mundo, sigue el camino del pensamiento, de la razón humana; este es el camino que distingue al hombre, su potencialidad característica. Buda se esfuerza por anular el mundo por la extinción de la voluntad de existir. Confucio aspira a construir un mundo. Jesús es la crisis del mundo”^{xi}.

Jesús y la filosofía de la historia

A pesar de la propuesta de que Jesús es la crisis del mundo, esta no conduce a Jaspers a considerar que él es el centro de la historia, como lo ha considerado la filosofía cristiana de la historia. Más bien Jaspers desarrolla una filosofía de la historia en la que el centro de la historia o “periodo axial”,

como él lo llama, ocurre mucho antes que la vida y la época de Jesús. Jaspers observa que la filosofía occidental de la historia se “fundó en la fe cristiana”, pero que su propia filosofía de la historia reinterpreta el centro del proceso histórico.

En el desarrollo de su filosofía de la historia Jaspers intenta distinguir claramente entre los elementos de fe y los temas de información empírica. Esta filosofía teísta de la historia se desarrolla a partir de la fe de que el hombre tiene un solo origen y una sola meta, ambos desconocidos, si bien pueden ser sugeridos sólo mediante cifras y símbolos. El hombre, creado por Dios, se mueve a través de la caída y entonces, a través del conocimiento y la actividad temporal, hacia “la lucidez de lo manifiesto conscientemente”. La meta es la comprensión amorosa y la comunión de los espíritus^{xiii}. Es dentro de dicha fe que los datos empíricos han de interpretarse^{xiii}.

El problema de la filosofía cristiana de la historia, con Cristo como centro de la historia, es que esta es válida solamente para los cristianos creyentes. Por tanto, esta no es la fe de la humanidad, sino sólo la fe de un grupo un tanto exclusivo de creyentes. Además, dicha interpretación cristiana de la historia ha fracasado con frecuencia al tratar de establecer una cuidadosa conexión entre su fe y los datos empíricos de la historia. Cualquier centro de la historia, si alguno fuese propuesto, no debe ser un elemento de fe sino más bien un descubrimiento empírico. Entonces este podría aceptarse por todos, incluyendo a los creyentes cristianos. “El eje estaría situado en un punto de la historia que da nacimiento a todo lo cual, desde entonces, el hombre ha sido capaz de ser, el punto más abrumadoramente fructífero en la formación de la humanidad”^{xiv}.

Jaspers descubre dicho “periodo axial” no en el Jesús histórico, sino en el periodo alrededor del 500 a.C., o entre el 800 a.C. y el 200 a.C. Esta es la línea divisoria principal en la historia de la raza humana. Este es el periodo de Confucio, Buda, Zaratustra, los profetas hebreos, Homero, Platón y otros espíritus principales de la cultura humana. Los eventos más significativos ocurrieron en este “periodo axial”. Jaspers caracteriza su contribución de muchas maneras. El hombre “se hace consciente del Ser como un todo”, “experimenta el terror del mundo y su propia impotencia”, “experimenta lo absoluto en las profundidades del yo y en la lucidez de la trascendencia” y “la razón y la personalidad se revelan por vez primera”^{xv}.

Este periodo axial siguió a lo que Jaspers se refiere como “la era mítica” y el periodo axial como un periodo más racional produjo serios conflictos entre lo mítico y lo racional. El desenvolvimiento de este periodo crucial también involucró la lucha por “la trascendencia del Dios uno”, así como interpretaciones éticas más serias de la religión. La filosofía aparece y el hombre entonces llega a sí mismo “dentro del Ser”, superando de este modo la dicotomía y la dualidad sujeto-objeto. Mientras las causas del periodo axial pueden seguir siendo desconocidas y su ocurrencia puede parecer milagrosa o providencial, su significado está todavía sujeto a interpretación. Hacer de este periodo el centro de la historia humana es “ganar posesión de algo *común a toda la humanidad*, más allá de todas las diferencias de credo”^{xvi}. Él presenta, por lo tanto, una tesis referente a la unidad de la historia abierta a la comunicación y a la comunión con todos los humanos, independientemente de su “fe”. Esta tesis también sirve como un “*reto a la comunicación sin límites*”, en vista del hecho de que esta es una unidad común para toda la humanidad^{xvii}.

Resulta obvio que la propuesta lleva a dialogar a Jaspers con la filosofía cristiana clásica de la historia, y él está bien consciente del diálogo. Jaspers propone que la filosofía cristiana de la historia permanece intacta como proclamación de fe de la comunidad cristiana. Pero mientras que dicha convicción, referente a Jesús como el centro de la historia, puede ser una convicción vinculante para los creyentes, no puede ser una orientación vinculante para todos los hombres. La humanidad misma está unida en apertura y comunicación en la experiencia del periodo axial. Pero la humanidad no puede unirse a través de la revelación. Como ser humano, es posible encontrar la importancia experiencial y la centralidad del periodo axial. Sólo como receptor de la revelación puede el ser humano recibir la unidad de la comunidad cristiana.

Jaspers propone entonces una especie de relación dialéctica entre la perspectiva y la contribución del periodo axial y la perspectiva y las contribuciones de los líderes espirituales posteriores. En esta conexión él plantea la cuestión de las normas de forma bastante directa y en este respecto ilustra algo de la ambigüedad relativa a su cristología. Pregunta si el periodo axial ha de aceptarse como norma o “vara de medir” para las creaciones y desenvolvimientos espirituales que lo sucedieron. No hay duda sobre la presencia de los logros espirituales posteriores e incluso de su tremenda visión y contribución.

