

FE Y RAZÓN. REENCUENTRO CON ISAAC E ISMAEL

Alan M. Olson*

Resumen

El ensayo comienza con una referencia a la bien conocida historia bíblica de Ismael e Isaac a fin de proporcionar un contexto bíblico o subtexto, como puede ser el caso, para el título del libro de Jaspers *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*² y para la cuestión básica que el mismo resalta, esto es, “¿pueden encontrarse las dos clases de fe (es decir, la filosófica y la teológica)?” El ensayo concluye, con Jaspers, que el diálogo constructivo es improbable si no imposible, debido a que el discurso teológico en las tradiciones monoteístas del Medio Oriente se encuentra bajo el control de la falacia genética y de la persistente confusión de verdades que se apoya en hechos y valores declarados por los cuales podrían ser sostenidos los argumentos axiológicos, aunque no usualmente debido al temor de relativizar la pretensión de verdad. El ensayo concluye sugiriendo que un paso hacia la tolerancia a través del reconocimiento del valor intrínseco del pluralismo es el único camino filosófico y teológico que puede comprometer en un diálogo constructivo.

* **Alan M. Olson**, Ph.D. Profesor de Religión en la Universidad de Boston. Presidente de la Sociedad Karl Jaspers de Norteamérica. Editor de la Revista Existenz. Director Ejecutivo de la Revista Paideia. Principales libros publicados: *Transcendence and Hermeneutics: An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers* (1979). *Transcendence and the Sacred* (1981). *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology* (1992). *Heidegger&Jaspers* (Editor) (1994). *Educating for Democracy: Paideia in an Age of Uncertainty* (2004). *Pure Existentialism: A Fictional Voyage with Abbie Hoffman and Jerry Rubin* (2007).

Traducción por Gladys L. Portuondo Pajón (gladysleandra13@hotmail.com), en mayo-junio 2008, del original en inglés en: Existenz, Vol. 1, Nos. 1-2, Fall 2006.

(Versión en inglés en: <http://www.bu.edu/paideia/existenz/volumes/Vol.1Olson.html#top>).

Fecha de recepción de este artículo: 02/07/2008

Fecha de aceptación: 05/08/2008

Palabras clave: revelación, fe filosófica, falacia genética, sustitución, verdad, valor.

FAITH AND REASON. ISAAC AND ISHMAEL REVISITED

Abstract

The essay begins with a retelling of the well-known Bible story of Ishmael and Isaac in order to provide a biblical context, or subtext, as the case may be, for the title of Jaspers' book, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, and the basic question he raises, namely, "can the two faiths (viz., philosophy and theology) meet?" The essay concludes, with Jaspers, that constructive dialogue unlikely if not impossible because theological discourse in the monotheistic traditions of the Middle East is controlled by the genetic fallacy and the persistent confusion of truths based on alleged facts and values for which axiological arguments should be made but usually are not because of the fear of relativizing truth-claims. The essay concludes by suggesting that a move towards toleration through the acknowledgement of value-pluralism is the only way philosophy and theology can engage in constructive dialogue.

Key words: revelation, philosophical faith, genetic fallacy, supercessionism, truth, value.

[1] El así denominado *primer evento histórico* en la Biblia es, según se ha dicho, la "llamada de Abraham" y la promesa de Dios de revelar por medio de él "una gran nación"³. El problema con la promesa de Dios a Abraham, por supuesto, es que éste no tiene hijos; su esposa Sarah es estéril y ambos son viejos (quizás están en sus últimos 70 o en sus tempranos 80, de acuerdo a la cronología del Génesis) cuando él inicialmente se da cuenta de su extraordinario destino a través de la bizarra serie de teofanías que ocurren entre su llamada y la obligación o compromiso de Isaac⁴.

[2] Abraham padece una profunda depresión a continuación de su conversación con el Señor⁵, creyendo, o queriendo creer en la promesa, pero preguntándose cómo ésta podría ser colmada⁶. Sarah, sin duda, también sufre depresión debido a la depresión de Abraham, por cuanto ella tiene que tratar con su frecuente lamento de que "uno de sus esclavos" puede heredar su patrimonio debido a su condición de no tener hijos, por la cual ella es responsable⁷ (Génesis, 15:3).

También parece que Sarah pensó inicialmente que su esposo se engañaba y se burlaba ante la idea de tener un hijo en la más extrema ancianidad. Como sea el caso, ella ciertamente debió haber tenido grandes temores por su incapacidad para generar algún heredero para su esposo⁸. De modo correspondiente y estrictamente mediante el cálculo racional, Sarah proporciona su joven esclava egipcia, Hagar, a Abraham para ver si su depresión, y quizás la de ella misma, podría ser aliviada mediante la procreación de un hijo⁹. Y como en los más célebres casos recientes de Storm Thurmond y Saul Bellow, Abraham se convierte en padre, no sólo debido a la extrema juventud de Hagar, sino también debido a Sarah quien, trece años después del nacimiento de Ismael, concibe y da a luz a Isaac, estando ambos en sus 90¹⁰.

[3] Para los propósitos de este ensayo, reconocida la vejez de Abraham, Ismael e Isaac son llamados respectivamente el “hijo de la razón” y el “hijo de la fe”¹¹. Ismael es el resultado del cálculo racional de Sarah, o podría decirse de la “astucia de la razón”, mientras que el nacimiento de Isaac es totalmente el resultado de la fe y de la “voluntad de creer” cuando Sarah, “con la ayuda del Señor” y contra todo accidente razonable, se hace fértil en sus 90 y exitosamente entrega un hijo varón¹².

[4] En correspondencia, mis comentarios estarán bajo dos condiciones: primero, coloco *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962)¹³, de Jaspers, dentro de una perspectiva histórica a fin de abordar la cuestión básica que él resalta en la sección final de su obra, cuyo planteamiento es “¿pueden las dos clases de fe encontrarse?”; esto es, ¿son conmensurables o inconmensurables lo que Jaspers llama “fe filosófica” y “fe religiosa”? En segundo término, discuto la falacia genética y su prominencia en el discurso teológico de las tradiciones teístas occidentales a fin de argumentar que el problema de la fe y la razón no puede ser superado cuando las tradiciones monoteístas del Oriente Medio (Judaísmo, Cristianismo e Islam) son dogmáticamente sostenidas y rígidamente observadas.

[5] Jaspers, por supuesto, sostiene una opinión similar, pero argumenta que la *Anfechtung*¹⁴ (la paradoja absoluta de Lutero y Kierkegaard)¹⁵, mutuamente compartida por los creyentes filosóficos y los religiosos, de algún modo proporciona los medios de trascender las diferencias. Argumento que la *falacia genética*, cuando no es reconocida por aquellos que se adhieren a la autoridad de la revelación sobrenatural, convierte el diálogo entre el creyente y el no creyente en una imposibilidad virtual. De otro lado, cuando los creyentes vienen

a reconocer la diferencia entre “hechos” y “valores” y también la validez de la distinción entre el “es” y el “debe”, como en David Hume, entonces el diálogo es posible. Más adelante sugiero que la distinción hecho valor no debe ser vista como una dicotomía sino como una distinción necesaria para el discurso pragmático y el diálogo, como Hilary Putnam y otros han argumentado¹⁶. Apartándonos de lo intelectual, esto es, de lo “secular”, la conversión que recuerda la diferencia entre hechos y valores me hace chocar con que la clase de diálogo constructivo y la comunicación intercultural entre lo que Jaspers llama “fe filosófica” y “fe religiosa”, según él considera, resultan altamente problemáticos, si no completamente imposibles¹⁷.

