

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades de la
Universidad Católica de La Plata

AÑO III - Nº 5-6

Enero-Diciembre 2018

Problemas y debates filosóficos sobre la idea de universidad previa a la Reforma Universitaria | NORBERTO FERRÉ

¿Determinismo lógico o indeterminismo lógico? | MARCELO BAZÁN LAZCANO

La voz y la palabra: ¿Un problema lingüístico en Aristóteles? | LUIS HORACIO DELGADO

Lo Sublime y lo feo: Paralelismos convergentes | ADRIANA ROGLIANO

Dasein, Existenz, In der Welt sein. Autoaclaración de tres nociones fundamentales de Ser y Tiempo | CLAUDIO MARENGHI

Desarrollo del pensamiento metacognitivo en la educación superior | MARÍA TERESA VALERGA - ANA LAURA RESA

Recensiones | ALFREDO FERNÍCOLA



**FACULTAD
Humanidades**

ISSN 2525-1767

PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año III, N.º 5-6 | Enero-Diciembre 2018



PERSONA

Revista de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Católica de La Plata

Año III, N.º 5-6 | Enero-Diciembre 2018

Presentación	5
Problemas y debates filosóficos sobre la idea de universidad previa a la Reforma Universitaria	9
NORBERTO FERRÉ	
¿Determinismo lógico o indeterminismo lógico?	35
MARCELO BAZÁN LAZCANO	
La voz y la palabra: ¿Un problema lingüístico en Aristóteles?	43
LUIS HORACIO DELGADO	
Lo Sublime y lo feo: Paralelismos convergentes	71
ADRIANA ROGLIANO	
<i>Dasein, Existenz, In der Welt sein</i>	
Autoaclaración de tres nociones fundamentales de Ser y Tiempo	99
CLAUDIO MARENGHI	
Desarrollo del pensamiento metacognitivo en la educación superior	155
MARÍA TERESA VALERGA - ANA LAURA RESA	
Recensiones	173
ALFREDO FERNÍCOLA	

Universidad Católica de La Plata
FACULTAD DE HUMANIDADES

Director

Jorge Dondi (UCALP)

Consejo de Redacción

Juan Assirio (AUSTRAL, UCALP)

Luciano Román (UCALP)

Comité Editor

Adriana Rogliano (UNLP)

Cecilia Inés Cibeira (UCA, UNSTA)

Norma Beatriz Maglio (UNLP)

Yamila Olariaga (UCALP)

Hugo A. J. Bezzati (UCALP)

Marcelo Etchegaray (UCALP)

Javier Ignacio Gorraís (UNLP,
UCALP)

Consejo Científico

María Teresita Minellono (UNLP,
UCALP)

Lucio Florio (UCA)

Fernando Sagaspe (UCALP)

José A. Bonetti (UNSAM, UCALP)

Miriam Dolly Arancibia (UNSJ)

Colaboradores en este número:

Norberto Ferré

Marcelo Bazán Lazcano

Luis Horacio Delgado

Adriana Rogliano

Claudio Marenghi

María Teresa Valerga

Ana Laura Resa

Alfredo Fernicola

Con referato *doble ciego*.

Administración y distribución:

Revista *Humanidades Ucalp*

Facultad de Humanidades

Universidad Católica de La Plata,

Av. 13 N° 1227, 1900 La Plata.

Tel. (0221) 4227100 interno 131

Correo electrónico:

persona@ucalpvirtual.edu.ar

Suscripción:

Anual, Argentina: \$300.

Anual, Extranjero: US\$ 15.

Número suelto: \$180.

Los libros, para su recensión deben
ser enviados a:

Humanidades Ucalp / Persona,
Universidad Católica de La Plata,
Av. 13 N° 1227, 1900 La Plata.

Las opiniones expresadas en los ar-
tículos, estudios, comentarios y re-
señas bibliográficas publicados en
Persona son de exclusiva responsa-
bilidad de sus respectivos autores.

Diseño y corrección: **Editorial Ucalp**

© Universidad Católica de La Plata,
Calle 13 N° 1227, 1900, La Plata,
Argentina

Derechos reservados.

I.S.S.N.: 2525-1767

Hecho el depósito que marca la ley
11.723

Impreso en la Argentina / Printed
in Argentina

Editorial Ucalp, Dg. 73 N° 2137,
1900 - La Plata

Presentación

Hoy la persona se halla en el seno de una ideología que se propone como “pensamiento único” y suscita la dialéctica entre los *incluidos* y los *excluidos*. Traspuestas las etapas, primero del desarrollo de los pueblos y después de la liberación humana integral, que incluyeron la mediación de las ciencias del hombre y la filosofía, se encuentran las comunidades populares al borde del barranco de la exclusión, temiendo en cada instante una caída irrecuperable. No abordamos aquí los diversos matices con los que el fenómeno se extiende a toda la humanidad. La opción preferencial por los pobres, que constituyó la respuesta cristiana a desafíos anteriores análogos al actual, en nuestros días, exige a las personas y las ciencias un nuevo esfuerzo creativo para instalar la fraternidad inclusiva y la ecología ambiental y humana en todo el planeta. En un mundo cada vez más pequeño, se deben reconfigurar los espacios, los bienes y los productos para que sean apropiados y suficientes para todos.

El sistema individualista de exclusión propuesto en muchos países se desentiende no solo de un sano medio ambiente, sino también de la verdad, la paz interior, los lazos de cariño y la trascendencia. En este escenario aparecen incontables individuos fusionados en masas que bracean sin esperanza bajo un cielo vacío, no lejos de los refugios de otros en las montañas, mientras la técnica construye un mundo cada vez más autónomo para sustituirlos.

Se ha planteado como camino de elevación, a partir de la contraposición entre inclusión y exclusión, el método analéctico o anadialéctico, puesto que permite alcanzar la universalidad y radicalidad de la filosofía en sintonía con la sabiduría popular, y la subsiguiente elaboración analógica del saber que brota en la dialéctica del encuentro —siendo que esta permite el don y la diferencia—. Ante el rostro del otro, persona o pueblo, e impulsado por el deber de gratitud, se intensifica en humanidad quien, sin ser obligatoriamente siervo, opta de manera referencial por hacerse siervo para suscitar una historia

que supera tanto la exclusión como la autoinclusión excluyente. La superación a la que se alude se diferencia de la *aufheben* hegeliana (suprimir-conservar-elevar) puesto que incorpora especialmente un momento kenótico –función del anonadamiento o fuerte debilidad–. En la analéctica *no se sobreasumen* los momentos anteriores en una universalidad concreta superadora; se piensan en el seno de una comprensión analógica y universal-situada en el hombre. En última instancia, la analéctica es un método que reinterpreta la dialéctica de Tomás de Aquino cuando presenta los momentos de afirmación, negación y eminencia.

Junto al método adoptado, se deben destacar algunos principios o ideas latentes en el pensar elemental de sabiduría: primero, privilegia la bondad sobre la maldad y la unidad sobre el conflicto, descartando el camino hermenéutico de la lucha de clases. Segundo, acepta simplemente la bondad inicial del hombre, la connaturalidad afectiva y la unidad del pueblo sencillo. Entiende que el amor es anterior al conflicto y soporte básico de la cultura e historia comunes y, por ello, permite fecundar soluciones que vigorizan y crean formas que afianzan la fraternidad. Por cierto, la comprensión de un pueblo con su unidad plural, cultura e historia, como también las soluciones éticas de los conflictos –que no son negados–, suponen la mediación de las ciencias del hombre, ya en la descripción y análisis inicial de los hechos y cambios, ya en la construcción de una respuesta adecuada y realista. Al mismo tiempo, en el método analéctico, el movimiento dialéctico es analógico. Es sabido que la analogía permite establecer una relación entre dos relaciones, de tal modo que una cualidad o propiedad puede aplicarse a una cultura de un modo y a otra de otro modo, en un sentido que escapa a la identidad y diferencia totales. La analogía expande el pensamiento a la trascendencia, tanto la vertical como la horizontal, esto es, tanto hacia lo divino como hacia otras personas. Permite la diferencia, creatividad y novedad culturales e históricas.

Las estructuras en que se materializa la mayor contraposición dialéctica actual, es la que se da entre la inclusión y la exclusión, y que opera en los diversos componentes de la vida cultural. Aquella oposición debe ser resuelta a partir de aquel núcleo *polimórfico* del pueblo, que es el humilde protagonista de la historia. Sería ingenuo negar la presencia del dinamismo dialéctico, al igual que confiar su

superación a la lucha de clases o el sometimiento inane a las fuerzas dominantes. El dinamismo dialéctico de los contrarios puede ser resuelto cuando el pueblo que mantiene su originalidad cultural incorpora a todas las personas en la búsqueda continua y creativa del bien común.

En los artículos de esta publicación, pueden percibirse rasgos del saber analógico, dialéctico o casi analéctico, a los que acabamos de referirnos, y aplicados a algunos aspectos de la cultura en que se contraponen lo incluido y lo excluido, que palpita en las raíces más íntimas de toda realidad. Así, en el artículo sobre “Lo sublime y lo feo: paralelismos convergentes” de Adriana Rogliano, se muestra cómo la fea escena de la muerte de un excluido crucificado puede ser traducida, por un artista valioso, en una bella obra de arte: la sublime figura del amor que se dona. Por otro lado, en el tema sobre el Dasein, quizás, se deja entrever que la dialéctica no debe entenderse necesariamente como una síntesis superadora abierta al infinito, sino siempre limitada por la estructura finita del Dasein y su ser temporalmente con lo otro en el mundo, y siempre dispuesto aquel a probar un sendero hacia un sentido que no reside en el propio ser. También, se encuentra un caso en el que se aplica la analogía. Es el artículo sobre “La voz y la palabra”, cuando se aplica la composición hilemórfica aristotélica (de materia y forma) a la palabra y al lenguaje, para comprender la naturaleza del lenguaje humano.

Un campo fecundo para el método analéctico se halla en el tema que estudia “la idea de universidad previa a la Reforma Universitaria”. En él se explica que las ideas que rigen dicha reforma encierran un proceso dialéctico con luchas y rupturas, aunque sin la dosis de conservación que supone la dialéctica, que apremia ser pensada sobre la evolución del ser vivo. Los planes científicos y tecnológicos proclamados no lograron componer, con analogía armónica, un organismo de saberes apto para una formación humana y social integral. Es más, excluyeron del ámbito universitario algunos componentes fundamentales de la cultura popular, como la religión y las tradiciones morales, y entregaron el núcleo de la cultura a la voluntad de poder del saber científico-tecnológico y a los instrumentos para su protección legal. Todo esto, a su vez, fue asimilado por una inmigración profusa y heterogénea, en busca de trabajo y progreso, pero con escasa motivación para unirse profundamente al alma del pueblo que

la recibió. Hoy se puede constatar el resultado de aquella reforma que, al no identificarse prioritariamente con las convicciones más profundas del sentir popular, ocasionó en este un difuso desgano, inestabilidad y desorientación. La falta de interés por el lenguaje nativo, su arte, historia e ideales, que dan un sentido consumado a la existencia, se hace presente en las jóvenes generaciones de clase media. Se puede hallar una corroboración idónea de este estado de cosas en el artículo sobre el desarrollo del pensamiento metacognitivo. Se muestran allí algunas falencias cognitivas producto de una educación que, al no crear los hábitos esenciales del saber humano, no favorecen la presencia de las técnicas y procesos de comprensión que reclaman las mismas ciencias positivas que alguna vez excluyeron los saberes e ideales que hubieran podido dar mejor fuego a la llama del saber. Por último, aparece en este número un escrito de Marcelo Bazán Lazcano, quien invita al lector a la consecución de un pensamiento riguroso, lógico o adecuadamente causal, mediante una elaboración deductiva, que demarca la posibilidad y consistencia del determinismo ontológico cuántico. Siembra la sospecha de que un compacto ejercicio de lógica es arduo para el pensamiento promedio.

La dirección

Problemas y debates filosóficos sobre la idea de universidad previa a la Reforma Universitaria

por Norberto Ferré*

RESUMEN

Este trabajo expone las tensiones de la idea de universidad previas a la Reforma Universitaria, haciendo hincapié en el pensamiento de distintos filósofos e intelectuales argentinos a partir de, en primer lugar, su visión de la relación entre la universidad, la sociedad y el estado; en segundo lugar, la comprensión de las distintas posiciones sobre la ciencia en la universidad y, en tercer lugar, mediante la exposición de algunas de las cuestiones sobre los modelos institucionales, los procesos formativos y los contenidos de enseñanza. Finalmente, se reflexiona sobre los cuestionamientos a la idea y función de la universidad como una manera de establecer una nueva identidad para la misión institucional. De este modo, el artículo se propone establecer un conjunto de nociones y problemas sobre la universidad en la Argentina que anteceden y continúan más allá de la Reforma Universitaria. Todas estas cuestiones de la universidad argentina a principios del siglo xx se enmarcan en la historia político-institucional de nuestro país, en general, y de la historia de la filosofía y de la cultura, en particular.

Palabras clave: Universidad, función, ciencia, positivismo, espiritualismo, identidad.

Problems and philosophical debates about the idea of university prior to University Reform

ABSTRACT

This article exposes the tensions of the university idea prior to the University Reform, emphasizing the thinking of different Argentine philosophers and intellectuals from, first, their vision of the relationship between the university, society and the state; secondly, the comprehension of the different positions on science in the university and, thirdly, by exposing some of the questions about the institutional models, the formative processes and the teaching contents. Finally, we reflect on the questioning of

* Universidad Nacional de San Martín; Licenciado en Filosofía; ngferre@gmail.com

the idea and function of the university as a way to establish a new identity for the institutional mission. In this way, the article aims to establish a set of notions and problems about the university in Argentina that precede and continue beyond the University Reform. All these issues of the national university in the early twentieth century are framed in the political-institutional history of our country in general, and the history of philosophy and culture in particular.

Keywords: *University, function, science, positivism, spiritualism, identity.*

1. Introducción

El presente artículo se propone abordar el contenido de la idea de universidad anterior a la Reforma Universitaria de 1918. Las preguntas elegidas para orientarnos en esta cuestión son las siguientes: ¿Qué concepción filosófica de universidad tuvieron los principales filósofos argentinos de inicios de siglo xx? ¿Qué continuidades y rupturas históricas albergó el contenido de dicha idea? ¿Qué conceptos teóricos y políticos permitieron comprender la misión, sentido y función de la universidad en el contexto general de la sociedad argentina de la época? ¿Qué concepción supuso de la ciencia, del saber y de su organización institucional? ¿Cómo se posicionó dicha idea con respecto a los modelos institucionales vigentes, propios y foráneos, de la universidad de la época?

Para responder estas preguntas, se han elegido distintas obras sobre la universidad argentina anteriores a la Reforma Universitaria con alto grado de representatividad en cuanto a sus tópicos de discusión y con diverso grado de recepción en el campo académico de su tiempo. Sus autores, además, contaron con la suficiente experiencia institucional, formación, trayectoria científica y actuación política como para contribuir al debate académico que comenzaba a cuestionar una herencia recibida y proponía nuevos contenidos sobre la idea de universidad para afrontar los desafíos venideros de las primeras décadas del siglo xx en la Argentina.

Desde un punto de vista filosófico, la idea de universidad se presenta como una idea-problema con múltiples aspectos y aristas que permiten ponderar la interrelación y el alcance de determinadas corrientes filosóficas con el discurso político, social y académico so-

bre la universidad argentina. Y, desde un punto de vista histórico, se pretende alcanzar el movimiento institucional y conceptual que dicha idea de universidad acompaña a la crisis de la república conservadora.

2. Los desafíos del contexto histórico

El inicio del siglo xx es un momento histórico decisivo en el que se conjugan el optimismo de un país potencialmente rico, el carácter incipiente de las instituciones políticas y sociales del Estado argentino, el advenimiento de corrientes migratorias, el desarrollo de la producción agrícola y los comienzos de la industrialización nacional. Es una etapa en la que se asiste al debilitamiento del orden conservador a partir de la Revolución de 1890, la promulgación de la Ley Sáenz Peña y el inicio de las presidencias radicales. Y, en el frente externo, se suman las repercusiones de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Revolución soviética (1917) y la emergencia de los movimientos totalitarios (nacionalismo alemán y fascismo italiano).