Pero la cuestión es si estos logros han de medirse por los logros del periodo axial y, de modo más importante, si en dicha comparación los logros posteriores parecerán siempre débiles e inadecuados.

Jaspers trata de hablar con cuidado respecto a dichos temas comparativos y normativos. Existe poca duda sobre la contribución única de los movimientos posteriores, y ningún intento de interpretarlos como meras repeticiones del periodo axial tendrá éxito. Pero incluso después de la apreciación más sincera de la creatividad de los espíritus posteriores, se encontrará todavía la necesidad de regresar a la creatividad del periodo axial para “volver a ganar su salud”. Al hablar con claridad de Jesús, específicamente en comparación con Jeremías como un miembro del periodo axial, él señala la contribución de Jesús, que nunca antes fue alcanzada, como “una profundidad del alma, especialmente en el caso de la ‘excepción’”. Pero él no proporciona más detalles, y al continuar tratando la relación dialéctica entre la creatividad de las figuras posteriores y la necesidad de regresar al periodo axial para encontrar lo importante del asunto, elige ilustrar por medio de la referencia a la relación de Agustín con la filosofía griega. Pero no interpretemos a Jaspers como si pusiera demasiadas expectativas en el periodo axial como norma, porque esto también sería desertar de su kantismo y de su teoría de la trascendencia. “En ningún lugar de la tierra podemos encontrar la verdad final, la auténtica salvación. El periodo axial terminó también en fracaso. La historia continuó.”^{xviii}

Pero para Occidente, el retorno desde el centro cristiano al periodo axial apenas ocurrió. Aunque hubo alguna reconsideración de la contribución griega y algún retorno a los profetas hebreos, esta reconsideración del periodo creativo central de la historia siguió siendo fragmentaria. Por consiguiente, un gran abismo se estableció entre el mundo de la antigüedad y el mundo que encontró su centro en el eje cristiano. Este abismo fue parcialmente salvado por el desarrollo del mundo moderno desde el Renacimiento y la Reforma, en los cuales hubo un reconocimiento creciente del verdadero “eje de la historia mundial”^{xix}. Por lo tanto, Jaspers intenta sustituir la interpretación de la historia enraizada en la comunidad de la fe cristiana, que de este modo pierde la comunión con la mayoría de la humanidad, con una interpretación de la historia enraizada en la experiencia de la humanidad como un todo, la cual preserva de esta manera el centro mismo de la comunicación entre todos los hombres.

Hasta ahora nos hemos ocupado de la interpretación por parte de Jaspers de la vida y el mensaje de Jesús y también de su interpretación acerca del centro de la historia, que coloca a Jesús en el periodo post-axial. Pero ¿qué hay de la unidad de la historia y qué de Jesús como “excepción, y qué de este Uno único, en vista de la bien conocida exigencia de Jaspers respecto a la apertura y la comunicación?

Jesús y la comunicación

Cercana al centro de la filosofía de Karl Jaspers se encuentra la tesis de la apertura, la comunicación y la tolerancia. Si lo trascendente sobrepasa todo nuestro conocimiento y no puede ser aprehendido; si la verdad trasciende todo conocimiento, todos nuestros símbolos y categorías, entonces, con seguridad, ninguna posición tiene autoridad para identificarse como la verdad y establecer pretensiones de exclusividad. Aunque dichas pretensiones se han presentado con frecuencia en la historia, quien reconoce el verdadero significado de lo trascendente reconocerá su inadecuación. Obviamente, este es un aspecto adicional del kantismo y del teísmo de Jaspers. Este kantismo y este teísmo son los que han hecho a Jaspers el filósofo continental del espíritu abierto de la filosofía socrática. Pero también es este último aspecto del pensamiento de Jaspers el que lo ha llevado al diálogo con la comunidad cristiana y con sus frecuentes afirmaciones de exclusividad respecto a la persona de Jesús.

Los profetas hebreos, como figuras del “periodo axial”, llevaron a una transformación radical del espíritu del hombre primitivo. Ellos liberaron al hombre de la “magia y la trascendencia de los objetos”. Sobre este fundamento el pensamiento cristiano adoptó “la trascendencia más extrema”, pero “encadenó esta realización al mundo de la inmanencia, y por lo tanto provocó la perpetua inquietud involucrada en la tarea de darle al mundo una conformación cristiana”^{xx}.

Especialmente en Occidente, una cualidad dinámica de inquietud ha sido adoptada por las “excepciones”, creando nuevos desenvolvimientos y en consecuencia, abriéndose camino a través de las formas universales establecidas. “El Occidente proporciona espacio a la excepción para moverse”^{xxi}. Pero el Occidente desarrolló también otro extremo, por su “*pretensión de verdad*

exclusiva”, desarrollada en las religiones bíblicas. Esta pretensión rigurosa es una característica única que atraviesa la historia de la cultura religiosa occidental.

Jaspers reconoce que hay una variedad de religiones bíblicas y tendencias, que resultan de extraer el pensamiento y la inspiración de uno de los orígenes bíblicos. Por consiguiente, esta pretensión de exclusividad fue compensada por la tendencia a la pluralización de las religiones bíblicas, así como por la tensión entre la iglesia y el estado. La literatura bíblica está llena de “polaridades” cuando se aborda como totalidad. No sólo hay muchas propuestas, sino también sus opuestos en el contenido total de esta literatura. Podemos tener la necesidad de que la verdad se aborde a través de dichas polaridades, pero seguramente no hay razón para convertir a uno de los polos en la totalidad de la verdad, aunque esto se hace a menudo. Estas pretensiones de exclusividad, que aparecen en formas variadas, condujeron a las religiones al conflicto, y esta rivalidad albergó no sólo el fanatismo, sino también el cuestionamiento inevitable de dichas pretensiones.