[6] Fe filosófica y Revelación

Por cuanto la publicación original de PGO se acerca a sus cincuenta años, resulta adecuado retomar el contexto filosófico y teológico dentro del cual apareció inicialmente este libro. Los mediados del siglo XX corresponden a la época del apogeo del positivismo lógico, la filosofía analítica y la filosofía del lenguaje –movimientos que prestaron poca atención y, en correspondencia con esto, menospreciaron los asuntos religiosos, como evidenció la famosa expresión de Anthony Flew, “No hay filosofía al Este de Suez que sea digna de consideración”. Por el lado teológico hubo los influyentes movimientos conocidos como la teología y la filosofía neo-reformistas, neo-ortodoxas y neo-tomistas –todas las cuales fueron intentos de salvamento, en varias formas, de la fe religiosa tradicional ante las embestidas del positivismo, el modernismo, el liberalismo y el relativismo¹⁸. La fenomenología existencial y la hermenéutica serían llamadas a ocupar el terreno situado entre estas polaridades dogmáticas a través del despliegue de variados procedimientos diseñados para poner entre paréntesis o suspender las manifiestas dicotomías sujeto-objeto y hechos-valores, a fin de revelar qué podría sostenerse como el fundamento más originario para una comprensión holística del significado de la experiencia religiosa.

[7] Jaspers fue un pensador situado en esta mediación, y su polémica teológica y hermenéutica más prolongada fue con Rudolf Bultmann, referida a *Die Frage der Entmythologisierung*¹⁹ (1954)²⁰ –una polémica que terminó en silencio, no diferente del más temprano y famoso debate entre Karl Barth y Emil Brunner referente a *Natur und Gnade*²¹ (1934)²². En el marco de este asunto, la crítica de Jaspers a Bultmann fue similar a la crítica de Hegel a Schleiermacher, es decir,

se proponía rescatar las pretensiones de verdad del cristianismo de la reducción al subjetivismo. Pero curiosamente, la posición de Jaspers respecto a Bultmann tiene más parentesco con Schleiermacher que con Hegel, dada su adhesión a lo que se podría llamar una cuasi-romántica “remitologización” del lenguaje cifrado de la revelación, a fin de recuperar, o al menos de revalorizar la verdad de las exigencias religiosas. Ciertamente, la ambigüedad de la posición de Jaspers consiste, por una parte, en un ataque empedernido a las pretensiones de verdad de la teología dogmática (sea católica o protestante) y, por otra, en promover el vago e indeterminado “lenguaje de las cifras” como la única solución posible al problema de interpretación. En cualquier caso, la posición no negociable de Jaspers respecto al proyecto de la *Entmythologisierung* es, en el sentido más amplio, la razón principal por la cual Bultmann abandona la conversación sin ninguna esperanza²³. Quizás, un poco sacudido por este intercambio, Jaspers continuó para clarificar su posición, tomando en consideración la “verdad” de las cifras en los años 60, especialmente en PGO y en su última obra, *Chiffren der Transzendenz*²⁴.

[8] Mientras algunos teólogos, incluyendo a Fritz Buri y Harold Oliver, defienden a Jaspers en términos de una “teología de la Existenz” y de “pensar la fe”, la posición de Jaspers sigue siendo confusa al considerar la naturaleza de la verdad y la pretensión de verdad²⁵. De este modo, el asunto permanece como si esta ambigüedad que recorre la filosofía de Jaspers pudiera ser clarificada por medio de sus comentarios finales sobre religión. ¿Es posible determinar en una forma sistemática la “verdad” de las cifras –especialmente de las cifras de la Trascendencia como ultimidad? Christopher Thornhill, por ejemplo, ha identificado recientemente una “mudanza” (o *Umwendung*²⁶, un término usado por el propio Jaspers en PGO)²⁷ en los escritos sociales y políticos de Jaspers –mudanza que consiste en un distanciamiento de lo que él identifica como una lectura metafísica de Kant considerando la naturaleza del yo en el Jaspers temprano, hacia un rechazo de esta postura-, o al menos hacia una lectura “menos” metafísica de Kant en sus últimos escritos. Así, podríamos preguntar si resulta ventajoso seguir la ruta de Thornhill, la cual impone un contraste sistemático entre el temprano y el último Jaspers, especialmente en materia de epistemología, a fin de clarificar su posición respecto a la naturaleza de la verdad²⁸.

[9] Como advierte Thornhill, el Jaspers temprano, lo mismo que Heidegger, se oponía vigorosamente al neokantismo, especialmente a las “legítimas”

definiciones neokantianas del yo²⁹. En su lugar, él optó por lo que podría ser expresado como una comprensión más mística del yo en tanto *mögliche Existenz*³⁰, si bien modera su posición en sus últimos escritos sociales y políticos. Esta modificación es mucho menos clara, según puedo argumentar, en la filosofía de la religión de Jaspers, en la que tal modificación podría asegurar el completo abandono de la metafísica. En otras palabras, Jaspers podría haberse orientado hacia una lectura de Kant “menos metafísica” en su antropología filosófica y en su filosofía social y política, aunque mantiene una interpretación esencial de las cifras de la Trascendencia a través de toda su obra. Además, su requerimiento acerca del “fundamento abarcador” dentro del cual las cifras aparecen y son leídas conserva la procedencia, y en cierto sentido la respuesta respecto a la *Anfechtung*, respetando la verdad última de la Trascendencia en los últimos escritos³¹. Debido a esto es posible, por así decir, que la reserva de Jaspers respecto a la metafísica en materia religiosa y espiritual proporciona una importante clave acerca de por qué, como Thornhill cuestiona, Jaspers no desarrolla su filosofía social y política y su filosofía de la comunicación con toda la precisión y rigor como para estar a tono con el discurso de sus contemporáneos³².