La historiografía reciente acuerda que, en el período que abarca desde 1885 (con la sanción de la Ley N.º 1597) hasta la Reforma Universitaria, las universidades fueron espacios de socialización de las élites intelectuales y políticas liberales, que asignaron a dichas instituciones la función de formación de cuadros políticos, profesionales y burocráticos para los distintos poderes republicanos (Buchbinder, 2005; Buchbinder, 2013). Como sostiene Graciano: “La Ley N.º 1597 no estableció de modo explícito los objetivos y funciones que las casas de estudios debían desarrollar en lo científico y en lo profesional, pero ambos le fueron atribuidos implícitamente por la élite política gobernante” (2008, p. 31). Así se logró la subordinación de la Universidad de Córdoba y de la de Buenos Aires a la esfera estatal nacional, lo cual permitió a las élites gobernantes controlar la institución universitaria como espacio de producción del saber científico y social, y disminuir paulatinamente el alcance de los poderes políticos provinciales y religiosos sobre las universidades. No obstante, la organización de otras universidades en el país, como las de Santa Fe (1889/1890), La Plata (1890/1897) y más tardíamente

Tucumán (1912/1914), respondió “a las iniciativas de grupos dirigentes regionales y de sus intelectuales que buscaron controlar también el desenvolvimiento de estos aparatos culturales y asegurar el acceso a sus propios miembros, a las profesiones de derecho, medicina e ingeniería” (Graciano, 2008, p. 33).

Además, se constituyó una demanda de formación de técnicos y profesionales que pudieran acompañar la acelerada modernización socioeconómica que surgía en la Argentina de principios del siglo xx. En consecuencia, la orientación hacia la formación universitaria en las profesiones fue decisiva en este período, y trajo aparejado tanto la interrelación de las corporaciones profesionales con las academias universitarias como una menor incidencia de la práctica y el ejercicio de las disciplinas humanísticas en el marco de las disciplinas profesionales.

En este marco, las corrientes filosóficas e intelectuales del período se cimentaron en las formulaciones imperantes del positivismo argentino y la aparición simultánea de corrientes historicistas y vitalistas propias de la época. Los primeros años del siglo xx están inmersos en el desarrollo y crisis del positivismo argentino, el surgimiento de corrientes filosóficas vitalistas y críticas, una búsqueda inicial de la identidad nacional y una revisión de la tradición histórico-cultural a la luz de los desafíos políticos, económicos y culturales en ocasión del primer centenario de la República.

En esta situación, la reflexión sobre la idea de universidad proveniente de destacados intelectuales de las humanidades, en particular de la filosofía y de las letras, acompañó el cuestionamiento de los principios de desarrollo y funcionalidad generados por las élites dominantes en las universidades argentinas antes de la Reforma Universitaria. Precisamente, en el marco del debate sobre la *cuestión universitaria*, estas instituciones eran criticadas por su escasa contribución a la conformación de una auténtica identidad nacional, por su exiguo margen para revertir la crisis de la política y, en particular, por sus dificultades para situarse ante los desafíos del impacto migratorio y el acelerado crecimiento económico.

Ciertamente, en el ámbito de las humanidades y de las letras, se pusieron de manifiesto corrientes intelectuales, políticas y sociales que impulsaron la modernización en la cultura, a las que se sumaron

las reflexiones iniciales sobre la identidad nacional, a fin de brindar un espacio conceptual de cohesión cultural a la diversidad de procesos sociales, políticos y económicos que arribaron a los festejos del centenario.

A continuación, se presentan algunos de los principales debates sobre la idea de universidad que contribuyeron a renovar el contenido del proyecto académico, cultural y sociopolítico de la universidad argentina en dicha coyuntura histórica.

3. La idea de universidad, su misión y función institucional

Una de las cuestiones más importantes a fin de delinear los principales aspectos de la idea de universidad es la manera en la que se fundamenta el contenido sustancial de su misión institucional y de su función en la relación entre el estado y la sociedad. En líneas generales, dichos contenidos se presentaron como requeridos por una idea de *universidad nueva* o *nueva universidad*, cuya finalidad insoslayable era promover una ruptura con el contenido de la idea de universidad tal como se había delineado a fines del siglo xix. Dicha ruptura puede comprenderse como una expresión del sentido moderno que acompaña a las transformaciones sociopolíticas de principios del siglo xx en la Argentina.

Primeramente, se destaca el contenido de la idea de *universidad nueva* establecido por Joaquín V. González en la obra *Universidades y Colegios* (1907). Allí González sostiene una concepción de la política general que se concibe como una “lucha de ideas, un estadio de fuerzas intelectuales donde el debate abierto y la observación intensa han de acumular para el porvenir indestructibles elementos de prosperidad verdadera” (1907, p. 14). La política tiene por finalidad imprimir la dirección superior del pensamiento a la masa de los intereses e ideales que constituyen la vida de los grandes pueblos.

A esta concepción de la política, González (1907, p. 14) añade una convicción spenceriana de evolución y cambio en la sociedad moderna, cuyo sentido radica en la pérdida de todo aspecto contemplativo, para convertirse en un inmenso campo de germinaciones y de luchas, de eliminaciones y creaciones sucesivas, en que consiste el

vasto espectáculo de la vida universal. La evolución social se acompaña con el conocimiento de las leyes permanentes de la historia. La educación y el estudio sistemático de las instituciones educativas deben adaptarse a esta concepción spenceriana de la evolución a fin de poder resolver un problema común: “la felicidad del género humano durante su tránsito material por la vida” (González, 1907, p. 14).

A los efectos de fundamentar una tendencia de cambio en los sistemas educativos, González cita a Sadler¹ porque “los viejos sistemas imaginativos o verbalistas han cedido en todas partes su puesto a los experimentales y positivos, tanto en relación con el mundo de las cosas como en el de las ideas” (González, 1907, p. 16). Para Sadler el paso de los sistemas verbalistas a los positivistas en educación es una instancia decisiva para encauzar las influencias de la Revolución Industrial en la sociedad de masas de inicios del siglo xx. Para Sadler, al igual que para González, es una época de lucha de ideas antiguas y modernas que acompaña la transformación de una civilización por efecto de la acumulación mayor de los fenómenos de la vida que impide mantener inmóvil a la educación como agente de cambio social. Esta transformación se basa en una “ley permanente o periódica del hecho social [...] que revela la correlación substancial existente entre el hombre y el grupo al que pertenece, o al cual se incorpora por atracción o absorción (González, 1907, p. 18).

Asimismo, González sostiene la ley de diferenciación de Spencer, a la que considera una ley substancial del universo y que debe aplicar-

¹ Michel Ernest Sadler (1861-1943), educador inglés de una extensa y reconocida producción escrita. Entre sus obras más influyentes se puede citar: M. Sadler y J. H. Mackinder (1893), *University Extension. Past, present and future*. London: Cassell. Entre 1897 y 1902, dirigió una obra de once volúmenes sobre la situación de la educación en países europeos, americanos y de la Commonwealth británica mientras ejerció el cargo de Director de la Oficina de Investigaciones e Informes Especiales del Ministerio de Educación inglés, cuya creación impulsó según el modelo estadounidense. A los 42 años, fue profesor de tiempo parcial de Historia y administración de la educación en la Universidad de Manchester. En 1908, Sadler publicó *Moral Instruction and Training in Schools*, London: Longmans, donde expuso las conclusiones de una encuesta internacional sobre el tema. Entre 1911 y 1923, fue Vicerrector de la Universidad de Leeds. Posteriormente, fue Director del University College de la Universidad de Oxford hasta 1934. Sadler se propuso adaptar la educación inglesa a los cambios de la industria, el comercio y la sociedad de masas inglesa de su época generados por la Revolución Industrial.

se en toda organización educacional, particularmente en el caso de las “universidades destinadas a elaborar en concurrencia un tipo nacional de cultura, no deben desconocer este carácter fundamental de la sociedad argentina, y menos empeñarse en mantener una uniformidad, de todo punto antitética y contradictoria con las condiciones esenciales del país” (González, 1907, p. 24). González sostiene la necesidad de crear instituciones superiores que se adapten a las diferencias regionales, sociales y culturales del país para evitar una tendencia a la uniformidad institucional que sería perjudicial para el desarrollo nacional.

Una idea representativa del carácter conservador de la idea de universidad de González es que los estudios superiores tienen que llevar a cabo una selección intelectual y moral que

... es inconciliable con la idea de una concurrencia excesiva en las aulas. El trabajo docente se torna cada día más específico y personal, y a medida que las naciones pueden destinar mayores recursos a la enseñanza, la reforma en el sentido de reducir el número de alumnos, en busca del mejor producto y de la más pura selección, se impondrá cada día como una conquista ideal del método científico. (1907, p. 25)

Por una parte, González señala que las universidades son

... síntesis de la Nación misma, en toda la variedad esencial de sus elementos constitutivos; y por más que la libertad sea el alma de sus métodos e investigaciones, no podrá dejar de reflejar la vida del país, elaborar sus destinos, y modelar su población de acuerdo con la naturaleza de las instituciones que la gobiernan. (1907, p. 25)

Pero, por otra parte, señala también la contribución de las universidades al federalismo natural o social de la Nación. Por eso, considera que cada universidad “será [...] como la metrópoli intelectual de una región” que beneficiará tanto a la institución como al territorio y progreso del país. González insiste en que las universidades deben “procurar que el espíritu nacional se fortalezca y reviva sin cesar en sus aulas, para que vaya en todo tiempo a beberse en ellas la luz extraviada en las ondas intermitencias que interrumpen a veces la unidad de la vida” (1907, p. 30).

Seguidamente, en sintonía con algunos aspectos de la visión universitaria de González, se ubica Juan Benjamín Terán con su obra *La Universidad y la Vida* (1921). En el marco de la tendencia moderna de concebir a la universidad como un lugar de investigaciones experimentales y positivas, Terán afirma (1921, pp. 7-23, 25-39, 41-54) la importancia de establecer las necesidades prácticas para delinear la nueva universidad, lo cual significa estar en consonancia con las necesidades económicas, sociales y políticas de la región, en un intento por imitar a las nuevas universidades técnicas alemanas que conjugaban simultáneamente la tendencia profesional y científica de la enseñanza universitaria. Terán reconoce la necesidad de formar egresados “aptos para interpretar científicamente los fenómenos de nuestra producción y de nuestra riqueza” (1921, p. 15), a los efectos de establecer la universidad como promotora del desarrollo integral de la región. Terán considera que la universidad no brinda solamente una cultura general a las clases dominantes a través de las carreras tradicionales, sino que otorga una formación profesional en el ámbito de las diversas disciplinas industriales y comerciales requeridas para el desarrollo regional.

Para Terán la idea de universidad conjuga dos aspectos principales: por un lado, el procedimiento experimental y práctico, la observación y el trabajo personal que reemplazan los viejos métodos escolásticos de transmisión y producción de conocimiento; y por otro lado, la universidad está signada por un ideal moral de modernidad, así como por una finalidad política de consolidación y fortalecimiento de la democracia (1921, p. 37). “De estas características se desprenden sus fines: la creación de aptitudes que han de aplicarse a la producción y la economía social, y la preferencia de la educación de la voluntad a la de la inteligencia, es decir, su fin pragmático” (Terán, 1921, p. 48). En este sentido, Terán adhiere a una educación de la voluntad, en cuanto que educación para la acción perseverante orientada por ideales que conducen a la felicidad (1921, p. 49). Esta educación de la voluntad consiste en la creación de estímulos y de capacidades efectivas que dan lugar a una acción inteligente tanto a nivel individual como colectivo; es una educación universitaria que se aparta del intelectualismo estéril, pero que prefiere el terreno de la acción y la observación de la vida.

Otro de los autores con una posición propia sobre la misión y función de la universidad es Rodolfo Rivarola en su obra *La Universidad Social. Teoría de la Universidad Moderna* de 1915. El problema fundamental de la universidad de cara a la sociedad es responder la pregunta: ¿para qué sirve? La universidad debe dar la razón suficiente de su propia razón y no evadir la justificación de sí misma en el mero hecho de su existencia institucional.

La tesis de Rivarola consiste en sostener que la universidad se diferencia según las diferentes concepciones que se posean de su función (Rivarola, 1915, p. 20). De modo que, para la universidad, debido a su inherente carácter social, es substancial tener en cuenta la sociedad en la que funciona, a los efectos de desplegar la instrucción superior al servicio de aquella.

La función principal de la universidad reside en ser “la institución o corporación encargada de organizar la experiencia, a lo que llamo también elaborar la ciencia en vista de su aplicación al bienestar común” (Rivarola, 1915). La interrelación entre la sociedad política y la universidad se fundamenta en las posibilidades brindadas por la ciencia: “La democracia es posible por la ciencia; la ciencia por la universidad. He ahí, la función política de las escuelas superiores” (Rivarola, 1912, p. 381). Para Rivarola la democracia es un “sistema de perfecta interdependencia de ciudadanos y de sus intereses individuales y de sus intereses comunes” (1915, p. 72), un ideal político y moral que se realiza a través de la educación.

Rivarola elabora el concepto de *interdependencia* para comprender la coexistencia temporal de las relaciones de influencia mutua entre objetos, para cuya consideración la noción de causalidad científica es insuficiente (1915, pp. 57-62). Esta noción de interdependencia está unida a una concepción de la sociedad como totalidad compleja (p. 207), que es la visión filosófica subyacente a la idea de universidad de Rivarola. La interdependencia se aplica para comprender las relaciones de recíproca influencia que mantiene la universidad con la sociedad y el Estado de principios del siglo xx, que le permite justificar la universidad como órgano de la ciencia y del Estado (pp. 115-118).

A partir de profundas resonancias kantianas, Rivarola aplica la noción de interdependencia a la de profesión en cuanto vínculo di-

recto entre el hombre y la sociedad a través del concepto jurídico de obligación y el concepto moral del deber (1915, p. 185). Rivarola sostiene que la profesión debe ser útil al individuo para que este sea útil a la sociedad; en este sentido, le atribuye mayor importancia a la educación profesional en la universidad que a la educación para la ciencia (1915, pp. 184-185), en cuanto la profesión permite el sustento individual de la vida y la realización del bienestar general.

La responsabilidad del Estado radica en adecuar la diversificación de la enseñanza a fin de favorecer la diversificación de las profesiones en la sociedad. Rivarola no deja de reconocer la importancia de la educación común para aquello que es igual o que se extiende a todos los hombres; pero, en función de los desafíos de la democracia argentina de inicios de siglo xx, insiste en la importancia de la diversificación de las profesiones. A partir de su teoría de las profesiones, Rivarola elabora una clasificación de estas y de los principios comunes de la moralidad profesional, los cuales pueden sintetizarse en el mejor cumplimiento de las obligaciones profesionales que supera el estándar establecido por el deber profesional. Se encuentra, pues, en Rodolfo Rivarola, uno de los teóricos que justificaron la importancia de la expansión de la formación profesional en la universidad argentina como camino de mejoramiento del bienestar individual y general.

La universidad es intrínsecamente social por la naturaleza misma de su misión, la que Rivarola expresa con la divisa “educar es gobernar” (Rivarola, 1915). Al final de esta obra, el filósofo enuncia el alcance general de la noción de interdependencia al expresar “el íntimo enlace y recíproca dependencia en que se encuentran todas las funciones públicas, así de gobierno como de educación, de política como de administración, de prensa como de tribuna y plaza pública” (1915, p. 200). Todas las instituciones sociales y políticas alcanzan sus fines cuando tienen por “esencial y fundamental deber la ocupación y la preocupación de educar” (1915, p. 201).

Ahora bien, como educar no es meramente instruir, sino que, en cuanto dirige, guía y orienta, contiene un problema de opción que no puede resolverse sin la experiencia social organizada en ciencia, entonces, la universidad se convierte en el órgano central de esta elaboración dentro del organismo total de la sociedad. La universi-

dad genera “las ideas normales de la vida colectiva, cuyos ejecutores serán los gobernantes y los políticos, y cuyos propagandistas en la opinión pública serán los periodistas y oradores” (1915, p. 201). En definitiva, el aforismo *educar es gobernar* expresa la centralidad del lugar normativo, científico, pedagógico e institucional que la universidad adquiere, a partir de una filosofía política y social de corte kantiano y positivista que anida en el pensamiento universitario de Rodolfo Rivarola.

José Ingenieros², dentro de la especificidad de su postura positivista, señala un crítico diagnóstico de la universidad de su época cuando sostiene que “la enseñanza en las universidades no se ajusta a los modernos sistemas de ideas generales; y que, en particular, cada universidad no desempeña las funciones más necesarias en su propia sociedad” (1916, p. 277). La crisis universitaria, según Ingenieros, se precisa por el atraso ideológico de las doctrinas, normas e ideales de la sociedad de su época, por la inadaptación funcional de la organización disciplinar y la ineficacia metodológica de la universidad para colocar a la ciencia y la cultura de la época al servicio de la sociedad.