Está en el corazón mismo de la filosofía de Jaspers como existencialista el que la verdad histórica y temporal, por el hecho mismo de que es histórica, no pueda ser universalmente válida para toda la humanidad. Las figuras históricas de gran poder espiritual pueden ser dignas de ser seguidas, pero no se debe hacer de ellas más de lo que es filosóficamente significativo y posible. Como figuras históricas, hombres como Jesús tienen sus limitaciones. Absolutizar tal persona con afirmaciones de poseer una relación exclusiva con lo trascendente es “despojar su imagen de toda humanidad natural”^{xxii}. Entonces esta persona pierde las mismas cualidades que hacen históricos a los seres humanos históricos^{xxiii}. Esto no significa retractarse de su contribución espiritual única y creativa, sino significa que reconocer su creatividad y unicidad no requiere negar su humanidad.

Una de las manifestaciones principales de dichas afirmaciones se encuentra en los intentos de la filosofía de la historia. Especialmente aquí, dichas afirmaciones conducen a los escritores a proponer una unidad de la historia que se apoya en la revelación, o que incluso discernida racionalmente distorsiona la pluralidad de los fenómenos históricos. Tales afirmaciones se desmoronan como clave de la unidad de la historia, porque si fuesen válidas, entonces cada evento o persona histórica sería meramente el mediador para esta

unidad, y meramente un paso en el tiempo hacia el significado trascendente. “No es por sí mismo”, sino que meramente sirve como mediador^{xxiv}. Pero la relación original con la Deidad, que cada hombre tiene en su propio nombre, y la “infinitud de lo comprensivo”, desmienten dicho estatus mediador para los acontecimientos. Además, si dichas personas y acontecimientos no fuesen más que mediadores de la unidad de la historia, entonces muchas personas y acontecimientos de gran magnitud serían apartados como de poca importancia y significado en el proceso histórico, porque ellos no tendrían ninguna relación íntima con la unidad y serían incidentales para el significado de la historia.

Debería señalarse también que introducir dicha unidad en la filosofía de la historia es interpretar el proceso histórico como un sistema cerrado donde la dirección inicial y el fin son conocidos del todo. Pero la historia no está tan cerrada, y el origen y el fin no son tan claros.

Tal interpretación no puede sino conducir a una filosofía de la historia radicalmente diferente. En la sección anterior ya señalamos el rechazo de Jaspers respecto a la filosofía cristiana de la historia. Ahora es evidente por qué su teoría de la apertura y su rechazo a las pretensiones de exclusividad condujeron al desarrollo de una filosofía de la historia que rechaza la exclusividad de Jesús como el centro y el significado de la historia^{xxv}. Los símbolos de la unidad pueden ofrecer dirección por un momento, pero no pueden aceptarse como una verdad última.

También hemos señalado la posición de Jaspers dentro del marco de la religión bíblica, pero este es un territorio muy amplio según como él lo interpreta. No es, con seguridad, una interpretación cristiana, o siquiera hebrea, de la literatura bíblica. Esta interpretación permite también a Jaspers suprimir toda pretensión de exclusividad incluso en la interpretación de esta literatura. La religión bíblica “abarca todas las fes cristianas así como las judías y aquellas que creen sin una iglesia, e incluso de alguna forma aquellas que abjuran expresamente de toda fe. La religión bíblica por lo tanto se convierte en un todo abarcador, llegando a través de milenios desde Abraham a nuestros días, pero nadie tiene derecho a reclamarla para su propia posesión”^{xxvi}.

Resulta claro que, para Jaspers, Jesús no está en el centro de la religión bíblica. Él es solamente una parte del cristianismo, y una parte que fue cambiada en algo que él nunca se propuso. En adición a haber sido tomado como

modelo para la humanidad, él fue “transformado de Jesús en Cristo...de una realidad humana en un objeto de fe”^{xxvii}. Cuando sus discípulos empezaron a creer en él, así como en su mensaje, él se convirtió en el Mesías y después de eso su humanidad fue desatendida. Esto significó la destrucción de la verdad que se había evidenciado en la persona de Jesús y la transformación de esta verdad en el mito del “Dios-hombre”^{xxviii}. Pero es este mito el que ha fomentado las pretensiones de exclusividad y el que debe descartarse a fin de volver a capturar la verdad que se hizo evidente en la persona. La fe cristiana, cuando se interpreta y se desarrolla apropiadamente, eliminará dichas pretensiones de exclusividad. Esto no será el fin del cristianismo, porque la fe en la verdad, como se evidencia en la persona de Jesús, todavía sería una fuerza motivadora. Jaspers no trata de describir o de analizar la naturaleza de un cristianismo tan depurado del “estigma de exclusividad”, pero él indica que esto es necesario si este ha de retornar a su verdadero origen. Una cuestión principal de nuestra época, cuando tantos han renunciado a la creencia en “Cristo” como camino exclusivo o único de lo trascendente, es si se puede o no restaurar el cristianismo a su verdadero origen y transformar la fe en Cristo en sus dimensiones válidas de apertura a lo trascendente^{xxix}. “Tenemos que abandonar la religión de Cristo” a fin de recapturar la oportunidad de la comunicación y la comunión humana^{xxx}. La religión de Cristo tomó la teoría de la salvación del Deutero-Isaías y la atribuyó a Jesús, creando por tanto una exclusividad que es la muerte de la comunicación humana^{xxxi}.