[10] Esta ambigüedad y el poco menos que completo “giro” o *Umwendung* en el desenvolvimiento de Jaspers ha sido recientemente notado en la discusión europea en torno a la filosofía social y política de Jaspers, Arendt y “la cuestión de la culpa alemana”. Por ejemplo, Andrew Schapp argumenta que la dedicación de Jaspers a la *mögliche Existenz* o a lo que Charles Taylor ha bautizado como “la ética de la autenticidad”, es precisamente lo que cuenta para su rechazo de la separación hecha por Arendt entre lo público y lo privado –al inferir que Jaspers, como cristiano alemán, no podría separar básicamente esas esferas debido a razones culturales, políticas y religiosas³³. Hannah Arendt, como judía alemana expatriada y emigrada a los Estados Unidos, y tal vez también debido a la influencia de Heidegger, consideró necesario hacer una distinción radical entre lo público y lo privado a fin de lograr alguna clase de conclusión respecto a los catastróficos eventos de la Segunda Guerra Mundial. Pero Jaspers, de acuerdo a Schapp, confunde la cuestión de la “reconciliación restaurativa” (modelada a partir de la dialéctica cristiana de “la culpa y el perdón”) y la cuestión legal de “la responsabilidad y la reparación”. Esto, según él sugiere, es una de las razones por las que *Die Schuldfrage* (1946)³⁴ se hizo básicamente insatisfactoria para muchos alemanes nacionales y judíos sobrevivientes como una respuesta adecuada a la cuestión de la culpa alemana:

[11] “El perjuicio del concepto de purificación de Jaspers y de la concepción de la ‘reconciliación restaurativa’ es éste: más que orientar a los ciudadanos a entrar dentro de un diálogo político de apertura, a través del cual significados compartidos pueden ser creados, la política de la autenticidad, en su lugar, perjudica la materialización de las identidades sobre la base de la culpa o la inocencia y por ello apoya una retirada hacia el yo más que el compromiso político con los otros. El particularismo introducido por la culpa en la esfera pública es, en su mejor sentido, lo mismo que dirigirse hacia una forma de chovinismo invertido semejante al filosemitismo, más que la creación de significados compartidos entre diversos iguales”³⁵.

[12] El análisis de Schapp, por supuesto, se encuentra en gran medida identificado con las particularidades de la discusión contemporánea, y uno debe recordar que Jaspers escribió *Die Schuldfrage* a mediados de los años 40 y PGO en los tempranos 60. Éstas fueron décadas extremadamente precarias y durante este período los escritos del Jaspers maduro fueron una respuesta llena de coraje a las incertidumbres políticas y culturales de la época, especialmente en tanto éstas apuntaban hacia el futuro indeterminado de la naciente Bundesrepublik. Uno se percata de esta urgencia en la obra de Jaspers en los comienzos de 1958 con la publicación de *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen: Politisches Bewusstsein unserer Zeit*³⁶, en 1958—la cual, en 1962, con el muro de Berlín y el inicio oficial de la Guerra Fría, estaba en su quinta edición³⁷. El libro sobre la bomba atómica fue seguido inmediatamente por una importante monografía sobre *Freiheit und Wiedervereinigung* (1960) o *Libertad y Reunificación*, incluyendo también *Hoffnung und Sorge: Schriften zur Deutschen Politik* (1965)³⁸, seguido por otro importante libro, *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsache-Gefahren-Chancen* (1966)³⁹. En suma, prácticamente todos los escritos de Jaspers durante la última década de su vida fueron políticos—la posible excepción hizo su aparición póstuma con *Chiffren der Transzendenz* (1970), aún cuando esta monografía puede ser también leída políticamente como la elaboración y clarificación más acabada de la sección sobre las cifras en PGO⁴⁰.

[13] La falacia genética y las tradiciones abrahámicas

Los respectivos problemas de la verdad y de la pretensión de verdad se mantienen sin solución en la filosofía de la religión de Jaspers debido a la necesidad de encarar, más adecuadamente de lo que él hace, la diferencia

entre la pretensión de verdad y la pretensión de validez. En esa dirección, es necesario decidir un acuerdo con la falacia genética en las religiones de revelación. Por ejemplo, en un ensayo escrito precisamente antes de PFR, titulado “Las religiones no cristianas”⁴¹, Jaspers especula sobre cómo se podría superar el “dualismo de la hostilidad moral” como un rasgo inherente de la conciencia cristiana. Este dualismo sobreviene, de acuerdo a Jaspers, debido a las “pretensiones monopolistas” del cristianismo, de una parte y del “afecto amoroso por cualquier rostro humano”, por la otra. Estas “pretensiones monopolistas”, sean católicas o protestantes, están apoyadas sobre aserciones cognitivas en consideración a la autoridad de la revelación, sea la autoridad exclusiva instituida en “Una Santa [Romana] Iglesia Católica y Apostólica” y su magisterio, o la adherencia protestante a la *sola scriptura* y a la autoridad de la Biblia. Así, el “afecto amoroso” del precepto deuteronomico “ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, tu alma, tu mente y tu fuerza y ama a tu prójimo como a ti mismo”, que se encuentra en el Sermón de la Montaña y en la ética de Jesús de Nazareth, es entendido, de acuerdo a Jaspers, como una garantía para “salvar a todos los hijos de Dios” a través de la actividad misionera, basada en la verdad alegada de la asamblea y en hacer lo necesario para establecer la hegemonía universal del Cristianismo.

[14] Jaspers argumenta correctamente que tales nociones dualistas son incompatibles con lo que él llama “idea de la verdad” y con la obvia necesidad de desarrollar una comprensión más crítica de la verdad y de la pretensión de verdad especialmente dentro del ámbito de la religión, si es que también sostenemos los valores de la comunicación y la tolerancia en el mundo moderno. Como Jaspers lo expone:

[15] “Ahora es posible para nosotros ver que una diferencia fundamental de la mayor importancia descansa en la idea de verdad en sí misma. La verdad que es tanto universalmente válida e idéntica para cada uno —es el tipo de verdad científica, la cual es siempre relativa, o en todo caso, verdadera sólo para ciertos objetos y bajo ciertas condiciones establecidas por medio de, y referidas a, ciertos métodos; o bien ella es una verdad absoluta, por la cual el creyente vive y se realiza a sí mismo, pero al precio de que sus declaraciones, en tanto credos de fe racionalmente comunicables, no son universalmente válidas para todos los hombres. La verdad absoluta es histórica porque nosotros como posible *Existenz* somos históricos. La manifestación de estas historicidades en las narraciones registradas y en otras exteriorizaciones está infinitamente cumplida sólo por

el hombre que vive en ellas, ya que aquí lo eterno se hace presente, única e irremplazablemente presente, en el tiempo. Para quien solamente entiende, la manifestación permanece como mera posibilidad y por ello históricamente relativa. Si no estamos claros en nuestras mentes acerca de tal distinción en la idea de verdad, podríamos precipitarnos, bien en las vacías abstracciones sin fondo, o bien en el fanatismo monopolista⁷⁴².