Ingenieros aboga por un cambio en las ideas relativas a la organización y las funciones de la Universidad. Dado que se asiste a un cambio del sistema viejo de ideas generales por uno nuevo, es necesario crear una universidad nueva porque existe un desfase entre los mecanismos burocráticos de organización y la dirección ideológica de la institución que generan una separación entre la universidad y sus facultades e institutos. La crisis a la que alude Ingenieros es la tensión, cada vez mayor a lo largo del siglo xx, entre la unidad de dirección que compete la universidad y los propósitos específicos (científicos, profesionales o técnicos) de las unidades académicas. A los efectos de solucionar esta situación, Ingenieros entiende que la función de la universidad es la coordinación del trabajo de las Facultades e Institutos especiales conforme a un criterio general y que la misión de la universidad consiste en fijar principios, direcciones, ideales, que permitan organizar la cultura superior en servicio de la sociedad (1915, p. 278).

² José Ingenieros presentó “La filosofía científica en la organización de las universidades” en el Segundo Congreso Científico Panamericano, realizado en Washington, en 1916. Posteriormente, se hicieron tres ediciones con el texto ligeramente modificado y el título “La Universidad del Porvenir”.

Para llevar a cabo la tarea de mantener la unidad dentro de la variedad y coordinar la síntesis sobre la especialización, Ingenieros apoya una renovación de la ideología universitaria, una mayor adaptación al medio social y una nueva arquitectura institucional.

Esta renovación ideológica implica tanto la capacidad institucional de representar el saber organizado y sintetizar las ideas epocales, así como “poner la experiencia como fundamento de la investigación y de la enseñanza, extender la aplicación de los métodos científicos y aumentar la utilidad social de los estudios universitarios” (Ingenieros, 1916, p. 281). Solamente por medio de la afirmación de nuevos criterios, métodos e ideales puede darse la posibilidad de renovar la arquitectura universitaria. La propuesta de Ingenieros se pronuncia por un nuevo criterio (la experiencia, que es antidogmática y crítica) un nuevo método (experimental) y un nuevo ideal (que implica aumentar la función de la cultura como instrumento del bienestar general).

En esta renovación, Ingenieros defiende la emergencia de la extensión universitaria que utilizan todos los institutos de cultura superior para la elevación intelectual y técnica de todo el pueblo. La extensión universitaria, cuyo desarrollo se ampliará durante todo el siglo xx, efectúa la *exclaustración* de la cultura universitaria que redundará en el incremento de la capacidad moral y técnica de la población. Además, este nuevo ideal cultural conlleva una renovación administrativa y de dirección ideológica del funcionamiento institucional, en cuanto supone la extensión del derecho de representación en los organismos deliberativos a todos los profesores y estudiantes, lo cual permitirá ajustar los estudios universitarios a los intereses e ideales de todos los que enseñan y aprenden (Ingenieros, 1916, pp. 282-283). Este cambio en el ideal cultural y en el mecanismo administrativo de la universidad promoverá la autonomía universitaria y su capacidad de adaptación al medio social.

Esta armonización al medio social implica el ajuste de la función universitaria a las características de los ambientes respectivos de las instituciones. Para Ingenieros esta adaptación significa el surgimiento del americanismo que habilitará el florecimiento de ideales sociales nuevos, vivos y propios (1916, p. 284). Dice Ingenieros: “Concebimos los ‘ideales americanos’ como el sentido propio que

los pueblos nacientes en estas partes del mundo podrán imprimir a los ideales de la humanidad” (1916, p. 285).

4. La idea de universidad, la ciencia y la organización

Otro contenido destacado de la idea de universidad anterior a la Reforma es la relación entre la idea de universidad, la ciencia y la organización institucional. En muchos aspectos, los discursos y debates sobre la universidad, a principios del siglo xx, están firmemente emparentados con los discursos sobre la ciencia y su articulación en la organización universitaria.

Miguel Cané es uno de los representantes de la generación del ochenta cuya concepción sobre la ciencia y su relación con la universidad se remonta a los márgenes de la concepción positivista, pero con ciertos rastros del espíritu clásico (Bosch, 2005, p. 6). Cané caracteriza al espíritu universitario abierto a lo universal, con carácter generalista y superador de las enseñanzas parciales (Cané, 1904, p. 25), mientras que atribuye a las facultades, en especial a la de Derecho, una tendencia aislacionista contraria al espíritu universitario. El ideal del espíritu universitario es formar una comunidad de pensamiento dentro de la diversidad de enseñanza. Por su parte, el método científico, que es el método experimental que descubre la verdad positiva, es el que debe otorgar unidad a la enseñanza de las ciencias y los contenidos diversos como los que se enseñan en la universidad (Cané, 1904, pp. 30-31). Por eso, la reunión de los diversos saberes se adquiere en la coincidencia metodológica propia del enfoque positivista. Enseñar en la universidad con métodos híbridos acarrea malos resultados. A pesar de esta particular defensa del método y la ciencia positiva, en Cané persiste el valor educativo y formativo de los estudios clásicos, particularmente en la etapa propia de los colegios secundarios. Los estudios clásicos aportan una visión desinteresada y estética de la realidad que permite sobrellevar la intensidad de la crisis de principios del siglo xx. En realidad, la relación entre la universidad, la ciencia y las disciplinas se elabora como una ruptura con esta visión desinteresada y estética de los estudios clásicos, a los que se les critica su tendencia al intelectualismo estéril.

Desde la visión de Joaquín V. González, la relación entre la idea de universidad y la ciencia es intrínseca. Hay tres características principales de la concepción de la universidad que son: actual, científica, experimental. La universidad es actual porque

Reflejará [...] el estado presente de la cultura científica de la humanidad, y en ninguna de sus enseñanzas será una extraña para las aspiraciones del espíritu de los pueblos de nuestra raza, de nuestro continente y de nuestra familia de nacionalidades americanas: será una universidad actual, para todas las direcciones del pensamiento moderno. (1907, p. 35)

La universidad científica significa que se fundamenta en los alcances del método científico, en la organización y desarrollo de las investigaciones y aplicaciones de las ciencias. Finalmente, la universidad es experimental porque la experiencia está en la base de los procesos de producción de conocimiento, lo cual permitirá despertar el interés de la sociedad hacia la institución “por la utilidad práctica que encontrará en sus experiencias, las cuales versarán sobre hechos, cosas o fenómenos de inmediata relación con la vida o las necesidades de las distintas regiones del país” (González, 1907, p. 37).

González evita concebir la universidad sobre lo que él llama la *base cuadrangular* de la forma y división sistemática de las antiguas universidades: derecho, medicina, ciencias y letras. Más bien, la universidad nueva deberá reflejar la multiplicidad y variedad de la vida científica de la época moderna, debido a la “ley de la unidad por la diversidad” por la que la nueva división de las disciplinas universitarias obtiene una diferenciación que fortifica y levanta las cualidades de todo cuanto a ella se somete. No obstante, la universidad nueva tendrá en cuenta las ideas y las aspiraciones de la época y, sin olvidar la herencia acumulada de las generaciones anteriores, mirará hacia el porvenir.

Rodolfo Rivarola, por su parte, sostiene que “la unidad de la ciencia impone como consecuencia la unidad universitaria” (1905, p. 79), frase que remite a la *Teoría de las universidades*, de Louis Liard³,

³ Louis Liard (1846-1917), filósofo y educador francés dedicado a la educación universitaria cuyas iniciativas académicas y legislativas, conocidas como *reforma Liard*, estuvieron vinculadas a un renacimiento de la universidad francesa hacia fines del siglo XIX. Entre sus obras, podemos destacar *Universités et facultés*

en la cual el filósofo y educador francés pretendía realizar un correctivo a la tendencia de especialización científica y aislamiento organizacional que experimentaba la educación superior francesa. Rivarola piensa que la unidad de la ciencia hay que fundarla en el hombre como sujeto y objeto de esta. Si bien es cierto que la ley de división del trabajo termina imponiéndose en todos los órdenes de la actividad humana, hay que compensarla con la ley de la construcción armónica por la cual las relaciones de grupo a grupo, determinados por afinidad, dan lugar a la organización de estudios dentro de un mismo instituto científico. “Hay que inventar algún procedimiento para que estas afinidades se consoliden progresivamente en fuerzas superiores y se organicen al consolidarse” (Rivarola, 1905, p. 88). Para Rivarola es un error de interpretación afirmar la independencia de las ciencias, y no reconocer la interdependencia científica en su mayor amplitud (1910, p. 98).

Además, en la sociedad, la universidad es siempre órgano de la ciencia, cuyas dos características fundamentales son la experiencia y la previsión. La ciencia se constituye organizando la experiencia (social, colectiva o grupal) en vista de su aplicación al bienestar común, y la universidad es la institución o corporación encargada de organizar la experiencia. Dado que *gobernar es prever*, Rivarola entiende que debe accederse a la administración estatal no para acumular experiencia, sino para llevar el conocimiento científico organizado que aporta la universidad (1915, p. 199). Por ello se requiere de una relación efectiva entre la universidad y la administración estatal para que la organización de la experiencia pueda aportar conocimiento a la administración con vistas al bienestar común.

5. La idea de universidad y los modelos universitarios

Una interesante concepción del modelo de universidad es la propuesta por Ernesto Quesada (1918). Para este autor, las tres univer-

(1890), Paris: Armand Colin, y *L'Université de Paris* (1909), 2 volúmenes. La ley de 1896 que impulsó Liard devolvió a Francia el título de universidad desaparecido en 1793; entre sus iniciativas, promovió el desarrollo de las pequeñas universidades o facultades provinciales sin descuidar la base cuadrangular de la universidad francesa: ciencias, letras, derecho y medicina.

sidades existentes responden al modelo napoleónico que, a su vez, tiene una importante impronta del modelo escolástico jesuita. Con sentido crítico, Quesada señala que el modelo napoleónico vigente tiene un concepto cesarista de la enseñanza. “En el modelo napoleónico, la universidad es un instituto profesional que prepara para carrera determinada. En el modelo sajón, trata de formar una cultura general orientada a la formación clásica” (Quesada, 1918, p. 7).

Dado que el modelo napoleónico plasma un carácter resueltamente utilitario en la enseñanza universitaria argentina, Quesada prefiere el modelo alemán de investigación científica y de libertad de enseñar y de aprender originado en la reforma de von Humboldt de la Universidad de Berlín, de 1810 (Quesada, 1918, p. 9). En dicho modelo, se propone una universidad como corporación de sabios donde se compenetrán la enseñanza y la investigación con independencia de la acción gubernamental.

El modelo alemán para la universidad argentina seduce a Quesada mucho más que el napoleónico o el anglosajón, no solo por las ventajas que representa el ejercicio de la autonomía universitaria para la institución, sino también por la concepción de la enseñanza, el modelo de profesor implícito y el estilo de aprendizaje incentivado.

Quesada suscribe que un profesor universitario tiene que ser una personalidad científica y no un simple expositor de pensamientos ajenos. Además, expone los criterios del modelo de enseñanza explícitos, que se alejan de todo enciclopedismo y de todo manual, basados en los problemas fundamentales de la disciplina, que “indican encrucijadas y caminos”, y fomenta la difusión del seminario y el laboratorio como instancias fundamentales de la enseñanza. El modelo de seminario para las humanidades y las ciencias sociales es lo que caracteriza la moderna orientación universitaria, como el gabinete y el laboratorio para ciencias naturales (Quesada, 1918, p. 21).

Además, el régimen universitario argentino, que sigue el modelo napoleónico, coarta la libertad de aprender (1918, p. 23). La situación del estudiante universitario argentino es simplemente intolerable: carece de independencia y de libertad. Para Quesada la universidad es un nuevo colegio nacional, igual o parecido al que le impartió la enseñanza secundaria (1918, p. 25); para formar hombres sabios y de carácter, es preferible el sistema de libertad total de aprender

(1918, p. 27). De allí también las extensas críticas al examen como estilo de evaluación basado, entre otras cosas, más en la retención de la memoria que en el ejercicio de la reflexión y la creatividad (1918, pp. 28-30).

Ernesto Quesada entiende que el asunto propio de la universidad es la ciencia, la producción y la transmisión del conocimiento científico, y no el otorgamiento de la habilitación profesional que es prerrogativa del estado. Impartir la cultura científica desinteresada, a través del modelo pedagógico de libertad de enseñar y de aprender, significa carecer de las limitaciones que se derivan para la enseñanza de los requerimientos de la idoneidad en aras del ejercicio profesional (Quesada, 1918, p. 32).

En cambio, cuando José Ingenieros piensa en la arquitectura de la universidad, parece no adherir a ningún modelo histórico, sino más bien se inclina por promover cambios organizacionales progresivos, que permitan configurar una nueva ordenación de los estudios conforme a los cambios ideológicos de la época.

En coherencia con su interés por preservar la distinción entre lo profesional y lo científico, entre la especialización y la unidad del saber, Ingenieros propone ubicar la formación profesional de grado en las facultades e institutos, mientras que la formación de posgrado (el doctorado) sería coordinada por la universidad. En consecuencia, Ingenieros propone una división del trabajo formativo: “las Facultades prepararían técnicos en un dominio especial; la Universidad, hombres de ciencia sólidamente preparados por una cultura general en las diversas disciplinas científicas” (1916, p. 286). Es que la universidad debe adquirir una organización de tipo federativo, “respetando la autonomía técnica para lo particular y estableciendo la unidad ideológica para lo general” (1916, p. 286).

En forma complementaria, Ingenieros insiste en la posibilidad de vinculación de las instituciones culturales (academias, museos y conservatorios) con la universidad, debido a la importancia de la educación integral y su deber de fomentar una síntesis armoniosa de la cultura. Al igual que Joaquín V. González, Ingenieros pretende ampliar la base profesional de la universidad de la época, fomentando las letras y las artes y transformando las Facultades de Filosofía “en organismos destinados a la coordinación de las ideas generales

que excedan los dominios particulares de cada Facultad profesional” (1916, p. 287).

La preocupación de Ingenieros es renovar en la Universidad el espíritu de generalización y de síntesis que se estaba perdiendo por obra de la formación profesional y la creciente tendencia a la especialización científica. Además, sugiere que la formación de los estudiantes posea un espíritu integral que retroalimente la cultura científica con la literaria y viceversa, porque, desde el punto de vista formativo, “la especialización directa, sin una base previa de cultura general, es contraria al desenvolvimiento de la personalidad” (1916, p. 288). Al mismo tiempo, el trabajo formativo del grado al posgrado, para Ingenieros, debería organizarse en función de la dirección de la especialización hacia la unidad del saber, y no a la inversa. Ciertamente, el creciente grado de especialización del saber y de las ciencias, la historia de la institucionalización de las disciplinas y de su consecuente impacto en la organización universitaria adquirirían una dirección histórica contraria durante el resto del siglo xx.

En las antípodas de las visiones de Quesada y de Ingenieros sobre la universidad, se encuentra Rodolfo Rivarola por su concepción de la universidad como institución interrelacionada con la administración estatal y las organizaciones sociales y culturales, por su insistencia en la necesidad de la formación profesional con su correspondiente moral profesional como parte de un proceso de consolidación de la burocracia estatal. En el aforismo *educar es gobernar*, Rivarola concentra su idea de la universidad como órgano central del organismo de la sociedad, desde la que deberán salir las ideas normales de la vida colectiva (1915, pp. 200-202). La preocupación de Rivarola por consolidar la democracia republicana y superar la crisis civilizatoria de su época tendió a concebir la universidad como expresión de toda educación y aplicación humanitaria de los descubrimientos científicos, en favor de la democracia como valor ético y cultural de la sociedad moderna.

6. El cuestionamiento de la función y la búsqueda de identidad

En los primeros años del siglo xx, según señalan diversos estudios de la filosofía en la Argentina (Farré, 1958; Farré y Lértora de Men-

doza, 1990; Leocata, 1992; Pró, 1973), las corrientes filosóficas se orientan hacia la superación del positivismo mediante la introducción de la filosofía idealista. Y, al mismo tiempo, se produce la inserción de la filosofía de Bergson, que hacia 1920 ya será muy conocida en nuestro país.

La idea de universidad proveniente de las concepciones positivistas vinculadas con los diversos modelos descriptos en los puntos anteriores comienza a mostrar claros signos de crisis. Ciertamente, el cuestionamiento a la concepción de universidad de la época posee un punto neurálgico en la Reforma Universitaria de 1918, pero dicho acontecimiento fundamental para la universidad argentina tiene una trama compleja de corrientes filosóficas, actores institucionales, acontecimientos mundiales, procesos sociopolíticos y cambios estéticos-culturales de la cual da cuenta una extensa literatura (Buchbinder, 2013; Bosch, 2004; Ciria y Sanguinetti, 1962 y 1968; Nassif, 2011).