Jaspers reconoce que tales pretensiones ponen en peligro el debate con el creyente, sólo porque las pretensiones en sí mismas pueden detener el diálogo y la comunicación. Él muestra una gran preocupación sobre este asunto debido a una variedad de razones. De una parte, mientras las pretensiones de exclusividad parecen interponerse en el camino del diálogo genuino, ellas no deberían estorbar la discusión abierta entre los seres humanos. Pero más allá de esto, la sugerencia de Bultmann y de otros parecería proponer que para el cristiano la idea de Dios sin “Cristo”, según se entiende en la religión de la exclusividad, sería “locura”. Pero obviamente Jaspers desea sostener precisamente esto. Lo trascendente, que es central en su postura, le proporciona el teísmo, pero la pretensión exclusivista tiene que ser abandonada. Por consiguiente, él mantendrá por encima de todo a Dios sin “Cristo”, y la posibilidad de tal posición se encuentra ahora en riesgo en el intento de mantener un

diálogo con aquellos que sostienen las pretensiones exclusivistas. Finalmente, dichas pretensiones le parecen a Jaspers un ataque contra el mismo espíritu de la filosofía según él lo aprendió de maestros clásicos tales como Platón y Kant. Él teme que aquellos que tienen tales pretensiones fracasen obviamente en comprender qué es realmente el espíritu filosófico o la “fe filosófica”, y aquellos que entienden lo que involucra la filosofía tienen que rechazar necesariamente con vigor dichas pretensiones cristológicas^{xxxii}. Por tanto, este debate sobre la exclusividad y la comunicación y el papel de Jesús en cada una de ellas parecería estar, para Jaspers, en el centro del diálogo y de la posibilidad de diálogo entre la “fe filosófica” y la fe cristiana en la revelación. Aunque dichas pretensiones deben ser abandonadas, como ya se ha sugerido, esto no elimina para Jaspers una interpretación seria de las enseñanzas, la persona y la contribución de Jesús -la excepción y la crisis del mundo. Tenemos que volvernos ahora a esta contribución positiva.

Jesús como Cifra de la Trascendencia

Mucho encuentra Jaspers en la persona, la obra y el mensaje de Jesús, lo que él considera de la mayor relevancia para nuestro mundo y para su filosofía de lo abarcador. La contribución de Jesús es descrita en una variedad de formas que enfatizan la historicidad y la finitud del hombre, la libertad del yo y el autodespertar del individuo, la inevitabilidad del sufrimiento y la simbolización de lo trascendente.

Ya hemos señalado la insistencia de Jaspers en que Jesús se encuentra dentro de la tradición profética y por tanto cumple la misión de esta. Aunque como judío respetó las tradiciones judías, él las subordinó de forma radical a la voluntad de Dios. Su vida estuvo “iluminada por la deidad”^{xxxiii}. Una de las primeras cosas que dice sobre la contribución de Jesús involucra su percepción de lo trascendente. Lo trascendente es iluminado como el “fundamento de todas las cosas”, que condiciona a todo lo demás pero sin estar sujeto a condición alguna. Por consiguiente, si bien Jesús está “en el mundo, él trasciende el mundo”^{xxxiv}. Con esta percepción, el hombre no puede ser cautivo del mundo. Esta postura de parte de Jesús de “ser independiente del mundo” no lo hace despreocupado, porque constantemente él está involucrado en el mundo. Él estuvo “abierto al mundo”, pero su lealtad a lo abarcador mantuvo

el mundo en su lugar. Él no fue uno para quien el mundo ocupó el lugar de Dios. No estuvo dedicado a los “absolutos finitos” o tentado a pensar que trozos del conocimiento mundano igualaban al conocimiento total.

Sin embargo, Jaspers insiste en que Jesús no se mantuvo meramente independiente del mundo, sino que su orientación hacia lo trascendente también “pone absolutamente todo en el mundo en cuestión”^{xxxv}. Al respecto Jesús desarrolló un tema de forma radical que en el pensamiento del Viejo Testamento era sólo una semilla. Había aquí una radicalidad que no se encontraba en la literatura del Viejo Testamento. “Toda la realidad mundana es desprovista de su fundamento, absoluta y definitivamente”^{xxxvi}. Los órdenes mundanos colapsan en la falta de sentido ante esta orientación radical que Jaspers ve en Jesús. En este cuestionamiento radical del mundo Jesús es, con seguridad, una cifra de lo abarcador.

Ha de señalarse también que “la esencia de su fe es la libertad”^{xxxvii}. Esta fue la libertad de Jesús y la libertad abierta a otros que se dirigirán así a lo trascendente. La tentación de hacer del mundo más de lo que merecía “se destrozó contra la libertad de su fe en Dios”^{xxxviii}. Él estaba libre de los órdenes de este mundo.