[16] La noción de que sólo la verdad existencial es absoluta considerando las verdades científicas como meramente relativas es problemática, así como la formulación tanto de una, como de otra de las alternativas: “abstracciones vacías y sin fondo” y “fanatismo monopolista”. En la instancia precedente la concepción de Jaspers sobre la verdad científica “universalmente válida” parece estar condicionada por lo indeterminado respecto a los objetos y condiciones de la observación científica (una noción probablemente influida por el “principio de incertidumbre” de Heisenberg), en tanto que las verdades absolutas, él dice, son las verdades de la posible Existenz; esto es, las verdades por las cuales uno vive y muere, tales como los patrimonios de la fe, la creencia y el compromiso. Para el no creyente, de acuerdo a Jaspers, tales verdades son relativas; esto es, son los productos de la historicidad determinada por las específicas circunstancias culturales y personales de cada individuo. Y mientras él insinúa, en última instancia, que las pretensiones de verdad existencial son tales pretensiones atendiendo al valor, la cuestión fundamental para Jaspers, como para Hegel, radica en si las verdades “históricas” contienen cualquier validez última o real⁴³. Debido a que esta pregunta se mantiene como central, pero sin ser respondida por Jaspers, su filosofía permanece ambigua, especialmente su filosofía de la religión. El estar comprometido con la cuestión de la verdad histórica más allá de la verdad de la historicidad personal revela el fundamento condicionante de la teología y la escatología y no meramente en términos de “lo escatológico” o de la “existencia auténtica”, como en Bultmann; sino en términos de las más amplias pretensiones de verdad realizadas por judíos, cristianos y musulmanes considerando la naturaleza de la realidad en su totalidad. Tales pretensiones, como quiera que hayan sido modificadas o calificadas, son el producto de la fe o la creencia (*Glaube*) en las verdades especiales de la revelación histórica. Jaspers claramente reconoce esto como la gran división entre las religiones del Oriente (esto es, el lejano Oriente) y de Occidente (o el Mediano Este); es decir, las tradiciones autodefinidas por la sacralización de la naturaleza (y de la divinidad exterior) en el caso precedente, *versus* las tradiciones autodefinidas por la sacralización del tiempo (el dios que “actúa”) en el último caso. Mientras

esta dicotomía entre las tradiciones orientales y las occidentales presenta una atractiva oportunidad para el diálogo y la comunicación, tales diálogos conservan una separación no concluyente respecto a la clarificación y el acuerdo, considerando las diferencias entre la verdad de los hechos y la verdad de los valores. Es precisamente aquí, en la filosofía de la historia y en la filosofía intercultural, donde la falacia genética entra en juego como el posible factor crítico en la discusión inter-religiosa e inter-cultural contemporánea.

[17] Uno puede argumentar, como parece hacer Jaspers a veces (aunque esto no es siempre claro), que lo que separa las “dos fe” (la religiosa y la filosófica), más que nada, es el fracaso de los monoteístas ortodoxos al reconocer la falacia genética como el punto crítico estimado del conflicto. La falacia genética no sólo es el punto nodal del conflicto intrahistórico para los creyentes judíos, cristianos y musulmanes, sino también para los seculares que no creen, pero que en todo caso se identifican con la verdad de las tradiciones abrahámicas por razones culturales y políticas.

[18] La manifestación de la falacia genética es la sustitución⁴⁴ en sus variadas formas y ésta es una dificultad que comienza con el exilio de Ismael, el “hijo de la razón”, en el servicio de la fe. La falacia genética, en breve, consiste en confundir el orden de la lógica y el orden del tiempo; el orden lógico teniendo que tratar con asuntos relativos a la verdad (hechos) y el orden temporal teniendo que tratar con materias relativas al valor (preferencias). Las dos formas más comunes de la falacia genética son el argumento *ad hominem*, que sostiene que algo es verdadero o falso debido a la persona que es el origen del argumento, y el argumento *ab auctoritate* que sostiene que algo es verdadero o falso debido a la autoridad desde la cual el argumento brota; por ejemplo, la Torah, la Biblia o el Corán. Como Kelly Ross lo indica: “Mientras ambos argumentos, tanto el *ad hominem* como el *ab auctoritate*, pueden proporcionar buenas razones para creer o no creer algo, ellos no son razones lógicas por las cuales algo es verdadero”⁴⁵. En otras palabras, las pretensiones de verdad requieren justificación racional y prueba científica independientemente de su origen. Las aserciones y/o pretensiones de valor, por otra parte, no requieren prueba independiente respecto a su origen, pero claramente invitan a la demostración axiológica, la cual es afirmada o reclamada respecto a un valor específico como superior ante un valor alternativo, precisamente debido a que éste resulta “más abarcador”, para usar la frase de Jaspers.

[19] Puede ser el caso que Jaspers falle al discutir la falacia genética debido a sus dificultades con el neokantismo y al modo en el cual la distinción hecho-valor se desenvuelve en la filosofía analítica; a mi entender, él no aborda la axiología *in extenso* en ninguna parte de sus trabajos. Inútil es decir que un discurso sustentado sobre los valores tiende a ser evitado entre los sectarios religiosos desde que el discurso de los valores implica un cierto relativismo sobre las pretensiones de verdad. En consecuencia, una reducción de las pretensiones de verdad en su sentido religioso que aspire a considerar valores conflictivos pero negociables continúa encontrando la mayor resistencia, tal y como las situaciones geopolíticas y geo-religiosas contemporáneas atestiguan en las formas más dramáticas⁴⁶. Tal reducción requiere necesariamente el abandono de la fundamentación sobre la cual se apoyan las pretensiones de las variadas formas de fundamentalismo y totalitarismo, sea religioso o secular, de lo cual depende totalmente el progreso de sus pretensiones de verdad. Jaspers no fue ajeno a los perjuicios del totalitarismo, pero para él el totalitarismo significa Fascismo y Stalinismo⁴⁷; esto es, el totalitarismo de los partidos en los estados nacionales dominados. Jaspers obviamente no podía anticipar el nuevo y más bien más amorfo, y tal vez más perverso totalismo⁴⁸ que emergería en el islamismo postcolonial, aún cuando su crítica de las formas institucionales del cristianismo, especialmente del Catolicismo Romano y de su exclusivismo (i.e., *nulla salus extra ecclesiam est*) sugiere esta posibilidad con respecto a la mentalidad colectivista de las teocracias. No obstante, cuando Jaspers se refiere al Judaísmo y al Cristianismo, lo hace refiriéndose usualmente a ellos como las “religiones bíblicas”; esto es, las religiones por las cuales la Biblia es un texto sagrado y fundacional⁴⁹; y el Islam puede ser propiamente incluido desde que Mohammad por sí mismo acuñó la frase “el pueblo del Libro” cuando habla de las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes, estando también convencido de la verdad de las proposiciones genéticas.

[20] Al finalizar PFR, Jaspers propone una solución al problema de “las dos fe” por medio de lo que ha sido establecido más recientemente en la ética del reconocimiento. De acuerdo a Jaspers, a través del diálogo y la comunicación los “dos lados”; esto es, de una parte, quienes se adhieren a la fe filosófica y de otra, aquellos que se adhieren a la fe religiosa, pueden llegar a reconocer la legitimidad de la posición del otro:

[21] “Formas de vida originalmente diferentes y de la fe que las acompaña son en verdad mutuamente exclusivas: ellas no pueden ser comprendidas en

el mismo ser humano. Pero ellas no se excluyen una a otra si se encuentran en seres humanos diferentes. Cada Existencia es histórica: cada quien puede ser el más serio en su amor al otro; cada quien puede saber que entre él y el otro corre un entrelazamiento que los abarca⁵⁰.