Indudablemente, en la deriva de las corrientes de pensamiento, no puede soslayarse la incidencia mayor o menor de los otros factores que ocurren en un acontecimiento tan significativo como la Reforma Universitaria. Y, más aún, cuando se comprende que las corrientes de pensamiento son tanto internas como externas a la concepción universitaria de fines del siglo xix y principios del xx.

En primer lugar, cabe señalar como factor interno las limitaciones propias del amplio movimiento positivista argentino cultivado por una diversidad de filósofos y profesores universitarios. Podemos señalar dos casos paradigmáticos: José Ingenieros y Rodolfo Rivarola. En el caso de Ingenieros, si bien no abandona completamente el carácter cientificista de su pensamiento, sin embargo, a partir de 1910, este se orientará progresivamente hacia corrientes de pensamiento socialistas. En el caso de Rivarola, en cambio, su cuestionamiento hacia el positivismo toma el giro de un retorno cada vez mayor a Kant y un alejamiento paulatino y decepcionado de las posiciones comteanas y spencerianas sostenidas al principio de su producción.

En segundo lugar, se puede señalar que las influencias de Ernest Renan, Hipólito Taine, Carlyle y Ralph W. Emerson en la obra *Ariel* de José Enrique Rodó, publicada en 1900, constituyen un cuestionamiento tanto filosófico, como político y estético, a los alcances e

influencias del utilitarismo y del positivismo anglosajón en el Río de la Plata que incidieron la idea de universidad de fines del siglo XIX.

Como señala Oscar Terán (2008, pp. 155-156), no se puede menospreciar la importancia e influencia del modernismo, cuyo período de plenitud ocurre entre 1890 y 1910, tanto para la emergencia de una reacción antipositivista como por brindar un marco para la elaboración del debate acerca de la definición de la nacionalidad. Precisamente, el modernismo construye la idea de lo bello en oposición a lo útil, y convierte a la creación artística y a la belleza en un camino hacia la verdad. “Como contrapartida, el modernismo desprecia los valores utilitarios, pragmáticos, materialistas de la modernidad” (Terán, 2008, p. 160). En la reacción antipositivista del modernismo, se enfrenta la concepción utilitaria de la vida orientada por la inmediata finalidad del interés, con la concepción de la vida racional que promueve el libre y armonioso desenvolvimiento de la naturaleza que incluye como fin esencial la búsqueda de la belleza (Rodó, 1900, p. 84).

En tercer lugar, debe señalarse la influencia específica de Ortega y Gasset (2006) en su visita de 1916. Durante sus conferencias, el filósofo español señaló el atraso de la filosofía en la Argentina que aún enseñaba el positivismo spenceriano; en cambio, la nueva sensibilidad europea se apoyaba en dos grandes autores: Henri Bergson y Edmund Husserl. Así, nuevas filosofías de la conciencia desplazan el positivismo naturalista estableciendo tanto la diferencia cualitativa entre la realidad natural y la conciencia, como la búsqueda de un yo enraizado en la estética y en la creatividad, pero comprometido con su sociedad y su entorno. Ortega y Gasset no solo marca el cambio de ideas necesario para salir de un cierto *provincianismo* teórico y cultural, sino también la importancia del cambio generacional que debía de acompañar el cambio de ideas (2006).

En cuarto lugar, se puede considerar al artículo “Incipit vita nuova” (1918) de Alejandro Korn como el otro manifiesto que señala la crisis del positivismo y el surgimiento una nueva filosofía basada en la preminencia de la ética y la libertad intrínseca del hombre. Dice Korn: “la nueva filosofía ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y dueña de su destino” (1944, p. 15).

Es la posibilidad de despedir la época de los procesos económicos y técnicos y de inaugurar una época de alta cultura, a la vez humana, nacional y plena de ideales éticos, estéticos y sociales (1956, p. 9). La misión de la universidad, entonces, es encuadrar la vida de la comunidad universitaria dentro de la integridad moral del carácter. En términos institucionales, esto significa que es necesario superar el riesgo de la mecanización de la vida académica y otorgar mayor libertad, responsabilidad y protagonismo a sus actores. Solo así se puede direccionar la idea de universidad del predominio de la función profesionalizante hacia la autenticidad de la identidad ética y cultural que los nuevos tiempos demandan.

7. A modo de conclusión

En la idea de universidad previa a la Reforma, se destacan un conjunto de contenidos fundamentales que exhiben el carácter problemático del debate intelectual que enmarcaba la universidad argentina de comienzos del siglo xx.

En primer término, se destacan las derivas de las corrientes del positivismo europeo que influyen, mediante una determinada recuperación del kantismo, en el afianzamiento de la función profesionalizante de la universidad que promueve la formación de élites al servicio del estado. Esta deriva se orienta como superación de métodos dialécticos de enseñanza y de prácticas de gobierno burocráticas y perimidas. Rodolfo Rivarola es el filósofo que da cuenta de la centralidad del lugar de la universidad en la complejidad creciente de la relación entre el estado y la sociedad de principios de siglo. Su obra *Universidad social. Teoría de la universidad moderna* es una propuesta de adecuar la formación universitaria de carácter profesional para constituir, sin descuidar la enseñanza de la ciencia y la investigación, el punto de partida a fin de renovar el tejido social e institucional de la Argentina moderna. Rivarola sostiene la capacidad de la universidad para renovar el aspecto social de las instituciones y, sin perder su propia originalidad, recalca la importancia de las ciencias morales para afianzar su idea de universidad como órgano de la ciencia y del Estado y, a la vez, adherir a ciertos ideales democráticos adaptados de la reforma universitaria francesa de fines del siglo xix.

En segundo término, surge, dentro de la deriva anterior y sin perder las características pragmáticas y utilitarias del positivismo, el intento de brindar contenidos a una idea nueva de universidad que acompañe el proceso de modernización incipiente de principios de siglo xx. Esto puede observarse en los proyectos fundacionales de las universidades que aparecen diferenciándose de la Universidad de Córdoba y de la de Buenos Aires, en los que reside un intento de ubicar a la universidad en relación con las necesidades regionales socioeconómicas y en la búsqueda de una nueva forma de producir conocimiento proveniente de las disciplinas científicas e industriales. Aquí podemos incluir la visión de la nueva universidad de Joaquín V. González, la cual toma referencias de corrientes anglosajonas que procuraron adecuar, en líneas generales, los cambios del sistema educativo al desarrollo de la modernidad industrial europea. Ciertamente, las referencias continuas de González a la superación del estilo de enseñanza del humanismo escolástico se acompañan con la idea de la nueva universidad moderna, ya como superadora de la base cuadrangular de la universidad napoleónica, ya como resultado de una nueva síntesis cultural y de expansión de la ciencia requerida para sostener los cambios institucionales propios de la modernidad de principios de siglo.

En tercer término, podemos ubicar la propuesta de José Ingenieros, quien insiste en la importancia de una nueva arquitectura institucional, de una renovación ideológica acorde con los cambios de época, de nuevos modos de participación de los claustros en el gobierno institucional, en la importancia de la función de extensión universitaria, y en el carácter relevante que el desarrollo de la ciencia positiva tendrá en el porvenir de la universidad, en la medida en que pueda generar síntesis de conocimiento científico y organizacional que corrijan la tendencia creciente a la especialización científica y a la dispersión institucional de las facultades profesionalistas. Ciertamente, esta postura se conecta con una visión americanista de renovación de las universidades del continente, en el marco de un movimiento político que afirme la identidad propia de los proyectos colectivos de las naciones americanas.

En cuarto término, encontramos la postura de Juan B. Terán quien promueve la idea de universidad como factor de crecimiento y desarrollo regional. A partir de una postura filosófica ambigua con la herencia moderna e ilustrada (Maidana, 2013, pp. 191-196),

Terán reconoce la herencia positivista en la educación, pero cuestiona su actitud antimetafísica, su materialismo y le opone el vitalismo de Bergson, el espiritualismo francés y el naturalismo de Hipólito Taine. En este sentido, Terán critica la ausencia de ideales normativos y axiológicos en la civilización moderna atrapada en la persecución continua del progreso material. Esto conlleva en la universidad una formación profesionalista técnica pero vacía. El remedio a esta situación formativa consiste en una organización abierta, flexible y práctica que permita la enseñanza conjunta y articulada de las humanidades y la filosofía con la ciencia experimental y sus consecuentes aplicaciones a la industria y el comercio regionales.

En quinto término, aparece un intento mayor de ruptura en la idea de universidad, que será posteriormente elaborada por la Reforma, bajo la figura de un movimiento antipositivista que promueve —mediante la tensión entre ciencia y ética, materialismo y espiritualismo, determinismo y libertad— la búsqueda de una nueva identidad cultural e institucional para la universidad. Esta identidad no se puede realizar sin un cambio generacional de los actores institucionales, sin relacionar filosofía y literatura, sin establecer una mayor penetración espiritual y práctica entre profesores y estudiantes, y sin tratar de conjugar los desafíos de la modernidad con la herencia de las humanidades.

En conclusión, la idea de universidad del período previo a la Reforma universitaria puede entenderse dentro de un amplio espacio conceptual, en el cual la idea de universidad contiene: a) la tarea de realizar una síntesis cultural de la nación; b) la generación de una capacidad de generalización científica y de síntesis filosófica e ideológica orientados a superar los desafíos del porvenir; c) la posición de órgano central de la relación entre estado y sociedad orientada hacia la formación y la ética profesional como medio de consolidación de la democracia, las instituciones y el bienestar general; d) la potencia de ser una institución orientada al desarrollo económico y social de una región, mediante una equilibrada composición entre formación humanística, científica y profesional; y e) la proyección de una institución que busca una identidad formativa afincada en valores vitales, éticos y espiritualistas, que renuevan y potencian continuamente el lugar de los sujetos en la realización de los fines y funciones institucionales.

Estos contenidos problemáticos de la idea de universidad traspasaron los acontecimientos políticos e institucionales de la Reforma Universitaria de 1918 y, a su vez, perduraron como interrogantes formulados al porvenir de la universidad argentina.

Referencias bibliográficas

- Bosch, G. (2005). De los gentlemen and scholars al campo intelectual filosófico. V Jornadas de Investigación en Filosofía, 9-11 de diciembre de 2004, La Plata. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Anexo 2005. Recuperado de http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.70/ev.70.pdf
- Buchbinder, P. (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2013). La cuestión universitaria en los tiempos de Deodoro Roca. En Roca, D.: *Deodoro Roca. Obra reunida: I Cuestiones universitarias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Cané, M. (1904). El espíritu universitario y el método científico. En Cané, M. (1919). *Discursos y conferencias* (Colección “La Cultura argentina”). Buenos Aires: Casa Vaccaro.
- Ciria, A. & Sanguinetti, H. (1962). *Universidad y Estudiantes*. Buenos Aires: Depalma.
- (1968). *Los reformistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Farré, L. (1958). *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Peuser.
- Farré, L. & Lértora de Mendoza, C. (1990). *La Filosofía en la Argentina*. Mendoza: UNCU.
- Federación Universitaria de Córdoba (21/06/1918). La juventud argentina de Córdoba A los hombres libres de Sud América (Manifiesto de la F. U. de Córdoba). *La Gaceta Universitaria*, 1(10), 1-2.
- González, J. V. (1907). *Universidades y Colegios. Conferencias, discursos y actos de gobierno*. Buenos Aires: J. Lajouane & Cía.-Libreros Editores.
- Graciano, O. (2008). *Entre la torre de marfil y el compromiso político: Intelectuales de izquierda en la Argentina 1918-1955*. Bernal: UNQUI.

- Ingenieros, J. (1915). El contenido filosófico de la cultura argentina. *Revista de Filosofía*, 1(1), 73-147.
- Korn, A. (1944). *La libertad creadora*. Buenos Aires: Losada.
- (1956). *La Reforma Universitaria*. Buenos Aires: Centros de Estudios Reforma Universitaria.
- Leocata, F. (1992). *Las Ideas Filosóficas en la Argentina* (3 volúmenes). Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios.
- Maidana, S. (2013). Las resonancias filosóficas en el pensamiento de Juan B. Terán. En Flawiá, N. M. (comp.). *Juan B. Terán: Estudios críticos sobre su obra*. Buenos Aires: Corregidor.
- Nassif, R. (2011). El movimiento reformista en las universidades de Córdoba, Buenos Aires y La Plata. *Actual Investigación*, 1(2), 27-37.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Meditación de Nuestro Tiempo: Las Conferencias de Buenos Aires 1916 y 1928*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1973): *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Pró, D. F. (1973): *Historia del pensamiento filosófico argentino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Quesada, E. (1918). *El Ideal Universitario*. Buenos Aires: Ministerio de Agricultura de la Nación.
- Rivarola, R. (1905). La universidad y la ciencia. En Rivarola, R. (1945): *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- (1910). Unidad y organización de la ciencia. En Rivarola, R. (1945): *Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- (1912). La función política de la universidad. En Rivarola, R. (1941): *Selección de escritos pedagógicos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- (1915). *La Universidad social. Teoría de la universidad moderna*. Buenos Aires: Librería de la Facultad Juan Roldán.
- Rodó, J. (2007). *Ariel*. Buenos Aires: Losada.
- Terán, J. B. (1921). *La Universidad y la vida*. Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni.

- (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

¿Determinismo lógico o indeterminismo lógico?

por Marcelo Bazán Lazcano*

RESUMEN

El “determinismo lógico” no solo no es equiparable al “indeterminismo lógico”, sino que constituye una expresión autocontradictoria. Si consideramos lógicamente posible la existencia de una *legalidad no legaliforme o de una legaliformidad acausal correspondiente al método del determinismo lógico*, entonces podemos concluir que el método en cuestión es acausal. El “determinismo ontológico cuántico” es un determinismo constituido por las proposiciones predictivas de la ciencia cuántica acerca de la “probabilidad” de los fenómenos cuánticos.

Palabras clave: Determinismo, Indeterminismo, Método acausal, Cuántico.

Logical determinism or logical indeterminism?

ABSTRACT

Not only is “logical determinism” not comparable to “logical indeterminism”, but it is also a self-contradictory expression. If we consider logically possible the existence of a non-legal legality or a non-causal legality for the method of logical determinism, then we can conclude that the method in question is not causal. “Quantum ontological determinism” consists of predictive propositions of quantum science about the “probability” of quantum phenomena.

Key words: *Determinism, Indeterminism, Non-causal method, Quantum.*

I. Introducción

Confieso que me parece difícilísimo estar seguro de lo que se querría decir con las palabras *determinismo lógico*. Lo único que puedo hacer, por tanto, es tratar de enunciar lo más claramente que pueda el punto de vista que, a mi

* Universidad Católica de La Plata; abogado.

parecer, se habría podido expresar con las palabras *indeterminismo lógico* y discutir si son verdaderas o falsas. Naturalmente, es posible que yo pase por alto precisamente el punto de vista que en realidad quería expresar; de ser así, espero que lo que diga sirva al menos para hacer más sencillo el análisis.

II. Determinismo lógico y determinismo indeterminista

Mis dudas se centran sobre todo en dos puntos. En primer lugar, qué es lo que se querría decir exactamente con las expresiones *determinismo indeterminista*¹. En segundo lugar, cómo usamos exactamente la palabra *lógico*.

Por lo que respecta al primer punto, no tengo duda alguna de que, con la palabra *determinismo*, se quiere decir, al menos en parte, que es lo que caracteriza a la *causalidad necesaria*².

Lo que se quiere afirmar en cierta medida de toda entidad de la que se puede atestiguar que corresponde a esa causalidad es claramente que ella opera en términos de *legaliformidad no estadística* propia del determinismo, o sea de una legaliformidad no solo contraria a toda teleología, sino a la misma legaliformidad estadística inherente al determinismo cuasicausal o indeterminismo causal propio del probabilismo o del indeterminismo gnoseológico³. Considero que la noción de caracterizar al *indeterminismo* es un concepto perfectamente claro y, por tanto, basta descubrir lo que se quiere decir con *legaliformidad no estadística*⁴ para tener una proposición perfectamente clara, proposición que ciertamente es, al menos, par-

¹ *Prima facie*, ningún determinismo puede ser indeterminista o, lo que es lo mismo, la expresión *determinismo indeterminista* es autocontradictoria e implica y es a la vez implicada por la proposición: *El determinismo es (o puede ser) indeterminista*.