Dicha libertad también abre un amplio espacio para la frustración, la desesperación y el sufrimiento en el mundo. La frustración ha de esperarse y el sufrimiento no será evitado, pero la orientación hacia lo abarcador proporciona esperanza a aquellos que sufren adversidad. Morir a manos de los poderes de este mundo, en sufrimiento, persecución, abuso, degradación, eso es lo que conviene al creyente^{xxxix}. Jesús ofrece la única esperanza disponible para aquellos a quienes los órdenes de este mundo han negado la esperanza. Él muestra que la potencialidad humana está bajo la peor de las condiciones. Según los estándares del mundo esta esperanza es imposible, pero esta es la única esperanza real que se tiene. Jesús “apunta a un lugar donde un hogar se abre al hombre en cada modo del fracaso”^{xl}. Dicho fundamento de esperanza sólo puede señalarse indirectamente. No es lo que los órdenes del mundo sugerirían y es contradictorio a lo que la razón sugeriría. “Él parece poner a prueba lo que es locura en el mundo para su posible verdad”. Esta es la unicidad de la iluminación en Jesús y esta es la libertad del hombre que vive en la trascendencia de lo abarcador.

Jaspers está bien consciente del carácter escatológico del mensaje de Jesús. Aun cuando el final de la historia no llegó como se había anticipado, esto aún exige a cada uno una decisión esencial respecto a lo trascendente. “Jesús recuerda a los hombres su situación extrema”^{xli}.

Jaspers enfatiza también el papel del sufrimiento en la vida de Jesús como un aspecto de su carácter único. El sufrimiento no es meramente intenso y enfrentado de lleno; en dicho sufrimiento todos los fundamentos de su ser con excepción de lo trascendente se destruyen. Él no se resigna a sufrir o a soportar pacientemente, sino que vive sobre el único fundamento del cual puede venir ayuda. Por lo tanto, Jaspers contrasta el papel del sufrimiento en el espíritu de Jesús con la “dignidad” de la ética estoica y la apatía del estoicismo^{xlii}. Dicha dignidad fracasa “o se congela en la indiferencia”. Consecuentemente, Jaspers ve la realidad de Jesús en el coraje y en el “cumplimiento de su misión divina de decir la verdad, de ser la verdad”^{xliii}. Jaspers también contrasta el papel del sufrimiento en el mensaje de Jesús con el lugar de la tragedia en el pensamiento griego. Este es lo opuesto al “principio trágico griego” porque la “religión bíblica se encuentra fuera o más allá del sentido de lo trágico”^{xliv}. En este sentido Jaspers puede hablar de la cruz donde la “realidad fundamental de lo eterno está encarnada en el tiempo”^{xlv}. Es en el símbolo de la cruz que la autenticidad de la vida en la relación con lo abarcador es revelada y la imposibilidad de la confianza en el mundo se hace clara. Así, la cruz se coloca junto a la idea de Dios como el símbolo central de la religión bíblica, donde se ofrece la respuesta a la pregunta por la muerte y donde dicha muerte se toma como la voluntad de Dios. Es a través de dicha visión que Jesús vive como individuo histórico y paradigmático. Su limitación más seria es que con un mundo tan sujeto a cuestionamiento, queda poco lugar para “construir en el mundo”^{xlvi}.

A la naturaleza de la libertad en la cristología de Jaspers se le da una mayor dirección interna de la que hemos señalado hasta ahora. La persona que vive en la fe como lo hizo Jesús, despierta a sí misma y es “dada a sí misma por Dios”, exigiendo entonces una nueva apreciación y entendimiento de la realidad^{xlvii}. El hombre debe someterse a un “re-nacimiento”. “El hombre tiene la “nobleza de nacimiento creada por Dios”, que ha de recibir o renovar en su libertad. Esta es la concepción bíblica del “Cristo en mí” que ha de ser cumplida en la libertad de uno mismo^{xlviii}. El espíritu de Cristo, entonces, es

una comunión con esta naturaleza del hombre en relación a la cual han de tomarse decisiones fundamentales. Esta es “la realidad de lo divino en el hombre”^{xlix}. Pero con seguridad esta puede cumplirse por aquellos que no mantienen las pretensiones de exclusividad que hemos discutido anteriormente. Esta es la decisión con la que somos confrontados a través de la persona de Jesús como cifra de lo trascendente. Este énfasis sobre la libertad que se hace consciente de sí misma lo toma Jaspers como un aspecto central de su filosofía. La libertad no vive a partir de sí misma, sino que según llega a entenderse encuentra de modo creciente que su ser mismo apunta a su fundamento en lo abarcador. Aquí el existencialismo de Jaspers se destaca cada vez más y en esto hay una seria oposición a la interpretación de la libertad en Sartre^l.

A fin de no ser mal interpretado, Jaspers se esfuerza en distinguir dicho análisis de la libertad y del “Cristo en mí” de la doctrina protestante clásica de la justificación por la fe. Jaspers rechazará con vigor dicha posición. La libertad que se hace consciente y por tanto dedicada a la trascendencia no es tener fe en Jesús como encarnación única de lo trascendente en el tiempo. Ni dicha fe se debe a la acción de algún agente externo tal como la gracia de Dios. Interpretar las cosas de este modo significa abandonar todo el sentido de lo trascendente, y la historicidad del hombre y las potencialidades de la existencia que Jaspers considera cruciales en el análisis de la situación humana. La doctrina de la justificación por la fe es la compañía natural de una filosofía que encuentra que la situación natural humana no tiene esperanza y por tanto confía en la fe en la “historia redentora”. Esta no es sino otra declaración de la doctrina de la exclusividad, y no es el centro de la religión bíblica, aunque algunos lo consideren así. Más bien, la religión bíblica sabe del “Cristo en mí” del que hemos hablado ya. El hombre, con la ayuda de Dios, puede ser responsable del cumplimiento de su propia libertad^{li}. La decisión de encontrar el sí-mismo es posible sin Cristo y aparte de toda la teoría de una historia redentora, la cual ha sido clásica en el pensamiento protestante occidental. Aquellos que no reciben la gracia y para quienes la historia redentora nada significa, aún pueden, a partir de su propia libertad, ver en el sufrimiento del Jesús histórico una cifra de lo trascendente sin estar movidos a creer en él, sino movidos hacia lo abarcador a ejercer su libertad. La decisión solicitada en la teoría de la justificación por la fe es una adición teológica y no una parte del mensaje de Jesús. La decisión que él pidió fue la decisión ante Dios