[22] Con esta aseveración Jaspers contradice una referencia temprana a Schopenhauer, quien proclamaba: “Ninguno que sea religioso se dirige a la filosofía, para él eso no es necesario. Ninguno que verdaderamente filosofa es religioso: él camina sin ataduras que lo guíen; peligrosamente, pero en libertad”⁵¹. En oposición a Schopenhauer, Jaspers creía que el abismo existente entre la fe filosófica y la fe religiosa podría llenarse con la *Anfechtung*, combinada con una racionalidad crítica capaz de reconocer los “límites” de la razón para, lo mismo que en Kant, “abrir espacio a la fe”. Pero la fe religiosa, tal y como es definida por las tradiciones bíblicas, no tiene límites. Ella tiene que tratar con lo “no visto”, según la famosa observación de San Pablo, lo cual está más allá de toda clase de verificabilidad racional. Como tal, la fe religiosa deriva propiamente de orígenes no racionales, sino emocionales y para el individuo aferrado completamente a ella, “la fe puede mover montañas”⁵².

Notas

¹ *La fe filosófica ante la revelación* (Nota de la Traductora).

² La mayoría de los académicos considera los once primeros capítulos del Génesis como narraciones “protohistóricas” o “míticas” de los primeros orígenes. Véase en: Gerhard von Rad, *Das erste Buch Moses* (Göttingen, 1956) y en la traducción al inglés de John Marks, *Genesis* (Westminster, 1961). Yo podría decir que los teólogos bíblicos de los años 50 y 60 típicamente establecen esta distinción mítica/protohistórica, a partir de la cual los académicos de hoy se apresuran por resaltar que allí no hay confirmación empírica, esto es, arqueológica, de ninguna historia patriarcal previa al cautiverio de Babilonia, incluyendo la existencia del Templo de Salomón. Debido a que el pacto abrahámico, venerado como un texto de autoridad fundacional por los judíos, los cristianos y del mismo modo por los musulmanes, es comparado con pretensiones fantásticas, uno puede fácilmente disponerse a concluir que las religiones monoteístas del Medio Oriente tienen mucho más que ver con lo irracional que con lo racional y que el alegato de Tertuliano que dice *Credo qua absurdum*, es dolorosamente verdadero.

³ La variedad principal en el Islam en relación a la “obligación de Isaac” es, por supuesto, la pretensión de que Ismael, que nació primero, y no Isaac, era el objeto del sacrificio en el Monte Moriah (Corán, Sura 37:99-109). Éste es un detalle hoy debatido de forma candente entre los fundamentalistas judíos, cristianos y musulmanes –no

con respecto al problema de la fe y la razón, sino más bien respecto a la autoridad del linaje y de la revelación.

⁴ Siguiendo a Wellhausen y a la hipótesis documental, von Rad identifica Génesis 15 como “E” o el origen Eloísta, el dios a quien se le dirige la palabra como Adoni Elohim.

⁵ Esta promesa incluye el control de un espacio geográfico que se extiende desde el afluente de Egipto hasta el Éufrates –el así llamado “Israel Mayor (Eretz Yisrael)” (Génesis 15:17-21).

⁶ Su semilla había caído en “terreno estéril”, como dice el refrán en el mundo antiguo.

⁷ Sarah es escéptica, en contraste con Khadija, la primera esposa de Mohammad, patrona y conversa, quien en sus cuarenta, y tal vez en sus cincuenta, engendra algunos hijos de los cuales sólo una sobrevive, Fátima, mas no los varones. Ser “estéril” en el mundo antiguo era lo peor que podía suceder a una mujer, por otra parte felizmente casada – no tener descendencia, especialmente para una mujer de posición, significaba que podría estar sola y sin apoyo familiar en la ancianidad. Éste también parece ser el motivo de la decisión de las hijas de Lot, consistente en dormir con su padre a fin de engendrar hijos, a saber, los Moabitas y los Ammonitas (Génesis 19:30-38).

⁸ Las hijas no contaban en el mundo del rígido patriarcado, tradición que en gran medida se mantiene todavía en el mundo de hoy. Aquí también observamos que la noción de embarazo “sustituto” es verdaderamente muy antigua: en este caso se trata de Hagar dando a luz legítimamente a Ismael (“el oído de Dios”) “sobre las rodillas de su señora” (Sarah). Las lecturas conservadoras o fundamentalistas del nacimiento de Ismael se refieren a él como el hijo de la “carne”, mientras que Isaac es el hijo de la “fe” –la “carne” resulta equiparada con el cálculo racional y el eros y la “fe” con la promesa. San Pablo también identifica a los primeros seguidores de Jesús con Sarah y a quienes, “como Isaac, son los oyentes de la promesa de Dios” y “no el hijo de la [mujer] esclava” a causa de que “el hijo de la [mujer] esclava nació de acuerdo a la naturaleza y el hijo de la mujer libre de acuerdo a la promesa” (Gálatas 4:21-31). Éste es más bien un pasaje sorprendente, antes que una condenación preislámica bastante significativa del Islam.

⁹ De acuerdo con el texto, Ismael a la edad de 13 y Abraham a la edad de 99, son circuncisos para “Sellar la Promesa” e Isaac, nacido poco después, es circunciso en el octavo día en correspondencia con el muy posterior código ritual prescrito (Génesis 21:1-2). Esta acción marca en el mundo antiguo la única transformación definitiva y cabal de la circuncisión como un ritual de la pubertad en un ritual de la infancia –algo que ubica claramente la historia de Abraham como un texto posterior al exilio, pues tal como Gerhard von Rad puntualiza en su comentario, ninguno de los semitas orientales

(incluyendo los babilonios) practicó la circuncisión en ningún caso (p. 196). Así, la “llamada de Abraham”, en el conjunto de su conocida importancia doctrinal, es una mezcla particularmente viviente de “J”, “E” y especialmente “P” –el relato sacerdotal sirviendo como redactor principal de relatos previos, que otorgan una específica atención doctrinal a los códigos rituales posteriores al exilio tanto como a varias cuestiones etiológicas, a saber, por qué “tal y tal” es el asunto, y no cualquier otro en su interpretación de estos eventos.

¹⁰ Por medio de esta caracterización no hago referencia alguna a las capacidades intelectuales de Ismael e Isaac (aunque el texto sobreentiende que Ismael, y luego Esaú, siendo “salvajes e irrefrenables” son intelectualmente inferiores a sus hermanos Isaac y Jacob). Me refiero sólo a los medios por los cuales Abraham consigue tener hijos, esto es, al cálculo racional y a la intervención de Sarah en el caso de Ismael, así como a la subordinación definitiva, en Mambré, de su escepticismo al mandato de Dios (Génesis 18:9-15) sobre la concepción exitosa de Isaac.

¹¹ A través de la literatura bíblica se tematiza que las concepciones del vástago “varón” tienen lugar “con la ayuda del Señor” (el supremo ejemplo viene a ser la concepción de la Bendita Virgen María); se sobreentiende que el vástago “hembra” es, en cierto sentido, autóctono, esto es, el producto de lo natural (lo femenino) y no del poder sobrenatural (lo masculino). Esta confirmación milagrosa de la creencia es lo que destaca Kierkegaard en su famoso análisis de la obligación de Isaac en *Temor y Temblor*, al darle a Abraham el sobrenombre de “caballero de la fe” en un vis-à-vis con Sócrates, quien es el “caballero de la razón” apoyado en lo universal, es decir, en la razón y la lógica. Así, “Abraham creyó y esto fue lo estimado por él como lo virtuoso”, como San Pablo y la tradición aseguran (especialmente Lutero) –una noción afirmada una y otra vez en la Biblia y en el Corán, el mensaje indica no confiar en la razón y en la filosofía sino más bien, como está establecido en Proverbios 3:5, “Confía en el Señor con todo tu corazón y no te apoyes en tu propio entendimiento”, o como en el Islam, la “total sumisión a Aláh”.