² Aunque toda *causalidad necesaria* es, en realidad, una expresión tautológica, la uso, sin embargo, como uso la expresión *lógica necesaria*, cuya tautología no es tan manifiesta.

³ Mientras que la *legaliformidad no estadística es propia del causalismo*, y la *legaliformidad estadística concierne en cambio al cuasicausalismo* del probabilismo, la *no legaliformidad es propia del acausalismo inherente al indeterminismo lógico u ontológico*.

⁴ Ya lo hemos hecho en la nota anterior, pero lo dicho en ella no es suficiente para esclarecer sus relaciones con las otras expresiones que se impone analizar.

te de lo que se pretende afirmar y que podemos discutir. Mi única duda estriba en si esta legaliformidad es compatible con la idea de un *determinismo lógico* que se opondría a lo que podríamos llamar *determinismo ontológico*⁵.

En realidad, dudo que se pudiera decir con verdad que un determinismo pudiera ser lógico. Pienso, por el contrario, que mi tesis de lo que queremos decir con *es lógico* es que tiene cierta propiedad del tipo correspondiente a la proposición (A) *Ningún determinismo teleológico*. Parte de lo que queremos decir con esto es exactamente que, así como (B) *No todo indeterminismo es lógico*, así (C) *Todo determinismo puede ser indeterminista*. Sin embargo, esto no es todo, ya que a esta última pretensión se une otro punto de vista que considero con toda certeza falso referente al análisis de la proposición de la forma (D) *El determinismo tiene cierta propiedad correspondiente al indeterminismo*. Quiero insistir sobre lo siguiente: que (E) *El determinismo es indeterminista o ha de ser analizado de este modo* no solo no constituye un apoyo, sino que es abiertamente incompatible con el punto de vista según el cual, cuando afirmo de uno y otro que son cosas distintas, lo que quiero decir con esta última expresión es que un enunciado como (F) *La legaliformidad es estadística* debe ser diferente de lo que quiero decir con *legaliformidad estadística* en el otro. Por el contrario, la propiedad que designo con los nombres *determinismo* y *no determinismo* son exactamente los mismos en muchos casos; a saber: tienen la misma característica en ellos.

III. Causalidad y lógica

No creo que haya forma de probar de manera indiscutible que sea falsa la proposición que afirma que (G) *Todo determinismo es compatible con el indeterminismo lógico*. Pero pienso que la pretensión de que es verdadera solo se puede justificar por el argumento de que el determinismo equivale a la causalidad propia de las *Naturwissenschaften*; el indeterminismo lógico, contrario a todo causalismo, no se hallaría en este caso.

⁵ Por eso, la *legaliformidad no estadística*, que es la *legaliformidad causal*, inherente al determinismo, es, en principio, incompatible con el *determinismo lógico* cuya expresión podría ser definida como autocontradictoria.

Considero además que la diferenciación entre los dos determinismos —el lógico y el que no lo es— constituye un error palmario. Admito la *praemissa* de que si el primero difiere del segundo, y si tanto uno como otro son distintos, entonces efectivamente las propiedades que ambos presentan pueden ser las mismas. Pero, aunque esto sea así, niego que de ahí se siga que el determinismo lógico equivalga al ontológico. Me parece que lo esencial de mi posición estriba en la suposición de que, aunque los dos determinismos son distintos, no difieren esencialmente, sin embargo. Me parece evidente en sí mismo que el *determinismo indeterminista* no es un *determinismo lógico*⁶. En otras palabras, admito que es imposible lógicamente identificar este *indeterminismo* con aquel cuya característica es la de no ser legaliforme.

Pero, ¿no está claro que las proposiciones (H) *Ningún determinismo puede ser lógico*, (I) *Ningún determinismo puede ser indeterminista* o (J) *No toda legaliformidad es causal* son verdaderas? El punto de vista opuesto, consistente en que lo que expreso con ellas es falso, se puede refutar por medio de mi *reductio ad absurdum* del modo siguiente: Supóngase que (H), (I) y (J) no son verdaderas. Puedo entonces usar rigurosamente las proposiciones (K) *Algunos determinismos son lógicos*, (L) *Algunos determinismos pueden ser indeterministas* y (M) *La legaliformidad estadística es causal*. Pero si lo que quisiese decir con (H), (I) y (J) fuera que no son verdaderas, y entonces, como es obvio, lo que querría decir con (H), (I) y (J) habría de ser necesariamente falso. Evidentemente, esta consecuencia es absurda, y por tanto el punto de vista del que se deriva es falso.

Pero queda el problema, no obstante esta *reductio ad absurdum*: ¿en qué sentido usamos la palabra *lógico*? El enunciado (O) *Toda lógica es indeterminante* se podría entender, naturalmente, pienso, en un sentido del que se seguiría que, si algo es lógico, entonces es también indeterminista. Lo inverso es lo que se daría a entender con el enunciado (P) *No todo indeterminismo es lógico* o que no hay un

⁶ La expresión, aunque autocontradictoria, *determinismo indeterminista* puede designar con propiedad la realidad del *determinismo cuántico*. ¿Pero este determinismo no puede en algún sentido analogarse al *determinismo indeterminista* en que consistiría (podría consistir) el *determinismo lógico*? Ya he dado en el texto una respuesta negativa a esta pregunta, pero la cuestión puede considerarse abierta a nuevas discusiones.

indeterminismo gnoseológico. Pero creo que es obvio que esta proposición no se relaciona con la idea de un *determinismo lógico*. (Q) *Toda lógica es acausal y ninguna causalidad es lógica*, y supongo que está clarísimo que nadie pretendería afirmar lo contrario: ¿qué afirma entonces exactamente la expresión *determinismo lógico*?

Está claro que, sea lo que sea lo que se quiere decir con *determinismo lógico*, quiere decir algo que no se puede considerar equivalente a *indeterminismo lógico*. ¿Pero qué se querría decir exactamente con esta diferencia? Supongo que lo que se querría decir es, por lo menos, que nunca podemos identificar la legaliformidad no estadística del determinismo con la negación de toda legaliformidad propia del indeterminismo. Naturalmente, se deber querer decir más que esto; puede quererse decir que (R) *El determinismo se opone a la lógica y viceversa*.

Pero entonces, volviendo al problema de lo que se querría decir con la negación de la causalidad que supone la lógica, me parece evidente que significa necesariamente que con ello se quiera decir algo más; a saber (Ñ) que *No podemos distinguir el acausalismo lógico del causalismo determinista*.

IV. Determinismo lógico y determinismo ontológico

Así, pues, en primer lugar, deseo mantener que yo, en ciertos aspectos, distingo ciertamente el *determinismo lógico* del *determinismo ontológico*. Pero quiero recalcar que deseo mantener esto solamente con respecto a las *cualidades lógicas* del mismo determinismo. No pretendo afirmar que pueda identificar la *legaliformidad estadística* ni con la *no legaliformidad indeterminista* sin contradecirme. Pienso que está claro que (S) *Ni el determinismo lógico es legaliforme ni el determinismo indeterminista es lógico*. Pero no me parece que ninguna de estas concesiones obligue a admitir que haya alguna probabilidad a favor de que la tesis del *determinismo lógico* se oponga a toda lógica.

Mi respuesta a nuestro problema es la siguiente. Si entendemos (como debemos hacerlo si queremos tratar el problema inicialmente planteado) la expresión *determinismo lógico* en cierto sentido que implique lógicamente *determinismo no legaliforme*, entonces, con

toda certeza, muchas propiedades de este último lo son también del primero; además, no hay razón para suponer que las propiedades absolutamente específicas de cada una sea una excepción a la regla.

El problema de que si algunas propiedades del *determinismo lógico* caracterizan también al *determinismo indeterminista* dependerá de lo que se entienda por *determinismo*. Confieso que es posible que haya algún sentido legítimo de *determinismo* según el cual *legaliformidad no estadística* sea definible como correspondiente al *indeterminismo*. Sin embargo, si *indeterminismo* es una palabra que se usa en el sentido amplio en el que cualquier *legaliformidad no estadística* que se predique de él, entonces es totalmente cierto, en este sentido, que muchas propiedades del *indeterminismo* pertenecen al *determinismo*. Por tanto, si usamos *determinismo* en este sentido, es muy cierto que muchas propiedades del *indeterminismo acausal probabilístico* son propiedades del *determinismo lógico*.

V. Legaliformidad no legaliforme o legaliformidad acausal y *legaliformidad no estadística causal*

Si hay que llamar de algún modo a este punto de mi posición filosófica, es decir, a mi creencia en el hecho de que hay un *determinismo lógico* compatible con el *determinismo ontológico*, entonces podemos hacerlo diciendo que, mientras al *determinismo lógico* le corresponde un *método legaliforme compatible con la no legaliformidad acausal inherente a la lógica y el determinismo ontológico* concierne a un método legaliforme compatible con la no legaliformidad propia del indeterminismo (lógico u ontológico) opuesto a todo determinismo, se podría decir, por tanto, que habría una *legaliformidad no legaliforme* o una *legaliformidad acausal* correspondiente al método del *determinismo lógico*, y una *legaliformidad no estadística o causal*, incompatible con la no legaliformidad propia del indeterminismo (lógico u ontológico) opuesto a todo determinismo.

Ahora bien, también podríamos preguntarnos por qué los métodos del *determinismo lógico* y del *determinismo ontológico* no son los mismos. ¿El carácter *lógico* de uno de estos determinismos y *ontológico* del otro no debería implicar y ser a la vez implicados por métodos idénticos?

VI. Cuestiones

La primera cuestión que plantea la pregunta anterior es lo siguiente: ¿Parece ser que, para algunos filósofos, la diferencia entre uno y otro determinismo implica y es a la vez implicado por la diferencia en el método de una y en el método del otro? Algunos incluso podrían decir que son verdaderas las proposiciones (H) y (K). Quiero, por tanto, dejar completamente claro que no uso *lógico* en el sentido (H) ni *determinismo* en el sentido de (K). Por el contrario (y creo que este es el uso adecuado), uso estos términos de tal modo que, si un determinismo es lógico, se sigue que su método es acausal, mientras que si es ontológico, el método correspondiente a él es causal. En una palabra, mantengo, una vez más, que (H), (I) y (J) son completamente verdaderas, en tanto que (K), (L) y (M) son completamente falsas. Esto es lo que mantengo al afirmar que los métodos de los dos determinismos no pueden ser idénticos. Por tanto, cualquier filósofo que crea que esta distinción no tiene sentido está, de hecho, en desacuerdo conmigo y sostiene así una oposición incompatible con las proposiciones (H), (I) y (J), aunque piensen que pueden decir que creen que estas proposiciones son verdaderas.

La segunda cuestión es la siguiente: Parece ser que algunos piensan que, de la diversidad de los determinismos, causal uno y acausal el otro, se sigue la identidad de los métodos correspondientes a ellos, o sea que estos métodos no son, como los determinismos en cuestión, causales y no causales, sino causales o no causales. Ahora bien, lo único que creen, en realidad, estos filósofos es en la posibilidad lógica de que todos los métodos sean iguales, no obstante la diversidad de sus determinismos. Es decir, usan las expresiones *legaliformidad no causal* y *legaliformidad causal* para dar a entender que estas legaliformidades, inherentes al determinismo lógico y al *determinismo ontológico*, no implican el carácter acausal del método del primero de estos determinismos ni el carácter causal del método del segundo. Sin embargo, no afirman la falsedad de las proposiciones (K), (L) y (M) ni la verdad de (H), (I) y (J).

Ahora bien, cualquier filósofo que sostenga tanto la verdad de (K), (L) y (M) y la falsedad de (G), (H), (I) y (J) como también que (LL) *Los métodos correspondientes a los determinismos de que se trata deben ser idénticos* estaría en desacuerdo no solo conmigo, sino

también con la lógica. Cualquier filósofo que sostuviera alguno de esos enunciados, entendidos en el sentido que se ha indicado, expresaría proposiciones que esconden algún error y estaría en desacuerdo conmigo. Además sostendría un punto de vista incompatible con (LL) aunque sostuviera que alguna de las proposiciones (H), (I) y (J) podría ser verdadera.

VII. Conclusiones

Por tanto, es evidente que las proposiciones contrarias a mi tesis, que (H), (I) y (J) son falsas y que (K), (L) y (M) son verdaderas, cuya *conclusio* expresa mediante la proposición (LL) de que *Los métodos correspondientes a los determinismos de que se trata deben ser idénticos* significa, en mi opinión, un contrasentido. Ahora bien, puesto que también se afirma que (LL) es una derivación de la diversidad de los determinismos, el contrasentido es aún mayor. Considero fuera de toda duda, por consiguiente, que, en tanto el método correspondiente al *determinismo lógico* definible como acausal es también acausal, el método inherente al *determinismo ontológico* definible como causal es también causal.

Lo que realmente se sigue de esta *conclusio* es esto: El determinismo puede ser tanto lógico como ontológico. El determinismo ontológico puede ser tanto cuántico como no cuántico.

La voz y la palabra: ¿Un problema lingüístico en Aristóteles?

Excursus sobre la posición de J. Araos San Martín

por Luis Horacio Delgado*

RESUMEN

La existencia del lenguaje es evidentísima, aunque captar su naturaleza es un asunto espinoso por el que se han dispuesto ingentes esfuerzos. Los resultados no han sido siempre unánimes, ya que la concepción del lenguaje emerge, con toda lógica, muy ligada a la visión metafísica y gnoseología que uno profese.

En esta investigación, prevemos comprender la concepción del lenguaje en Aristóteles. Cómo es, en concreto, la consideración aristotélica de la esencia de la palabra será la interrogación más sintética que guíe los primeros operativos, puesto que es la menor formulación a la que podemos reducir la cuestión.

Jaime Araos San Martín, filósofo español vinculado a la Universidad de Navarra, dedicó una obra al tema: *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Con él, precisamente, dialogaremos y disentiremos. Nos apoyaremos en sus logros investigativos y nos distanciaremos de algunos errores, a fin de optimizar resultados.

Como él mismo sugiere, un buen inicio es ahondar en la comparación y diferenciación entre la voz y la palabra en el *Estagirita*. De esta manera, Araos San Martín nos guiará haciéndose nuestra referencia y nos mostrará cuál es, en su opinión, la esencia aristotélica de la palabra.

Palabras clave: voz, palabra, lenguaje humano, esencia física, esencia simbólica, significación

The voice and the word: A linguistic problem in Aristotle?

Excursus on the position of Jaime Araos San Martín

ABSTRACT

The existence of language is more than evident, even though catching its nature is a thorny issue for which great efforts have been made. The results have not always

* Universidad Católica de La Plata; Licenciado y doctorando en Filosofía; luisdelgado@fiber-tel.com.ar

been unanimous, since the conception of language emerges, with all logics, closely related to the metaphysical vision and gnoseology that each one observes. In this research we expect to comprehend the conception of language in Aristotle. How, in concrete, the Aristotelian consideration of the essence of the word is, will be the most synthetic question which will guide the first schemes, as it is the smallest formulation to which we can reduce the question. Jaime Araos San Martín, Spanish philosopher related to the University of Navarra, wrote a work related to the topic: "The Aristotelian Philosophy of language". With him, precisely, we will discuss and disagree. We will rely on his investigative achievements and we will keep distance from some errors, in order to optimize results. As he himself suggests, a good start lies in deepening comparison and differentiation between voice and word in the Stagirite. This way, Araos San Martín will guide us by becoming our reference and will show us which is, in his opinion, the Aristotelian essence of the word.

Key words: voice, word, human language, physical essence, symbolic essence, signification.

1. Primer enfoque: El problema hilemórfico de la entitativa del lenguaje

Jaime Araos San Martín¹ tiene un estilo caracterizado por exponer claramente su pensamiento y defenderlo en todas las derivaciones que se sigan. Nosotros nos permitiremos disentir con su concepción de la esencia del λόγος y como aporte haremos las observaciones pertinentes. Para llevar a cabo este propósito, expondremos y comentaremos el punto de vista de JASM.

Podemos introducirnos en la esencia de la palabra por medio de su comparación con la voz. En tal caso, hay que comenzar librándose de un posible error sobre la relación que une a ambas. En efecto, se tiende a pensar que así como la voz es, genéricamente, un sonido al que se añade como diferencia específica la intencionalidad significativa, así también la palabra pertenecería al género de la voz, del cual se diferenciaría como especie por alguna cualidad añadida. Esta cualidad podría ser la convencionalidad, que, según veremos pronto, es uno de los rasgos esenciales que Aristóteles le asigna al lenguaje humano. (JASM, 1999, p. 60-61)

¹ Deseando beneficiar al lector, a partir de ahora nombraremos al filósofo español con las siglas de su nombre completo. JASM = Jaime Araos San Martín.