y respecto a Dios. Ninguna gracia y ninguna creencia puede cancelar la culpa propia. Uno tiene que responder por esta^{lii}. A pesar de que gran parte de la doctrina de la justificación se ha asociado históricamente a Pablo, hemos visto que se puede llegar a sí mismo sin la gracia e independientemente de Cristo. Por consiguiente, hemos llegado a una filosofía y a una visión que es válida y “filosóficamente convincente”, aun cuando las perspectivas de Pablo en referencia a esto pueden haber sido muy útiles.

Este análisis conduce también a Jaspers a preocuparse del problema de la subjetividad y la objetividad en la autoconciencia de la libertad. Ha habido una intención constante de interpretar la ocurrencia de la revelación en formas exclusivistas. Pero la revelación propiamente entendida no es una ocurrencia singular, única y objetiva, en la que las personas tienen que creer para estar seguras. En lo abarcador, el sujeto y el objeto son inseparables, por lo que la ocurrencia de la revelación tiene la forma de un círculo. “Decimos que o bien esa revelación es el proceso de hacerse revelado al sujeto, el cual concibe la revelación en sí misma como algo objetivo; o que la razón, en el movimiento de la razón, sujeta su revelación a la prueba de la racionalidad”^{liiii}. Esto es lo que ocurre cuando el yo despierta a sí mismo. Pero dicha circularidad no es crítica de la posición, porque la circularidad es “la forma fundamental de toda conciencia”. La pregunta crucial es en cuanto a la profundidad y adecuación de los círculos propuestos. La lógica no puede resolver el debate entre los círculos. La afirmación de la cifra de la trascendencia en oposición a la cifra de la justificación por la fe es la apertura y no exclusividad de una y el fallo en reconocer la historicidad de Jesús de parte de la otra. Por lo tanto, aunque la revelación histórica y objetiva no es una característica de la fe del hombre abierto y comunicativo, esto no sugiere un debilitamiento de la vitalidad de la fe. El hombre en cuanto hombre, y el filósofo en cuanto filósofo, están, o pueden estar en una relación directa con lo trascendente y ninguna relación a través del Cristo histórico es necesaria. Para aquellos a quienes él habla esto puede ayudar, pero lo trascendente está disponible aparte de tales hechos. En consecuencia, la objetividad de una revelación única en esta encarnación histórica particular es denegada en nombre de la libertad humana y de la trascendencia de lo divino. Jesús como la única encarnación histórica, por quien somos justificados, no exige una decisión, sino que Jesús exige que el hombre “sea dado a sí mismo”, y con seguridad esta es una decisión crucial para

todos^{liv}. Así, Dios habla a través de muchos hombres, si uno sólo escucha, y no exclusivamente a través de un hombre, aunque seguramente hay aquellos individuos paradigmáticos quienes “expresan lo que no hay forma apropiada de decir”^{lv}. Pero afirmar la pretensión de exclusividad es confundir el reclamo de universalidad con la historicidad y la cifra de la trascendencia con la ocurrencia de un evento histórico^{lvi}.

Todo esto sugiere una cuidadosa relación entre Jesús, la doctrina de la justificación por la fe y la filosofía. Dichas pretensiones de exclusividad son imposibles para la filosofía o la “fe filosófica”, que cuestiona, que sujeta el mundo a cuestionamiento y que está abierta a aquello que abarca toda la historia. Tales pretensiones son precisamente lo opuesto a la fe filosófica y en consecuencia, Jaspers obligaría a decidir entre la fe filosófica y la doctrina de la justificación o cualquier otra pretensión exclusiva de revelación.

Pero la fe filosófica no se opone a Jesús o a su fe. Ella ve en la fe de Jesús la “misma tranquila determinación que busca el filósofo, y la misma incertidumbre respecto a la voluntad de Dios que experimenta el filósofo”^{lvii}. Jesús es aquel que llama a confiar en el mundo en cuestión y por tanto ha sido “crucial en determinar el curso de la filosofía”. El pensamiento filosófico no puede darnos contenidos de fe, pero puede mantener nuestras mentes abiertas a la fe. Este puede ser un lugar cuya posición se encuentra entre el escepticismo y la exclusividad. Esta es la posición de quien reconoce las cifras de lo trascendente -como cifras. Como lo ha expuesto el profesor Ricoeur, “el Dios-hombre es la antítesis de la cifra”^{lviii}. Pero esto está lejos de la afirmación de que Jesús no es una cifra única de lo trascendente.

Conclusión

Ahora que el análisis de la cristología de Jaspers está completo, unos pocos comentarios concluyentes sobre sus propuestas pueden estar en orden.