¹² Desafortunadamente tanto *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962,1963) como su versión traducida al inglés, *Philosophical Faith and Revelation* (1968) se encuentran agotados y sólo están disponibles en unas pocas ediciones usadas dispersas. De aquí en lo que sigue la edición alemana será abreviada como PGO y la edición inglesa como PFR.

¹³ Desafío, reto (Nota de la Traductora).

¹⁴ E.B. Ashton traduce *Anfechtung* como “dudar de sí”, lo cual es una versión moderada de la clase de duda existencial y ontológica que Jaspers intenta transmitir por medio de este término –una angustia quizás limitada a los europeos del norte, considerando la “paradoja absoluta” como fue definida por Lutero y Kierkegaard.

¹⁵ Véase en: Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact-Value dichotomy and other essays* (Harvard, 2002).

¹⁶ Jaspers también responde en lo negativo, pero cualificadamente, desde que la *Anfechtung* proporciona potencial para el diálogo. Discutiré de cualquier modo y siguiendo a William James, que la fe religiosa está más constreñida por la “voluntad de creer” que por el discurso racional y por la “voluntad de comunicar”. Y la voluntad de creer recibe sus energías primariamente de lo no-racional, y no del aspecto racional de la conciencia; esto es, de lo que Ricoeur llama lo “involuntario” o el complejo emocional de lo inconsciente. La creencia tiene implicaciones racionales considerando la frónesis, como en Aristóteles; la utilidad, como en Mill; o la práctica, como en Kant, pero éstas son conclusiones hipotéticas y no categóricas y requieren una axiología a fin de lograr el status de pretensión de verdad. La teoría del valor o axiología subraya típicamente las preguntas por “el bien” (en la teoría axiológica absoluta, como en la obra de J. N. Findlay, donde lo que es bueno tiene status ontológico) o sólo por lo “bueno” (en la teoría axiológica relativista, como en Martha Nussbaum, donde “bueno” tiene un status no independiente del evaluador) con respecto a la bondad moral, la bondad social y la bondad estética –categorías que obviamente convergen de manera muy dramática en la filosofía de la religión, pero que reciben una atención inadecuada, como frecuentemente lo señala Findlay.

¹⁷ Lo que Jaspers tendría que decir hoy en relación a lo que él llama “las tradiciones bíblicas”, considerando la variedad de luminarias de los medios representativos del Fundamentalismo Neoevangélico resurgente o del fundamentalismo en general, es lo que nadie averigua. Pero es seguro suponer que Jaspers estaría probablemente escandalizado por la degeneración de la así llamada conciencia religiosa “occidental”, y quizás sorprendido por el rol prominente que la religión continúa jugando en la política internacional.

¹⁸ *El problema de la desmitologización* (Nota de la Traductora).

¹⁹ Traducido al inglés como *Christianity and Myth* en 1958.

²⁰ *Naturaleza y Gracia* (Nota de la Traductora).

²¹ El debate Barth-Brunner, como se puede denominar, también tuvo que ver con la fe y la razón o, más precisamente, con la teología natural y la revelada. Después de estructurar su caso en el marco de la teología natural, Brunner es reprendido y desechado por Barth como un subjetivista ingenuo, excesivamente infectado con el kierkegaardismo. Para usar las categorías de William James, Barth acusa a Brunner de ser “blando”, más bien que mentalmente “duro”. Aunque podría argumentarse que, en su disputa con Bultmann, Jaspers es “mentalmente blando” en contraste con un Bultmann más bien “mentalmente duro”, ninguno de los dos, por supuesto, se asemeja a la rigidez de Karl Barth. También puede recordarse que en el apogeo de los debates

entre los positivistas lógicos y los teólogos y filósofos religiosos, Barth siempre disfrutó de la más alta estima por parte de los filósofos analíticos en comparación con Tillich y Jaspers, quienes, junto a Gabriel Marcel, fueron considerados excesivamente “literarios” y “románticos” en sus aproximaciones a la filosofía y a la teología. En otras palabras, uno podía no creer que lo que Barth estaba afirmando era verdad, pero al final uno sabía “qué” estaba él afirmando.

²² Bultmann insistió (con algunas excepciones problemáticas, siendo la más importante la historicidad de la resurrección) en que el proyecto de la “desmitologización” era la única forma en que los intérpretes de los textos sagrados de la modernidad tardía podrían apropiarse existencialmente todo lo que estuviese lleno de significado en los textos sagrados, desde que sus pretensiones ontológicas y científicas se hicieron completamente arcaicas. Durante los finales de la década de 1950 a los inicios de la década de 1960, Pannenberg también retó al proyecto de la desmitologización a partir de lo que podría ser considerado como argumentos más bien hegelianos y ciertamente gadamerianos, por lo que el Ricoeur temprano intentó mediar, según me parece, entre Jaspers, Bultmann y Schleiermacher a través del desenvolvimiento de lo que él llamó una “hermenéutica restauradora de la revalidación simpatética”.

²³ *Cifras de la Trascendencia* (Nota de la Traductora). Los resultados fueron mezclados en contraste, por ejemplo, con la doctrina de los símbolos de Tillich y la tremenda acogida de la que disfrutó su posición en las décadas de 1950 y 1960 y aún en nuestros días, especialmente en América.

²⁴ *Von der Wahrheit (Acerca de la Verdad)*. Nota de la Traductora), la obra más importante de Jaspers después de *Philosophie* (3 vols.), no fue terminada. Mi propio libro sobre Jaspers, a saber, *Transcendence and Hermeneutics* (Nijhoff, 1979), fue una defensa similar, en muchas formas.

²⁵ Puede traducirse como *inversión* o *giro* (Nota de la Traductora).

²⁶ Véase PGO, pp. 131ff; PFR, pp. 76ff. Una colega filósofa que ahora trabaja para el Departamento de Estado, Lydia Veronina, recientemente me recordó que las “definiciones legales del yo” contribuyeron exitosamente a debilitar la anterior URSS.