Como apertura, JASM propone evitar un error acerca de la relación que mantienen la voz y la palabra. En la definición que expresa la esencia de una realidad debemos ubicar el género y la diferencia específica como representación de la materia y la forma esenciales respectivamente. El traspié que se cometa en la definición no quedará reservado solo a un suceso del plano lógico, como al margen de la realidad extramental. El error sobre la concepción de un ente al fin y al cabo recaerá sobre la realidad misma.

En cuanto a la jerarquía lingüística de la voz, su *ratio* no conlleva ninguna controversia de género y diferencia. Pero, si se trasladara este esquema de física hilemórfica a la definición de la palabra, comenzaríamos a hacer filtrar una equivocación que afectaría al orden mismo del lenguaje. Concretamente, definiendo la palabra como “voz significativa según convención” (*Peri Hermeneias*, 16 a19), ya incurriríamos en el error, el cual consistiría, según JASM, en que lo que antes era una realidad autónoma, la especie voz, ahora caprichosamente obraría solo como el género de una realidad lingüística superior, la palabra. Incluso, esta equivocación común —afirma JASM— es animada por el Estagirita, pues utiliza la definición de la palabra de la manera antedicha.

El propio filósofo llama a este engaño cuando se refiere en algunos textos a la palabra, en sus modalidades de nombre, verbo o discurso, como a una φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην (“voz significativa según convención”). Sin embargo, hay textos en los que Aristóteles compara inequívocamente la voz y la palabra como especies o realidades diversas, de tal forma que su misma contraposición se volvería incomprensible si se entendiera la una como el género y la otra como la especie. (1999, p. 61)

Por lo tanto, la unión materio-formal de la voz es afirmada rotundamente, sin controversias. En cambio, la unión entitativa hilemórfica de la palabra sería lo que genera perplejidades. La que queda excluida de toda duda en este planteo es la diferencia específica entre la voz y la palabra: la significación.

Sin embargo, dentro del *ordo linguæ* propuesto por el Filósofo, la voz es un elemento de potencialidad creciente, puesto que hay un modo de la voz que manifiesta un nivel lingüístico básico, cuya

incidencia es más palpable en la vida de los animales. Sin esto negar, también se haya desplegándose en la vida del hombre, con posibilidades de ser reutilizada para producir nuevos modos comunicativos, esta vez, específicamente humanos.

Por esto, la voz, en el primer sentido referido, la encontramos en el mundo animal y en algunos escasos momentos de la vida del hombre. En este rol, la voz se caracteriza por poseer una significación obrada por la naturaleza, esto es, la voz funciona como un signo expresivo y comunicativo de afecciones sensibles y naturales. Aristóteles brinda como indicios de este tipo de voz a ciertas expresiones de los niños y a algunas manifestaciones del dolor de los enfermos:

La voz se nos ha mostrado como un enlace de sonido y contenido o, mejor dicho, de materia y significación. Aunque la voz es una entidad natural, su identidad procede de su significación, con independencia, al parecer, de su materialidad. En efecto, el Estagirita sostiene firmemente que todos los animales de una misma especie —incluido el hombre— tienen una misma voz. (JASM, 1999, p. 37)

En el otro sentido, debemos notar que la voz puede cambiar cualitativamente al encontrarse bajo la información de una significación ahora *convencional* en lugar de la natural. Las nuevas características que lógicamente surgen revisten a la voz de mayores virtualidades, lo que hace que Aristóteles incluso la denomine de otra manera: *palabra* o λόγος. La palabra tiene los rasgos esenciales del lenguaje humano y comunica ciertamente realidades humanas, pero ya no necesariamente sensibles, sino inteligibles.

Ahora bien, JASM dice que la palabra, como nueva realidad surgida, lleva características sorprendentes que, en el orden de la *physis*, provocan preguntas. Estas características se deben al error originario que se ha adquirido: la voz sería, al mismo tiempo, especie y género.

Lo que hemos aseverado de la voz [...] es válido siempre y cuando por ésta se entienda algo que opera como una substancia, como un todo en cierto modo autónomo y completo, que es como, de hecho, se da invariablemente en el mundo animal y, a veces, en el humano. En éste, empero, lo normal es que [la voz] se halle desprovista de muchas de sus cualidades —empezando por su substancialidad—,

para pasar a formar parte de una nueva realidad, también lingüística, que Aristóteles correctamente ya no llama φωνή, sino λόγος. En el primer caso, la voz corresponde a un lenguaje actualmente constituido; en el segundo, en cambio, (la voz) sólo está por la materia sonora y potencial —un ingrediente— con que el hombre construye un nuevo lenguaje, que es el convencional. (JASM, 1999, p. 30)

La voz, en el plano de la *physis*, disfruta su posición a la par de todo compuesto hilemórfico. Ella, de manera incuestionable, es un todo sustancial, cuya materia es el sonido y su forma la significación natural. Por otra parte, la voz da lugar a la realidad nueva de la palabra, que es aún más perfecta en el *ordo linguæ*, y, a la vez, la integra como su causa material. JASM alerta, bajo la observación de rasgo poco habitual y desconcertante, sobre el hecho de que, ahora, la voz, antes completa, puede “hallarse desprovista de sustancialidad”, además de otras propiedades. El camino pendular que señala JASM va desde “la voz sustancia” a “la voz desprovista de sustancia en la palabra”.

De acuerdo con estas premisas, la palabra no sería otra cosa que una alteración de la voz, una voz modificada (accidentalmente) y, en consecuencia, la identidad de la palabra sería la misma que la de la voz o, lo que es igual, la primera no tendría otra substancia que la segunda. (JASM, 1999, p. 74)

Lo dicho nos permite reconfirmar la continuidad establecida entre voz y palabra, ya que JASM la presenta como “voz modificada” (JASM, 1999, p. 74). Incluso, asegura que les corresponde a ambas una idéntica sustancia, tornando aún más ininteligible el contenido de fondo. Por lo tanto, aquello de proponerlas en continuidad parecería que se ha ido incrementando con el avance del estudio, encaminándonos, en su lugar, hacia una identificación. Por esto mismo, cuando JASM hablaba de la carente sustancialidad de la voz en la palabra, ahora comprendemos que, más bien, se nos quería significar que entre la voz y la palabra hay una sobrecontinuidad, una cuasiasimilación, una superposición sustancial. Las palabras utilizadas hablan de que no habría dos, sino una sustancia. De todas formas, aunque no compartimos el modo desmesurado como JASM entiende la continuidad voz-palabra, es cierto que para Aristóteles hay una

comunión, una suerte de prolongación entre voz y palabra que se fundamenta en el hecho de que la voz es la materia de la palabra.

De todos modos, aquel final de cita: "... la primera no tendría otra substancia que la segunda", no es una firme aseveración. Esto lo denota el uso del potencial. Pero, si la sustancia de la palabra fuera la misma sustancia que la de la voz, es fácil advertir que JASM está confundiendo la sustancialidad de la palabra con su materialidad. Pensamos que esta equivocación proviene, en realidad, de la concepción que JASM tiene de la significación convencional en cuanto forma de la palabra. Por ahora, solo nos alcanza decir que la considera un *ens rationis*. Por esta razón, no puede ser causa intrínseca de la palabra, por lo que entendemos que, cuando JASM habla de "la característica insustancial de la voz en la palabra", en realidad, está siendo arrasado por su propio error, que le viene de una incorrecta consideración formal de la palabra.

Esta inexactitud podríamos explicarla como aquella que se deriva, más bien, de "la insustancialidad de la palabra". Recordemos que la composición hilemórfica de la voz expresada en su definición no traía ninguna consecuencia negativa, ninguna duda. ¿Por qué hablamos de una insustancialidad de la palabra? Porque si la significación convencional es un ente de razón, entonces, debemos sostener una distancia extrínseca mantenida por el coprincipio de la forma y para con su misma entitativa, a la que, por otra parte, verdaderamente informa, aunque no podamos sospechar el cómo. *Errorre parvo in principio magnum in finem*.

En nuestra opinión, el inicio de los errores no es el que señala JASM, sino que se debe al yerro diametralmente opuesto, al que nominamos *la insustancialidad de la palabra*, debido a que, para JASM, su forma es un ente de razón. Como él mismo sostiene, la forma a la manera que él la piensa no puede darle ninguna propiedad nueva a la palabra. Está claro que no es una forma sustancial, sin embargo es una forma accidental. Esta forma, por obra de la τέχνη, es la causa del orden y de la composición de la palabra. Sin este influjo, la palabra no sería algo uno. Ahora, como toda forma accidental, no es causa del ser de las partes, sino que es la causa del orden y de la composición de ese todo, la palabra, en el que se dan las partes. Más adelante retomaremos este análisis necesario para fijar las con-

secuencias negativas que la posición de JASM acarrea acerca de la esencia del lenguaje.

Solo nos resta decir que la significación no puede pensarse como la misma tanto en la voz como en la palabra. Justamente, esto es lo que tiende a pensar JASM. Una forma igual es principio de iguales realidades. Si estamos hablando de la significación como causa formal, deben distinguirse. De lo contrario, le estaríamos dando un tratamiento como de género. La significación, en una y otra realidad, al menos debe tener una diferencia de grados que la trueque de especie. Lo que seguidamente dice el autor, entonces, no puede sostenerse:

Pero esta forma tampoco se puede hallar, en contra de lo que opina Happ, en la pura significación (*Bedeutung*), puesto que —como vimos en el primer capítulo— es precisamente su significación lo que hace que la voz (φωνή) sea tal y no un mero sonido (ψόφος); es su diferencia específica y, por ende, pertenece tanto a la voz como a la palabra (λόγος). La significación sin más no permite establecer, como explica Ax, “ninguna distinción radical entre el λόγος humano y la φωνή animal”. Hemos dicho “significación sin más” pensando que, si la forma en virtud de la cual la palabra es lo que es no se encuentra en la significación, quizás se encuentre, no obstante, en el modo y en el contenido de su significación. (JASM, 1999, p. 66)

Para nosotros, la diferencia de grados provoca una diferencia específica en la significación. La significación natural está en la voz, que forma un ente natural. La significación convencional está en la palabra, que conforma un ente artificial. Ambas son significaciones y comparten la semejanza de género, pero los objetos que las especifican son diversos, tanto como dista lo sensible de lo inteligible.

Ahora bien [...] esta nueva determinación aristotélica de la voz como materia de la palabra sugiere a lo menos estas tres ideas: 1. La doctrina de las cuatro causas es aplicable a la interpretación filosófica de la palabra. 2. La palabra puede ser entendida como una suerte de compuesto hilemórfico. 3. La voz puede ser entendida como una “parte” de la palabra, más precisamente, como su componente material. Esto es distinto a lo que aparecía en otros textos, donde se la consideraba como una realidad completa contrapuesta a la realidad, también completa, de la palabra. (JASM, 1999, p. 65)

Como último punto de nuestro análisis, queremos mostrar que, en esta lista de tres ideas que resume JASM, está presente la temática aristotélica que nos permite hacer sobre la palabra una investigación de filosofía natural. JASM nos está diciendo que es posible realizar un enfoque físico de la palabra. No será el único posible, pero deberá ser realizado para poder observar a qué cimas nos conduce.

Más allá de los puntos en desacuerdo imposibles de compartir, JASM culmina valorizando como “fácilmente desmontable” todas estas conjeturas en torno a la voz como materia de la palabra. Además, lo hace por medio de la utilización de un preciso lenguaje aristotélico. No deja de asombrarnos la suma de esfuerzos empleados en tantos rodeos intelectuales como para que, en definitiva, se termine cerrando la cuestión con una claridad cuasi aristotélica. La *insustancialidad* que la voz presenta como *parte* de la palabra, es decir, como su *materia*, quedará a la postre para JASM como una problemática disuelta desde el punto de vista hilemórfico de los entes naturales. De todas maneras, debemos adelantarnos afirmando que, si la entitativa de razón de la significación convencional, forma de la palabra, sigue manteniéndose, el problema seguirá abierto, pues es fácil descubrir que ni siquiera tampoco la palabra tendrá su lugar entre los entes artificiales y por los mismos motivos por los que ha quedado al margen de los productos de la *physis*.

... el primero [argumento] es fácilmente desmontable. Si es correcto afirmar que la materia, sujeto de toda generación, ha de ser una no-substancia, una materia prima, también es cierto que ello no impide que, antes del cambio, esa materia haya estado formando parte, a su vez, de otra substancia que, al sobrevenir el cambio, se haya corrompido —pierda su forma substancial originaria—, y dé lugar así a la generación de una nueva substancia. Es lo que acontece siempre que hay una transformación substancial, como cuando la madera se transforma en ceniza o el organismo pierde el alma que le daba vida. Luego la voz, como cualquier substancia natural, bien podría sufrir una transformación de este tipo, y la palabra, entonces, podría ser el nuevo término de tal transformación de modo que entre una y otra mediara una diferencia esencial y no meramente adjetiva y accidental. (JASM, 1999, p. 75)

2. Segundo enfoque: La entidad artificial del lenguaje

Todavía persiste para JASM un argumento en contra de que la voz sea materia o género de la palabra y por el cual la cuestión no queda resuelta. Este nuevo punto de vista, como otra ruta de acceso a nuestra problemática, se hace conforme a la visión aristotélica de la diferenciación *entes naturales-entes artificiales*. JASM, para enfocar este nuevo aspecto, suma la intervención de Xavier Zubiri. Con ella se apela a una nueva instancia de fundamentaciones.

X. Zubiri critica la idea aristotélica de lo artificial. Así profundiza la diferencia que el Estagirita coloca entre los φύσει ὄντα y los τέχνη ὄντα. Los primeros son los entes de la naturaleza, que, como principados por ella, son el fruto de una acción inmanente; los segundos, los entes de la técnica o el arte, son principados desde fuera, desde una causa eficiente extrínseca. Su pensamiento crítico se hace fuerte en esta expresión:

Nuestra técnica produce artificialmente entes naturales [...]. En su virtud, la dualidad de φύσις y τέχνη, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principados. Naturaleza y τέχνη son, a veces, tan sólo dos posibles vías para unos mismos entes. Haber confundido ambas cosas ha sido el grave error aristotélico en este punto. (Zubiri, 1962, p. 88)²

JASM asiente:

La concepción zubiriana es acertada, es más, seguramente Aristóteles también estaría de acuerdo con ella, o sea, con llamar artificial en el sentido más propio a aquello a lo que se confiere, por el arte, una forma artificial y no meramente natural. (JASM, 1999, p. 76)

Y agrega:

Después de todo, no hay una diferencia esencial al respecto entre la producción de una sustancia por vía de síntesis en el laboratorio y el cultivo artificial de los olivos que conoció el Estagirita, y a cuyos frutos —hasta donde sabemos— no llamó “artificiales”, a pesar de ser productos de la técnica agrícola. (JASM, 1999, p. 76)

² Cfr. también: “Frente al concepto griego de cosa natural (o sustancia) como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, cualquiera sea su origen” (Zubiri, 1962, p. 111).

De todos modos, si se desea cuestionar involucrando *physis* y *tekhnè* como dos caminos indistintos para un mismo efecto, señalamos como al pasar que hubiera sido más atinado ejemplificar con una misma sustancia, por ejemplo, la sal obtenida de la salina de modo natural y aquella lograda vía técnica en el laboratorio.

Más allá de la claridad que pretenden aportan los ejemplos, es muy cierto que el Estagirita ha hablado de estas diferencias en su magna obra. Por esto, es necesario destacar que Aristóteles plantea en unión de comunidad y continuidad las obras de la φύσις y de la τέχνη, cuyo fundamento radica en la causa final. Para llegar a un determinado fin, la naturaleza y el arte se suceden, pues el concepto griego de *physis* no se refiere solo al aspecto material de las cosas, sino a la naturaleza de las cosas materiales, a ese principio de energía y movimiento en las cosas. Por lo tanto, la *physis* es entendida como proceso teleológico, no azaroso. Es sabido que a Aristóteles le interesa en demasía este movimiento interno de la naturaleza.

Por otra parte, el concepto de *tekhnè* es muy profundo, pues implica el orden del conocer, ya que todo agente obra por un fin. *Tekhnè* indica un saber productivo, un saber hacer. Por lo tanto, en el obrar artístico, está incorporado un elemento cognoscitivo que no es mero dato y por el cual se persigue finalidad.