La distinción que él desea dibujar entre el mensaje de Pablo y el mensaje de los Evangelios Sinópticos puede parecerle a muchos una firme continuación de un liberalismo anticuado. El pensamiento cristiano reciente ha sido mucho más consciente de la continuidad de Pablo con las intenciones de Jesús de lo que Jaspers sugiere. De hecho, el interés de la totalidad de su postura más liberal en materia de religión puede resultar algo sorprendente, porque el

pensamiento cristiano reciente considera tan asociado al existencialismo religioso con la neo-ortodoxia de nuestros días, que encontrar un filósofo del existencialismo religioso que es mucho más liberal que los teólogos existenciales del siglo veinte puede no ser lo esperado. Si esta propuesta hubiera venido de los existencialistas no teístas, esta no habría sido una sorpresa, pero encontrar este énfasis en el existencialismo teísta no resulta típico en el pensamiento religioso del siglo veinte. Pero Jaspers es consciente de esta distinción y se considera a sí mismo más liberal. Él es más un racionalista liberal de lo que uno espera que usualmente sea un filósofo existencial, y esto con intención. Levi ya ha señalado la continuidad de Jaspers con la filosofía racionalista del siglo dieciocho y su cristología brinda más evidencia en esta dirección^{lix}.

Jaspers describe frecuentemente su fe filosófica en tanto situada entre la revelación y el ateísmo, y hay algo que decir en este punto a favor de su interpretación. Pero su cristología indica también que este punto de vista es un poco más ambiguo de lo que él sugiere. Porque parecería que todas las interpretaciones significativas de la revelación no son denegadas, y que en un sentido muy real Jaspers tiene su propia teoría de la revelación. Hay un sentido significativo en el cual, para Jaspers, Jesús es una revelación de lo abarcador. Al intentar disociarse de ciertas teorías que él atribuye al cristianismo ortodoxo, Jaspers se pone con demasiada facilidad en contra de la teoría de la revelación. Sería muy acertado colocarlo entre la ortodoxia (como él la interpreta) y el ateísmo. De hecho, sería muy útil que Jaspers ampliara su propia teoría de la revelación y la gracia, lo cual seguramente se hace evidente en la “libertad que despierta a sí misma”. Lo trascendente no es completamente inactivo en este proceso, y esto no es un pelagianismo riguroso aun cuando hay simpatía en esta dirección. La interrelación entre la autotransformación, la gracia y la revelación en la propia posición de Jaspers requiere aún una elaboración cuidadosa. Sólo entonces será aclarada su propia teoría de la revelación.

Jaspers hace comentarios interesantes sobre la transformación de los órdenes naturales por los individuos paradigmáticos. Pero también esto necesita de mucha mayor claridad. De algún modo, aquellos que son excepcionales transforman el orden natural, pero la extensión en la cual este se transforma o cambia sigue siendo mayormente ambigua. Obviamente, este es un tema

central tanto en la filosofía tomista de la religión como en la protestante. Pero es de importancia principal para entender la relación de la cristología de Jaspers con su fe filosófica. La fe filosófica es una fe en la razón humana, así como una fe en lo trascendente. Si es el caso que Jesús como la crisis del mundo transforma el orden natural, entonces habrá con seguridad un impacto sobre la razón, por lo cual uno continúa con la fe filosófica como filósofo. Esta no parece ser la razón natural que no es tocada por la “excepción”, pero tampoco está claro a qué transformación del orden natural de la razón se sometió cuando fue iluminada por esta cifra de la trascendencia. Un interés más preciso sobre el problema cristológico y su relación con la razón natural sería de la mayor utilidad.

Con seguridad, toda la filosofía de Jaspers, incluyendo su cristología, es una de las exposiciones más recientes del humanismo cristiano, y por tanto no resulta sorprendente encontrar tensión entre esta y muchas teorías tradicionales de la encarnación. Pero también es cierto que los filósofos existenciales han tenido un profundo sentido de lo histórico que no será destronado pronto. De este modo, hay un reto que se presenta al pensamiento protestante clásico, y especialmente a su teoría de la encarnación. Ahora el problema es encontrar una forma de declarar la teoría clásica, si esto es posible, con la debida consideración a la historicidad y a los límites de los personajes históricos, y conservar todavía la intención de las formulaciones clásicas. Jaspers encuentra que a fin de conservar lo histórico y sus límites es necesario negar la afirmación clásica de la encarnación. Esta fue, justamente, por supuesto, la paradoja sobre la que Kierkegaard insistió que debía mantenerse como paradoja. Claramente, este tema aún no está resuelto. Pero hay un tema adicional de la mayor seriedad desarrollado en la cristología de Jaspers. Hemos señalado con frecuencia las formas en las cuales él incluye a Jesús como expresión central de la libertad y la dedicación adecuadas del hombre racional e ilustrado. Parecería que la significación de Jesús ha sido acomodada e incluida ahora en el centro de la filosofía de Jaspers, lo que exactamente es lo que origina el problema. Se ha sugerido antes, especialmente en relación con Heidegger, que la filosofía continental ha abarcado ahora la teología, por lo que el círculo de la teología y el círculo de la filosofía se hacen uno. Si este fuera el caso, entonces la cuestión de la auto-identidad y la independencia de la teología con seguridad está en riesgo. La inclusión, por parte de Jaspers, de la

significación de Jesús como cifra central de lo trascendente dentro de su análisis del hombre y de la libertad humana brinda una evidencia adicional de esta tendencia de la filosofía continental como filosofía dirigida a abarcar los significados teológicos^{ix}.

Parece haber poca duda de que Jaspers ha declarado una posición con mayor acomodo al mundo no cristiano de lo que ha sido costumbre en los círculos protestantes. Si una filosofía trascendental ha de atraer al mundo no cristiano o a los no cristianos en el mundo llamado cristiano, Jaspers ha hecho claramente un noble esfuerzo. Esto es especialmente relevante, justo cuando Occidente y la civilización histórica cristiana se encuentran en una relación más directa que nunca antes con cultos no cristianos.