²⁷ Aquí me refiero al perspicaz artículo de Christopher Thornhill, “Humanism and Wars: Karl Jaspers between Politics, Culture and Law”, presentado en la Sociedad Karl Jaspers de Norteamérica, en la reunión anual de la Asociación Filosófica Americana, División del Este, Washington D.C., 30 de diciembre, 2003. Véase también el excelente análisis de Thornhill sobre Jaspers en: *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics* (London and New York: Routledge, 2002) donde argumenta que Jaspers transforma “la teoría trascendental de lo incondicionado de Kant en una teoría trascendente de lo incondicionado” (pp. 46ff). Pienso que Thornhill está en lo correcto; en otras

palabras, más bien que entender lo epistemológicamente incondicionado estrictamente en términos de los “límites” de la razón, Jaspers ontologiza lo incondicionado (*das Unbedingte*) como lo Trascendente y como algo que revela su ser, para usar el lenguaje de Tillich, “en una fragmentaria, pero nada ambigua manera”, en el lenguaje de las Cifras y los Símbolos. Cuando esto se combina con lo Abarcador (*das Umgreifende*) como Jaspers hace en PFR, entendido como el origen de la *Anfechtung*, podemos ver todo el alcance de su lectura metafísica de Kant y de las *Grenzsituationen* (*Situaciones límite*, Nota de la Traductora), diferente de una lectura estrictamente epistemológica.

²⁸ Véanse ambas, PFR (1962) y CDT (1970) (*Chriffen der Transzendenz*, Nota de la Traductora).

²⁹ *Posible Existencia* (Nota de la Traductora).

³⁰ Estos ensayos se apoyan en sus lecciones del semestre de verano en Basilea, impartidas poco antes de su muerte en 1969; en ellos Jaspers amplía la sección de PFR que termina precisamente con la relación entre *Warheit* y *das Umgreifende* en términos de *Anfechtung*—esta última categoría es culturalmente muy específica y ha sido inadecuadamente traducida como “self-doubt” (dudar de sí, Nota de la Traductora). Véase en PGO, pp. 532ff.

³¹ En realidad, puede ser el caso de que la poca claridad en los escritos políticos y sociales de Jaspers y en especial su dificultad para dar “el próximo paso”, como argumenta Thornhill, respondan precisamente a una posición no conciliatoria en filosofía y religión, a pesar de que “las dos fe pueden encontrarse”. Esta ambigüedad puede ser también la razón de primer orden por la que Jaspers es dejado fuera de la discusión social y política durante las décadas de 1970 y 1980, en un debate que estuvo inspirado y controlado en gran medida por el Neomarxismo y el Neokantismo en su modalidad analítica. Contrariamente, esta ambigüedad puede ser una de las razones del aparente reconocimiento de Jaspers en la situación contemporánea debido a la insatisfacción creciente en relación al discurso sobre la “acción” y el “procedimiento”, con Dworkin, Rawls, y Habermas y la atención creciente respecto a la necesidad de desarrollar nuevos modelos en relación a la “ética del reconocimiento” en la filosofía intercultural —a la cual la filosofía de la comunicación de Jaspers apoya por sí misma, como Ram Mall y otros han señalado.

³² Pese a su antagonismo con el cristianismo, Jaspers, lo mismo que Kierkegaard, permanece siendo cristiano en tanto que, como sus contemporáneos judíos y cristianos Tillich, Buber, Herberg, Maritain, Niebuhr, etc., piensa la realidad como fenómeno judeocristiano, con Jerusalén y Atenas como sus polos culturales definitorios. Y aún cuando Jaspers otorga mucha más atención a las tradiciones del Este que los otros filósofo-teólogos existencialistas del período, Benares, Beijing y la Meca nunca encajan dentro de una ecuación más vasta. Lo mismo puede decirse de Charles Taylor, de quien la “ética de la autenticidad” deriva su identidad a través de los secularizados “orígenes

del yo” de la Ilustración y la post-Ilustración, quien incluye, por supuesto, a Benares y a otros focos de identidad multicultural a fin de ser políticamente correcto.

³³ *El problema de la culpa (1946)* (Nota de la Traductora).

³⁴ Véase en Andrew Schaap, “Subjective Guilt and Civic Responsibility: Jaspers, Arendt and the German Problem”, 50ª Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Políticos-UK, abril, 2000. Jaspers, lo que será subrayado, se adhiere frecuentemente al concepto del filosofar de Platón como “el análogo filosófico de la redención”, esto es, de “la purificación”.

³⁵ *La bomba atómica y el futuro de la humanidad: la conciencia política de nuestro tiempo* (Nota de la Traductora).

³⁶ Este fue el enfoque de KJSNA (Sociedad Karl Jaspers de Norteamérica, Nota de la Traductora) en la reunión APA en Washington, D.C. (2003), a la cual Thornhill y otros dedicaron “El futuro de la humanidad”, de Jaspers.

³⁷ *Esperanza y preocupación: Ensayos sobre política alemana (1965)* (Nota de la Traductora).

³⁸ *¿Hacia dónde va la República alemana? Hechos, riesgos, oportunidades (1966)* (Nota de la Traductora).

³⁹ *Philosophical Faith and Revelation* fue publicada en traducción al inglés por E.B. Ashton como el Volumen 17 en la prestigiosa serie de Harper/Collins, “Religious Perspectives”, editado por Ruth Nanda Anshen. Es interesante señalar que Ms. Anshen era una continuista y que los comentarios de Jaspers sobre el continuismo están lejos de lo complementario (Nota de la Traductora: el término en inglés que usa el autor es *perennialism*: nótese que Jaspers ha declarado en diferentes oportunidades su concepción del filosofar como expresión de la *philosophia perennis*, tal y como por ejemplo expresa en la Introducción a su *Philosophie*). También puede ser importante señalar que *Philosophical Faith and Revelation*, en su primera edición alemana (1962), estuvo precedida por un ensayo titulado “*Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*” (“*La fe filosófica ante la revelación cristiana*”, Nota de la Traductora), publicado en un Festschrift por Heinrich Barth en 1958. Heinrich (y no Karl) Barth es el único teólogo cuestionado favorablemente en el libro, de igual extensión que el manuscrito que muestra aproximadamente el mismo título. Digo “aproximadamente” el mismo título, porque mientras la concepción cristiana de la revelación es todavía el centro del libro, el adjetivo “christlichen” está dosificado con el adverbio *angesichts*, que sugiere una posición vis-à-vis considerando la incompatibilidad fundamental, en general, de la “fe filosófica” y la revelación. En cualquier caso, esta es la manera en que he interpretado la modificación. Colateralmente también es importante señalar que PGO apareció impresa precisamente antes de la convocatoria por el Papa Juan XXIII del Segundo Concilio Vaticano en octubre de 1962 y las deliberaciones de los filósofos

y teólogos católicos durante el Segundo Concilio Vaticano, que finalizó en 1965, no tuvieron parte en el análisis de Jaspers sobre la iglesia católica romana en esta obra. Puede ser favorable conjeturar, en todo caso, que lo que Jaspers dice sobre la *Katholizität* tuvo, a fin de cuentas, una influencia sobre algunos de los teólogos y prelados más liberales que desempeñaron roles significativos en el Concilio, a fin de hacer efectiva una disposición de *aggiornamento* (i.e. *actualización*, Nota de la Traductora).

⁴⁰ Este ensayo está incluido en la colección “Philosophy and the World”, E.B. Ashton ed. (Gateway Editions, Regnery, 1963), pero desafortunadamente no contiene notas críticas ni citas de las fuentes originales.

⁴¹ Op.cit., p. 150 [el énfasis es mío].