Entonces, la continuidad analógica que une ambas realidades radica en que el arte, junto con la naturaleza, son virtualidades de un mismo proceso teleológico. La *tekhnè* y la *physis* quedan vinculadas conforme a la sentencia del Estagirita: “El arte imita la naturaleza”³. Aristóteles, entonces, piensa que el arte despliega dos actividades principales. Por una parte, perfecciona y acaba lo que la naturaleza no puede terminar de ultimar, y, por otra, imita a la misma naturaleza. Este dato y la comprensión que implica, para nuestro estudio, son indispensables.

Sin embargo, que la técnica pueda hacer en minutos lo que la naturaleza realiza en años, como en el ejemplo propuesto de la sal, no cambia que lo obtenido sea el mismo producto y con idénticas propiedades. Lo cierto es que hay muchos productos técnicos que

³ Cfr. Aristóteles, *Phys.*, L. II, cap. 4, 194 a21-22; L. II, cap. 8, 199 a15-17. También *Meteor.* L. IV, cap. 3, 381 b6.

el arte pone en existencia imitando la naturaleza, sin que corran argumentos de eficiencia, esto es, de lograr lo mismo con mayor brevedad y facilidad. Uno de estos tantos productos del arte es, sin dudas, el del lenguaje. Naturaleza y arte, en definitiva, están bajo la misma Inteligencia del universo que ha dispuesto el ser de determinadas maneras. Siendo diversas, concurren con la misma finalidad. Aristóteles señala que estas causas no se excluyen entre sí y, por el contrario, confluyen según el modo específico de cada una en la producción de las cosas, dirigidas por la misma causa final. Ambas causas, pero no de la misma manera.

De otra manera, podemos decir que la *physis* tiene, efectivamente, productos propios y lo mismo la *tekhnè*, más allá de que algunos puedan obtenerse por indistinta vía. Ahora bien, lo que nunca ambas podrán dar es el *esse*, ese acto primero y fundante que hace que la realidad formalmente sea. El *esse* es fruto único y distintivo del *quid divinum*. Esto sostiene la doctrina filosófica de la creación. A idéntica luz arribaríamos si comprendiéramos la ilación existente entre la causa primera y las causas segundas. Todas realidades que la filosofía fue determinando a partir de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. De esta manera, más que una crítica zubiriana a Aristóteles, nos parece que se trata de marcar una precisión que no hace más que dejar todo tal cual estaba antes.

Seguidamente, JASM indica que la disquisición ejecutada no ha suprimido, de todos modos, la dificultad de la insustancialidad de la palabra. Esta ha sido producida de manera no natural, artificial. La forma sustancial de la voz debe desaparecer para dar lugar a una nueva realidad lingüística. La nueva forma parecería incluir la voz, que ha quedado en un estado de incompleción —solo materialidad— que se traduce en una especie de insustancialidad de la voz en la palabra, esto es, como constituyente del lenguaje. De todos modos, la significación convencional como forma de la palabra queda indiscutiblemente afirmada: “La conclusión lógica de ello es que la significación convencional es la *forma específica* de la palabra, y es también, por lo mismo, aquello que la diferencia radicalmente del lenguaje animal” (JASM, 1999, p. 69).

Pero ello no resuelve el problema de la eventual “substancialidad” o diferenciación específica de la palabra, porque, evidentemente, su

ser es artificial en el sentido fuerte del término: actúa en virtud de una forma nueva, que le es conferida por la intervención humana, y que es muy diferente de la forma natural que tiene la voz. De hecho, la significación natural de la voz debe ser removida por la significación nueva y arbitraria que el hombre le asigna, para que la palabra tenga lugar. Por tanto, aunque la palabra se sustenta o sujeta en la voz, no lo hace en la formalidad de ésta, o sea, en lo que la determina a ser lo que es, sino en su sola materialidad, que es la virtud sonora. Para construir la palabra, el hombre se apropia de la voz, modifica sus propiedades originales y le da un uso distinto, un nuevo fin, que no es posible hallar en la naturaleza. (JASM, 1999, p. 76)

Este pasaje es impecable en algunos puntos. Podríamos adherir totalmente a que el ente artístico de la palabra es una realidad nueva por acción de una forma producto de la eficiente actividad humana. Ahora, sostener que la voz queda insustancial por acción de la nueva forma accidental sería como decir que, al aparecer la escultura del *David*, el mármol ha dejado de ser tal por obra de Miguel Ángel. Entender la confluencia de la forma sustancial de la voz con la forma accidental de la palabra provoca en nosotros un impacto distinto, pues estas sentencias en nosotros confieren quietud intelectual, esto es, resolución del problema. En todo caso, habrá más preguntas por contestarse, pero ya no quedarían grandes dudas. Sin embargo, para JASM se sigue sin despejar la dificultad persistente desde los inicios. Al contrario, sus términos esbozan que el problema se incrementa porque se muestra más agudamente. Sigamos adelante con una cita que es de suma importancia.

Cabría preguntarse si los cambios producidos por el arte son meramente accidentales. Pero aquello que convierte a la voz en palabra, esto es, la significación convencional, *no origina en ella ninguna propiedad nueva y distinta en el orden real*, si entendemos por éste lo extramental. Desde este punto de vista, Ockham tendría razón: la palabra como tal no existe, su ser se reduce al sonido, al *flatus vocis*, o sea, a un movimiento accidental del aire. Y no podría de otro modo, si la significación tiene un ser puramente intramental (e intermental, desde luego), si no es más que una propiedad *lógica*. La palabra como tal no es un *ens realis*, sino un *ens rationis*. (JASM, 1999, pp. 76-77)

Estas palabras son transcendentales, porque en ellas vemos asomar el núcleo problemático fundamental, el por qué no se podía conseguir ninguna satisfacción intelectual: El fondo del problema es la naturaleza de la significación convencional que da lugar a la palabra como nueva forma. Para JASM la significación por institución es una realidad lógica, y lo explicita aún más señalándola como ente de razón. En la visión de JASM la significación terminaría siendo un acto en el interior del acto cognoscitivo. Y esto no es, para nada, algo perteneciente al sello aristotélico.

Ahora, como el obrar sigue al ser, es entendible que, desde el punto de vista de JASM, una realidad de razón no puede derramar efectivamente con alguna propiedad que afecte el ser extramental de la palabra, el que ha quedado taxativamente reducido, en cuanto realidad, a mera capacidad sonora.

Por tanto, si la significación es un *ens rationis*, como determinación de la palabra no puede ser, en rigor, una forma substancial, ni siquiera —como parece concebirla Tomás de Aquino— una forma accidental, pues substancia y accidentes son, en Aristóteles, categorías de lo real. Siguiendo en esta misma línea, la afirmación de la voz como ὑλή λόγοι “materia de la palabra” significaría que el sonido vocal *no es materia primera ni segunda* (pensada como separada de determinaciones accidentales), sino toda la realidad a que se reduce la palabra, el λόγος. (JASM, 1999, p. 77)

La entidad de ser un *ens rationis* afecta la significación convencional determinadamente. En la opinión de JASM, el problema de “la cosa en sí”, que es independiente del ser intencional, del ser ante la sede del conocimiento, se problematiza y queda expuesto como lo ha hecho el escepticismo de siempre.

La significación convencional no puede formar una unidad entitativa con el soporte material sonoro que le corresponde a la palabra. Por esto, el mismo JASM piensa que, por más que se extienda más y más la línea divisoria que separa los entes reales de aquellos de razón, no sería posible liberar a la significación convencional de su no pertenencia a los entes reales. Para él la significación convencional está cerrada en su ser de razón. El acto psíquico que la funda, al establecer la asociación de tal contenido ontológico a tal sonido vocal,

constituye la zona más extramental de este proceso humano, pero, como le sucede a todo fruto de un acto intelectual, sus dominios irrevocablemente pertenecen a los del ente de razón.

De esta manera la palabra no vehiculiza la significación, no la porta porque no la constituye, sino que solo la designa, como de lejos, y la sonoriza con su acústica. Esto trae aparejado que la forma de la palabra no pueda ser causa intrínseca de ella, y este es, precisamente, un desacople ontológico primordial: la insustancialidad que caracteriza a la palabra según expresión de nuestro autor. Básicamente, al no ser *ens realis*, la significación convencional no puede participar ni del ser sustancial ni del ser accidental. Finalmente, advertimos que esta posición tomada por JASM nos conduce a todas luces a plantear una especie de identificación entre la significación convencional y las afecciones del alma de las que habla Aristóteles.

Las cosas tampoco cambian mucho ampliando el concepto de lo real para dar cabida a los procesos psíquicos correspondientes, que, si bien no son extramentales, tampoco son meros entes de razón, pues acontecen realmente y en un tiempo definido de la vida de los individuos. Los esfuerzos más o menos advertidos que se realizan para entender lo que alguien quiere decir mediante unas determinadas palabras o para expresar uno mismo lo que piensa o desea en algún momento, manifiestan, por así decirlo, este lado real de la significación. Pero el acto psíquico por el cual se asocian unos significados con unas voces o sonidos circunscribe su realidad a la esfera mental, sin que se comunique ni un ápice de esa realidad a las voces o sonidos en cuestión. La eventual significación que se pueda dar o reconocer a éstos, no es pues, como advertíamos antes, una propiedad real, algo que les pertenezca según su propio ser, sino una propiedad lógica, algo de lo que se revisten únicamente ante, en, por y para la razón, siéndoles imposible existir verdaderamente. (JASM, 1999, p. 77-78)

JASM muestra una problemática que no parece tener, en los términos en que la plantea, una adecuada solución. Por un lado, reconoce que la forma de la palabra es la significación convencional. Por otro, al ser la significación convencional un ente de razón no puede ser una forma como todas las formas, esto es, que integre la unidad entitativa informando al coprincipio material. Y en este punto, vemos que la insustancialidad de la palabra sonora se torna una ca-

cofonía ontológica. Por esto, subrayamos esta frase de JASM como demostración de su perplejidad y su necesidad de hallar algún equilibrio en sus razonamientos:

Los esfuerzos más o menos advertidos que se realizan para entender lo que alguien quiere decir mediante unas determinadas palabras o para expresar uno mismo lo que piensa o desea en algún momento, manifiestan, por así decirlo, este lado real de la significación. (JASM, 1999, p. 77)

Así parece que alguna propiedad del ente real debería, aunque sea tan solo rozar, la significación convencional. ¿Cómo puede ser que la forma de la palabra no afecte realmente la totalidad entitativa de ella misma? Para JASM la palabra o el lenguaje no es “algo en sí”:

Establezco la tesis de que la *phoné* puede ser entendida como la “materia” del lenguaje, y la significación convencional como su “forma”. Muestro que aquella corresponde a una realidad “física”, mientras que ésta, a una entidad puramente ideal, “simbólica”. Concluyo que el lenguaje como tal no tiene verdadera existencia y, sin embargo, funciona y se muestra a los seres humanos como el verdadero mundo en que desenvuelven sus vidas. (JASM, 2008, p. 175)

Continúa JASM considerando que el acto psíquico de la significación por el que se asocian unos significados a unos sonidos circunscribe su realidad a la esfera intramental sin que se comunique nada de esa realidad a las voces en cuestión. La brecha entre los coprincipios de la palabra permanece abierta. “La eventual significación que se pueda dar o reconocer a éstos [sonidos], no es pues, como advertíamos antes, una propiedad real, algo que les pertenezca según su propio ser” (JASM, 1999, pp.77-78).

¿Qué es una teoría del significado? Es una teoría que pretende explicar en qué consiste que las palabras de un lenguaje tengan el significado que tienen. Obviamente, la pregunta en qué consiste que una palabra tenga significado es filosófica. La pregunta psicológica es diferente: inquiriere por los mecanismos, psicológicos o incluso neurológicos, mediante los cuales un hablante concreto de una lengua asocia las palabras de un lenguaje con su significado, tanto como si este mecanismo opera a un nivel consciente como inconsciente. La pregunta psicológica es obviamente interesante,

incluso relevante para la filosofía; pero la pregunta filosófica la precede: no podemos ofrecer una explicación comprehensiva de la adscripción de su significado a una palabra hasta que podamos responder con precisión qué hace que la palabra tenga dicho significado. (Dummett, 1999, pp. 91-102)

Lamentablemente JASM habla del acto psíquico que produce la significación. Utiliza esta terminología que resulta imprecisa: Sobre todo, si estamos esbozando perfilar la realidad artística de la palabra como único acceso a su naturaleza, ya que, para JASM, el camino hilemórfico ha quedado relegado. Sería mucho más demostrativo distinguir si la operación que da lugar a la significación corresponde al intelecto teórico o al práctico. El intelecto práctico es el que direcciona los contenidos inteligibles hacia la esfera extramental de la acción. Por este motivo, este lenguaje sería más orientador para nuestro propósito.

Ahora bien, el análisis de JASM en el plano físico ontológico desemboca en un callejón sin salida. Entonces, diseña un nuevo modo de acceso para irse aproximando hacia otra formalidad de análisis, esto es, la perspectiva de la obra de arte, lo simbólico.

Por lo menos en este mundo simbólico, es manifiesto que la estatua representa algo “substancialmente” nuevo y distinto del bronce, precisamente porque ella es un símbolo. Ahora bien, si hay una perspectiva más adecuada que otras, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, para entender lo que es la palabra, ésta no es otra que la artístico-simbólica, porque la palabra es, en el más genuino sentido del término, *símbolo*. Podríamos resumir estas conclusiones diciendo que la *realidad* de la palabra es el sonido vocal, pero su *verdad* es la significación convencional, el símbolo. (JASM, 1999, p. 81)

Ingresa al mundo de valoración simbólica introduciendo la distinción física entre material de una obra artística y la obra propiamente dicha. El bronce no es más que eso; en cambio, no así la escultura. JASM señala que esta es la perspectiva de análisis adecuada para entender la naturaleza de la palabra, por un lado, y el planteo que de ella hace Aristóteles, por otro.

Se precisa, de esta manera, que el cambio no se produce tanto a partir de la materia cuanto a partir de una privación o indeterminación

de la materia. Pero esta precisión vale tanto para la materia (prima) del cambio substancial como para la materia (secunda) del cambio accidental [...] Ahora bien, esto explica que distingamos entre la cosa y aquello de lo cual ha sido hecha, pero no que consideremos la cosa artificial como “otra cosa” que su material, por natural que éste sea. (JASM, 1999, p. 79)

El punto de vista físico es ineficiente para dar cuenta de la realidad de una obra de arte magistral, como también, y por idéntico motivo, lo será de la palabra. Ahora, es preciso aclarar que un análisis correcto de la esencia física de la palabra nunca puede culminar en una suerte de igualación entre causa material de la obra y el artefacto mismo, ya que se considera que lo que hace de ella ser lo que es son —además— las otras causas obrantes, como la formal, la eficiente y la final.

Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre un bronce esférico o angular y una estatua de bronce? Desde el punto de vista físico, no hay ninguna; de hecho, la estatua podría ser un bronce esférico o angular. Un animal dotado de perfecta visión no percibiría ninguna diferencia cualitativa entre el bronce y la estatua, ni tampoco lo haría un instrumento de medición y observación, por más sofisticado y sensible que fuere. Pero, aún así, ningún artista aceptaría que su obra y el material a partir del cual la hizo son lo mismo. Desde el punto de vista artístico la diferencia es radical, porque la materia natural es muda, no expresa nada o, si se quiere nada en lo que esté comprometido el espíritu del artista, mientras que la obra de arte está necesariamente dotada de significación, más precisamente, de simbolismo. (JASM, 1999, p. 79)

Desde el punto de vista artístico-simbólico, la palabra recobra su significación, pero ahora como forma sustancial, a la vez que también reconquista su identidad ontológica. Para JASM, desde esta nueva ubicación formal, es posible concebir la palabra, y con ella el lenguaje, como una sustancia nueva y típicamente humana. Ahora bien, que JASM hable del sonido vocal como de *la materia prima* y de la significación convencional como de una *forma sustancial*, nos permite recabar una segunda equivocación conceptual, a la vez que nos explica el por qué no han sido óptimos los resultados del análisis del lenguaje, desde la formalidad hilemórfica. El primer error consis-

tía en considerar la significación como un ente de razón; ahora, se plantea la significación como una forma sustancial aunque, increíblemente, realizada por la *tehnè*.

Por eso, desde el punto de vista artístico y simbólico, es posible concebir —todo lo analógica e impropriamente que se quiera— la palabra como una sustancia nueva y esencialmente diferente del sonido vocal; el sonido vocal como la materia primera con que aquélla se construye; la significación convencional, al modo de una forma sustancial que la determina específicamente; y la transformación de la voz en palabra, como una generación antes que una simple alteración. Así han de ser entendidas dichas nociones en este estudio. (JASM, 1999, p. 80)

A continuación, transcribimos lo que JASM expresa al cierre de su estudio. El apartado se destaca por su valor de síntesis.