Consecuentemente, era mayormente adecuado para Jaspers enfocarse en la relación de tolerancia y convicción no sólo en su cristología, sino a través de su fe filosófica. Sea que su propuesta de conciliación de las dos resulte o no satisfactoria, al menos él se ha centrado en el tema apropiado con el intento más serio, enraizado y con base en el espíritu mismo de la búsqueda filosófica en el pensamiento occidental. Jaspers ha intentado seriamente restablecer el espíritu socrático en la filosofía moderna. Este propósito y tema resulta merecedor de consideración atenta y seria, porque, sobre todo, el hombre occidental, bien como demócrata, o bien más específicamente como cristiano, tiene ante sí como nunca antes la cuestión de cómo ser tolerante y abierto en comunicación y todavía con convicción, persuasivo y fiel. En referencia a este asunto, la cristología de Jaspers es muy sugerente. El filósofo de la religión del siglo veinte que hablará del mayor dilema del hombre moderno necesitará seguramente tener claridad en cuanto al estatus de las cifras de lo abarcador y a cómo ellas funcionan. La cristología de Jaspers es la presentación de dicha cifra central que personifica en una misma cifra el espíritu de lealtad y dedicación y el espíritu de apertura y tolerancia.

Notas

ⁱ K. Jaspers y R. Bultmann, *Myth and Christianity* (New York: Farrar, Strauss & Co., 1958).

ii “Me considero a mí mismo un protestante, soy un miembro de la iglesia, y como protestante disfruto la libertad de cerciorarme de mi fe, la fe sobre la base de la cual me gusta pensar que vivo, sin mediadores, en relación directa con la trascendencia, guiado por la Biblia y por Kant” (*Ibíd.*, p. 78).

iii K. Jaspers, *The Great Philosophers* (New York: Hartcourt, Brace & World, 1962), p. 77.

iv P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York: Tudor Publishing Co., 1957), p. 768.

v Jaspers, *op. cit.*, pp. 79,91,227.

vi “El Cristo espiritualizado del Evangelio según San Juan, aunque noble y cautivador como un héroe de cuentos de hadas, nos parece mucho menos significativo que la figura viviente de Jesús en los Sinópticos” (Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 21)

vii Jaspers, *op. cit.*, pp. 99-100.

viii *Ibíd.*

ix *Ibíd.*, p. 105.

x *Ibíd.*

xi *Ibíd.*, p. 103.

xii K. Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953), p. IV.

xiii Esto no tiene la intención de ser una interpretación completa de la filosofía de la historia de Jaspers, sino que considera este tema sólo en la extensión en que se relaciona con su cristología.

xiv *The Origin and Goal of History*, p. 1.

xv *Ibíd.*, pp. 2, 4.

xvi *Ibíd.*, p. 19.

xvii *Ibíd.* Como hemos señalado, esta demanda de apertura, comunicación y tolerancia es una de las características centrales de la filosofía de Jaspers. Esto lo conduce a oponerse a todas las pretensiones de exclusividad y por lo tanto a un serio conflicto con la mayor parte de la teología cristiana. La importancia de esto para la significación de Jesús será tratada de modo más amplio en la presentación de este ensayo.

xviii *Ibíd.*, p. 20.

xix *Ibíd.*, p. 60.

xx *Ibíd.*, p. 75.

xxi *Ibíd.*, p. 64.

xxii K. Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 93.

xxiii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 100.

xxiv K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, p. 259.

xxv *Ibíd.*

xxvi K. Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 93.

xxvii *Ibíd.*

xxviii Schilpp, *op. cit.*, p. 400.

xxix K. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1949), pp. 95-96.

xxx El Profesor Ricoeur observa que el rigor excepcional con el que Jaspers realiza su ataque a la exclusividad es mucho más áspero que su ataque a varios sistemas filosóficos con pretensiones semejantes, y que es un ataque al mismo centro de la doctrina de la revelación (véase Schilpp, *op. cit.*, p. 623).

-
- xxxi K. Jaspers, *op. cit.*, p. 105.
 xxxii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 110-111.
 xxxiii Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 88.
 xxxiv *Ibid.*
 xxxv *Ibid.*, p. 89.
 xxxvi *Ibid.*
 xxxvii *Ibid.*, p. 88.
 xxxviii *Ibid.*
 xxxix *Ibid.*, p. 89.
 xl *Ibid.*
 xli *Ibid.*, p. 90.
 xlii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 84.
 xliii Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 90.
 xliv Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, p. 40.
 xlv Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 91.
 xlvi *Ibid.*, p. 103.
 xlvi *Ibid.*, p. 88.
 xlviii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 50-51.
 xlix Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, p. 105.
 l Schilpp, *op. cit.*, p. 780.
 li Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, pp. 50-51, 73, 75.
 lii Schilpp, *op. cit.*, p. 780.
 liii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 46.
 liv *Ibid.*, pp. 77-78.
 lv Jaspers, *The Great Philosophers*, p. 100.
 lvi Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 101. Véase también K. Jaspers, *Truth and Symbol* (New York: Twayne Publishers, 1959), pp. 76-77.
 lvii Jaspers y Bultmann, *op. cit.*, p. 82.
 lviii Schilpp, *op. cit.*, p. 624.
 lix A. W. Levi, "The Meaning of Existentialism for Contemporary International Relations", *Ethics*, LXXII (1962), 248.
 lx Véase especialmente una cita en la rrevisión de un libro en *Theology Today*, XIX (1962), 440.