⁴² Véase especialmente *The Origin and Goal of History* (*Origen y Meta de la Historia*, Nota de la Traductora) (1948), donde éste es un tema principal. En esta obra Jaspers asegura: “...la historia conserva la gran pregunta. Esta es la pregunta que se mantiene sin solución y que nunca puede ser resuelta por el solo pensamiento sino únicamente mediante la realidad: a saber, la pregunta de si el movimiento de la historia es meramente un intermedio entre condiciones no históricas, o si la historia es el abrir camino dentro del abismo. Si es esto último, entonces la historia en su integridad conducirá, aún en el modo del desastre ilimitado y de la compañía del peligro y del error siempre renovado, al Ser que se hace manifiesto a través del hombre y hacia el hombre en sí mismo, a través de una limpieza creciente cuyos límites no podemos prever, extendiendo la reserva de potencialidades de las cuales no podemos tener conocimiento previo”.

⁴³ El *supercessionism* (Nota de la Traductora: El término *supercessionism* -en inglés británico- puede ser traducido como sustitución, suplantación, superposición o remplazo y se refiere generalmente a la doctrina teológica del remplazo de la validez de la revelación, según el Antiguo Testamento, por la validez definitiva de la revelación según el Nuevo Testamento) tiene diversas manifestaciones y no está limitado a la religión como tal. El ejemplo contemporáneo más poderoso es el intento de la administración Bush de extender el significado de la democracia a la noción de que ésta es la más justa forma de gobierno –una clase de actividad misionera diferente de la atestiguada previamente, pero la misma actividad misionera en forma parcialmente secularizada. Véase Frank Fukuyama, *The End of History* y Fukuyama, por supuesto, es uno de los signatarios originales de PNAC y del grupo editorial de *The Weekly Standard*. Otro signatario es Charles Kraufhammer quien, en una nota reciente de C-SPAN, hizo del caso del “Realismo Democrático” algo distinguible del “Aislacionismo, el Internacionalismo y el Globalismo Democrático” –distinguible en el sentido de que el Realismo Democrático “implanta selectivamente los valores democráticos de modo orgánico en lugares como Irak a través de la conquista territorial”. Él se equivocó al mencionar que “orgánico” normalmente significa “intrínseco”, lo que es indígena o natal en el suelo sobre el cual, y sin el cual, algo crece. Una forma más convencional

y/o tradicional de *supercessionism* podría ser vista acentuando la controversia en torno a la enormemente exitosa “The Passion of Christ”, de Mel Gibson.

⁴⁴ Ross continúa: “Hay una diferencia entre una razón por la cual algo es creído (*ratio credentis*, explicación) y una razón por la cual algo es verdadero (*ratio veritatis*, justificación). Idealmente la última podría ser utilizada por la anterior, pero a menudo tenemos razones, aún las mejores razones, para creer cosas aún si no conocemos las razones por las cuales éstas son verdaderas. Pero si las razones para creer son usadas como si fueran razones para la verdad, esto ha sido reconocido por la mayor parte de la historia de la lógica como una falacia genética informal, en la cual el origen o la causa de una proposición es tomada por brindar algún fundamento a su verdad, cuando esto no es así”. Ésta es informal debido a que tales argumentos no violan en otro sentido las reglas de la lógica. Véase <http://www.friesian.com/genetic.htm#text-1>

⁴⁵ Dos de los casos más prominentes de esta resistencia son la oposición a los matrimonios gay y de lesbianas en los Estados Unidos y la insistencia de los Shiitas de que la Shariah y el Islam sean oficialmente reconocidos en la constitución irakí propuesta.

⁴⁶ Tampoco podría Jaspers hablar de una situación que reflejara el “pluralismo religioso” desde que, después de la II Guerra Mundial, los judíos habían sido eliminados de la vida pública de Alemania y los musulmanes no eran todavía partícipes en ella. Ellos se convirtieron en partícipes en la década de 1970 como *Gastarbeiter* (i.e., trabajadores invitados. Nota de la Traductora) durante el “milagro económico alemán”.

⁴⁷ En inglés, *totalism* (Nota de la Traductora).

⁴⁸ Lo mismo que en el caso de Hegel, el Islam ocupa una posición muy reducida y quizás inexistente en la consideración de Jaspers acerca de las “religiones reveladas”. Si Jaspers viviera actualmente, podría ser probablemente más circunspecto con relación a esta referencia en tanto la denominación “religiones bíblicas” no es usada ampliamente en los círculos académicos, o es usada solamente en sentido más amplio. Durante las décadas de 1950 y 1960, cuando Jaspers estaba produciendo sus escritos más importantes sobre el monoteísmo, era un lugar común para los académicos occidentales referirse a la tradición judeo-cristiana como si, a pesar de todo, ésta fuese cierta clase de realidad sin grietas, aún cuando había numerosas diferencias institucionales, denominacionales y étnicas dentro de estas religiones. Hoy, cuando americanos y europeos se refieren a la tradición judeo-cristiana, estas voces usualmente provienen de los políticos y/o de la derecha religiosa. En el primer caso, los políticos conciliadores consideran necesario apelar tanto a los votantes cristianos como a los judíos, pero en el último, esto es, en el caso de los religiosos cristianos, la separación por el guión representa y/o encubre una sustitución en la cual la cristiandad es pensada para ser el cumplimiento de la revelación más antigua, en tanto relativa al Nuevo Testamento como la consumación definitiva del Viejo Testamento. Éste es un terreno arriesgado, ya que si alguien añade el Islam a la ecuación genética, el Corán se convierte en la acotada consumación y a los devotos

se les permite determinar si la revelación más temprana o la última revelación es la definitiva. Si alguien asegura, como lo hacen los sionistas religiosos, que la revelación más temprana es fundacional y en todo caso definitiva, entonces Jesús y Mohammad son vistos como impostores. Si alguien sostiene, con los fundamentalistas cristianos, que Jesús es la consumación de la promesa de Abraham, entonces Mohammad es el impostor. Si alguien sostiene, con los fundamentalistas musulmanes, que tanto Moisés como Jesús tienen autoridad profética pero que Mohammad es el último profeta, es todavía necesario establecer la sucesión étnica y ésta se encuentra terminada en la forma del primer hijo de Abraham, Ismael, el desterrado hijo de la razón. En resumen, el Islam puede seguir ambos caminos a través de una hábil utilización de la falacia genética, por medio de la cual tanto los valores de la revelación “más temprana” como los de la revelación “más tardía” son usados para confirmar categóricamente las transitorias pretensiones de verdad.

⁴⁹ PFR, p. 363.

⁵⁰ Op.cit.,p.360.

⁵¹ Y los “rascacielos”, podríamos añadir, desde que los Yihadistas que piratearon las aerolíneas en la mañana fatal del 11 de septiembre y las hicieron volar hacia el interior de las torres del New York Trade eran decididos “hombres de fe” –absolutamente convencidos de que sus acciones eran agradables al Todopoderoso. Así también Mr. Bush, quien como Elías y con la estrategia de “sacudir y amedrentar” demostró aún un poder mayor contra los “profetas de Baal”.