Ya podemos dar una respuesta definitiva a esta cuestión. El lenguaje puede ser analizado desde un punto de vista físico, pero éste es insuficiente para dar cuenta de él. Es menester, por tanto, considerarlo también, y preferentemente, desde un punto de vista artístico o poético. Es indudable que cuando el hombre habla, no emite realmente palabras, sino meros sonidos vocales. Si hay algo real en la palabra eso es nada más que el sonido y, por tanto, entre la palabra y el sonido no pueden mediar propiamente diferencias reales, sean éstas sustanciales o accidentales. Luego la palabra como tal no tiene sustancia ni esencia propia, o, si se quiere, tiene la misma sustancia y esencia del sonido. Es más, la misma voz o sonido vocal no es tanto una sustancia cuanto un accidente del aire, a saber, un movimiento de éste. En rigor, por tanto, ni siquiera la voz tiene esencia, sino el aire. Pero, desde otro punto de vista, se puede afirmar que la palabra y el sonido vocal tienen distinta sustancia, si por ello entendemos lo que caracteriza o define a algo, y eximimos a este nombre de la connotación real y existencial que suele tener: como cuando hablamos de la esencia o sustancia del “centauro” (poniendo énfasis en el *quid*, y haciendo abstracción del ser, que estos entes no tienen *in rerum natura*). En efecto, retomando la noción de actuación a la que acudía Zubiri, hemos de decir que el sonido se define por su acción física, mientras que la palabra, por su actuación simbólica (que puede motivar, desde luego, acciones físicas, sin ser ella misma física). Lo que hace formalmente a la palabra como tal es la significación convencional. Esta no es una propiedad real, sino un ente de

razón: una cualidad que determinados sonidos (o grafías) cobran únicamente ante, por y para nosotros. (JASM, 1999, pp. 81-82)

3. La recepción tomista de Aristóteles

Una equivalencia entitativa: el plus del pensar analógico

Santo Tomás nos muestra una actitud diferente frente a la problemática que JASM nos ha mostrado. Esto lo puede efectuar gracias a la concepción analógica que ha adoptado en su modo de pensar las cuestiones. En su comentario al *Peri hermeneias* de Aristóteles, busca conciliar los puntos de vista físico y artístico-simbólico que, en cambio, JASM ha disociado irremisiblemente. JASM parece no haber comprendido que, la insustancialidad de la palabra padecida por traslación de la insustancialidad de la voz que él ha precisado, en realidad, es una problemática que anida y ha de dilucidarse en todo ente artificial.

El Doctor de Aquino, con esta finalidad, primero busca trazar una suerte de equivalencia entre los dos tipos de análisis formales que hemos descrito, reconociendo que todas las cosas artificiales tienen un estado propio y determinado, debido a la realidad especial de sus formas: «Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae artificialium accidentia sunt» (*In Peri.*, L. I, Lec. 4, n.º 40). Si uno no partiera de este supuesto, estaría negando que las obras de la naturaleza y de la técnica, o algunas de ellas, son verdaderos entes. JASM decía que el lenguaje no tiene verdadera existencia.

Y lo primero que realiza el Aquinate es constatar las diferencias entre voz y palabra. Necesariamente la voz debe relacionarse con la palabra y, de esta manera, despejar de la palabra el hecho de que pueda incluir sonidos que no sean voz. Esto es conforme al pensamiento de Aristóteles:

Y, como ya dijimos, no todo sonido de un animal es voz —cabe, en efecto, producir sonidos con la lengua así como tosiendo—, sino que ha de ser necesariamente un ser animado el que produzca el golpe sonoro y éste ha de estar asociado a alguna representación, puesto que la voz es un sonido que posee significación y no simplemente,

como la tos, el sonido del aire inspirado. (*De Anima*, L. 2, cap. 8, 420b 30)

También, por mismo camino, nos distanciamos de una concepción cuasi material de la palabra y del lenguaje.

Pero, es clave que la voz, en cuanto soporte sonoro, nunca está aislada, nunca es absoluta acústica como los otros sonidos, sino que va acompañada de alguna imaginación. Aristóteles dice que tiene *asociada* alguna representación, que es la determinación que efectúa la forma. De esta manera, tenemos distinguidos los componentes hilemórficos, tanto de la voz como de la palabra. ¿Cómo se relacionan en la realidad y en una definición?

Ahora bien, para lograr este objetivo, Tomás, siguiendo al Estagirita, elabora una equivalencia entre entes físicos y entes artísticos, por la cual debe considerarse que las cosas artificiales están en el género de la *sustancia* por parte de la materia, pero están en el género del *accidente* por parte de la forma, puesto que la forma de los artefactos son siempre accidentes. La forma de la palabra es algo especial cuya entitativa pertenece a las formas accidentales de la técnica.

Lo dicho sigue la siguiente consideración: La forma de un todo que actúa dando el ser a las partes singulares es la forma sustancial. En cambio, la forma de un todo artificial, que no da el ser a las partes singulares y no es sustancial, cumple su papel de forma y provoca —como efecto positivo— la composición y el orden de partes. Es común denominar a las formas sustanciales como las que actualizan un “*unum per se*”, y en contraposición, se denomina a las formas accidentales a las que actúan un “*unum per accidens*”, como la forma de una casa, que es forma es accidental (*I S. Th.*, q. 76, art. 8, in c.). Esta y no otra es la verdadera distinción entre los entes naturales y los producidos de la *tekhnè*. La diferencia entre lo natural y lo artificial era un problema fundamental para Aristóteles y también para Santo Tomás. La confusión de no distinguir y ensamblar una entidad que integre una composición de forma sustancial y forma accidental conduce tanto al materialismo de los presocráticos como al materialismo de hoy. Lo que no puede darse por contradictorio es la presencia de dos formas sustanciales al mismo tiempo. El problema de la unicidad de la forma sustancial era algo resuelto para el *Doctor*

Común. En este sentido, no debe asombrarnos que JASM arribe a una concepción materialista de la palabra como puro sonido:

Si hay algo real en la palabra eso es nada más que el sonido y, por tanto, entre la palabra y el sonido no pueden mediar propiamente diferencias reales, sean éstas substanciales o accidentales” (1999, p. 81).

Santo Tomás, una vez hallada la mediación analógica fundamental entre entes naturales y artificiales, esto es, la equivalencia para pensarlos, puesto que son entes, a continuación, vuelve a repensar cómo los conceptos vertidos pueden ingresar de manera correcta en una posible definición, proceso que terminará de cerrar transmitiéndonos la *ratio verbi*. Esta será la genuina expresión de la esencia o naturaleza del lenguaje. Santo Tomás se da cuenta de la problemática (*In Peri.*, L. I, Lec. 4, n.º 39). Él se pregunta si es correcto poner como género de la palabra a la voz, que es algo natural. Piensa si no sería más conveniente poner como género al signo, que es una realidad por institución, al igual que la forma accidental constituyente de la palabra. La definición de la palabra iría, entonces, por este camino: *La palabra es un signo vocal o de voz*. De la misma manera, se definiría más convenientemente el *tazón*, diciendo que es un cáliz de madera, en vez de una madera en forma de cáliz.

El Angélico afirma que es necesario que, en la definición de los accidentes, sea siempre colocado un sujeto de inhesión, cuya ubicación dentro de la definición variará conforme a si el accidente es abstracto o concreto. Esto debe ser tenido en cuenta a la hora de ofrecer la definición de la palabra. Ahora, a un accidente abstracto le corresponde ser significado con el accidente como género y el sujeto como diferencia específica. Así, la *cualidad de aguileña* se define como la curvatura de la nariz (sujeto en caso oblicuo). Pero si el accidente por significar fuera concreto, el sujeto debe tomar la posición de género, por ejemplo, *ñato* es la nariz curva (sujeto en caso recto).

Ahora bien, yendo a nuestro tema del lenguaje, debido a que —como dijimos— los nombres de las cosas artificiales significan formas accidentales que están como agregadas a algo natural, es conveniente que, en su definición, se pongan las cosas naturales como

género, es decir, en caso recto, como sucede al definir una tinaja como barro moldeado. De modo semejante, respetando el ser de la palabra, esta debe definirse como ‘una voz significativa’. Así lo hizo Aristóteles, y el mismo sentido es mantenido por Tomás.

El concepto de significación

Así considerada, la palabra es un signo y este es, ontológicamente hablando, una relación (Cruz Cruz, 2006, p. 163). La razón formal por la cual un signo conduce al conocimiento del significado no es el hecho de que tal signo sea sensible o espiritual, sino la relación al designado. Lo cual quiere decir que, aunque el signo debe ser más conocido que el designado, esto es una condición suya y no su razón formal. Para que el signo nos lleve al conocimiento del designado, se requieren, primero, el conocimiento del signo o su darse a conocer; segundo, la relación con el designado. Lo segundo es lo que lo constituye de manera formal y esencial. En un signo convencional, la relación es propuesta por la institución humana.

Hemos ya indicado que *significar* quiere decir ‘producir la asimilación, la relación de un contenido ontológico a un sonido como agregado y, a la vez, concretizado, en este sujeto vocal’. Esto consiste en adjudicarle a la voz una determinada forma accidental.

La vinculación que une a esta forma accidental de la palabra con los conceptos o afecciones del alma es la que corresponde a la noción de *medida*: Las afecciones del alma resultan ser la medida o la causa formal extrínseca de la significación convencional que porta la voz, convertida ahora en palabra. Así lo manifestaba Proclo cuando discutía la obra de Platón, y hablaba de una forma de la palabra que debía ajustarse a un modelo, pero no identificarse con él. Ese modelo son las afecciones del alma.

La voz, en efecto, la producen los órganos naturales, como la lengua, la tráquea, los pulmones y otros de este tipo. En la creación del nombre, en cambio, colaboran también estos órganos en lo que se refiere a la materia, pero especialmente lo produce el entendimiento del nominador, que acomoda apropiadamente la materia a la forma y al modelo. (Proclo, *In Cratilo*, 49.16.28-17,9)

Esta idea también es expresada contundentemente como sigue.

Tal como se nos presenta el escolio la primera impresión que recibe el lector es la de una cierta confusión. La afirmación de Aristóteles, en la que, como era de esperar, se ha sustituido el original *κατὰ συνθήκην* por el helenístico *θέσει*, ambos con el significado de “por convención”, se explica por medio de un paréntesis singular: el carácter natural de la voz humana no es contradictorio con lo convencional del nombre, al igual que lo natural del movimiento del cuerpo no impide que el baile sea un producto convencional. A continuación, se desarrolla toda una teoría sobre los componentes formal y material del nombre. Nombre y voz no son la misma cosa. El nombre consta de voz, material sonoro producido por los órganos articulatorios, naturales (*τὰ φυσικὰ ὄργανα*), y de una forma, que responde a un modelo ejemplar al que se acomodan los sonidos por la intervención de la actividad racional del nominador. Esta sería, según el escoliasta, la refutación que realiza Proclo. (Ritoré Ponce, 1991, p. 134)

De esta manera, mostramos el sendero para evitar identificar la idea o concepto con la significación, aunque marcamos —en ambas— la presencia del mismo contenido ontológico, al mismo tiempo que entendemos que concebir un determinado contenido ontológico es obra del intelecto teórico y la significación convencional de la palabra es un producto atribuido a la eficiencia del intelecto práctico. Asimismo, la significación no es un *ens rationis*, sino que tiene la realidad que está insinuada en ser la forma accidental de la palabra, producto del intelecto práctico.

Ontológicamente, la significación es una relación por la cual se circumscribe dentro de los entes reales. Santo Tomás define la relación como *ordo, respectus, habitudo* de una cosa a otra. “La relación tomada según su concepto específico sólo importa orden a cualquier otra cosa (*significat secundum propriam rationem solum respectum ad alium*)” (*I S. Th.*, q. 28, art. 1); “La relación no es otra cosa que el orden de una creatura a otra (*Relatio nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam*)” (*De pot.*, q. 7, art. 9 ad 7^{um}).

Ahora bien, resta indagar qué tipo de relación le cabe a la significación. De los tres tipos estipulados por Battista Mondin (2000), la subclasificación que nos interesa es la de las relaciones mixtas. Son mixtas las relaciones que son reales respecto a uno de sus dos tér-

minos y de razón respecto al otro restante. Por ejemplo, la relación entre la ciencia y el objeto conocido: es real, de parte de la ciencia y de razón, de parte del objeto (“Relatio realis est in scientia et non in scibili”; I Sent., d. 30, art. 3, ad 3^{um}; I q. 13, art. 7).

Cuando Santo Tomás comenta el *Perihermeneias*, dice que “en las pasiones del alma es necesario que se encuentre la razón de semejanza con las cosas porque las designan por naturaleza, no por imposición” (*In Peri.*, L. I, Lec. 4, n.º 19). Por lo tanto, esto debe expresarse en la denotación sígnica que existe entre la palabra y las pasiones del alma, porque la significación, en este punto, es convencional, no natural. Por esto de que no se halla entre palabra y concepto una razón de semejanza, hallamos estímulo para pensar que no debemos identificar la línea *concepto-significación convencional*. Para pronunciar una voz que signifique un contenido ontológico que se fundamente, en última instancia, en las cosas, no es necesaria la semejanza. Este es un punto de disenso importante que tiene nuestro estudio con respecto al de JASM.

En dicho comentario, Tomás contesta a los que objetan que los nombres equívocos son una muestra de que no hay una misma pasión del alma para una misma voz, y que simultáneamente sea significativa para todos, como sostiene Aristóteles. El Angélico, al dar su respuesta, dice algo que incluso considera más apropiado al parecer de Aristóteles que aquello respondido por Porfirio. Entonces, para expresarse, se apoya en la intención que Él ve en el Filósofo, esto es, que una sola voz significa una única realidad que es la semejanza natural *concepto-res*. Nunca, entonces, la semejanza se afirma entre palabra y concepción del alma, sino entre concepción del alma y las cosas. Por lo tanto, tampoco debemos identificar la significación convencional con una afección del alma que tiene un ser de razón:

Sed melius dicendum est quod intentio Aristotelis non est asserere identitatem conceptionis animae per comparisonem ad vocem, ut scilicet unius vocis una sit conceptio: quia voces sunt diversae apud diversos; sed intendit asserere identitatem conceptionum animae per comparisonem ad res, quas similiter dicit esse easdem. (In Peri., L. 1, Lec. 2, n.º 21)

Entonces, la significación es ontológicamente una relación compleja entre denotación y similitud, porque las palabras denotan las

afecciones del alma que son una similitud de las cosas. Por lo tanto, la palabra no es solo signo. Es, en realidad, signo de signo. Y esto unido a que la forma accidental, que es la significación convencional, no puede no ser parte integrante del ente físico-artístico de la palabra.

También, podemos argumentar lo mismo, sosteniendo que las concepciones del intelecto preceden en orden de naturaleza a las voces. Ahora, las concepciones del alma y las palabras, aunque sean de distinto nivel ontológico, indudablemente se conectan para lograr expresividad en la significación convencional, en la cual se asigna la semejanza de la diferencia que está en el intelecto, a la diferencia que está en la significación de las voces. Por esto mismo, es imposible identificar concepciones del alma con significación convencional, forma de la palabra, y menos aún proclamar que así piensa el Estagirita. De este modo lo comprende Tomás.

Quia vero conceptiones intellectus praeambulae sunt ordine naturae vocibus, quae ad eas exprimendas proferuntur, ideo ex similitudine differentiae, quae est circa intellectum, assignat differentiam, quae est circa significationes vocum: ut scilicet haec manifestatio non solum sit ex simili, sed etiam ex causa quam imitantur effectus.
(In Peri., L. 1, Lec. 2, n.º 23)

Así la expresión hilemórfica, propia de los entes naturales, puede ser aplicada correctamente, por analogía, a la realidad artificial de la palabra, en particular, y del lenguaje, en general:

En realidad se trata de una sola doctrina verdadera, la que entiende que el nombre es una “imagen artificial” (τεχνητή εἰκών) dotada de una materia conformada con respecto a un modelo, tal como lo explica el Diádoco en el esolío XVII de su comentario. En cuanto artificial es θέσει y en cuanto “imagen”, elaborada a semejanza de su referente, es φύσει. (Ritoré Ponce, 1991, p. 140)

La consideración de la esencia de la palabra como simbólica viene a reafirmar y a otorgar un vuelo muy especial a la consideración de la naturaleza del lenguaje humano. Pero, consideramos que estos puntos de abordaje temático no deben ser puestos de forma yuxtapuesta, como lo hizo JASM, sino que ambos planos de abordaje deben ser colocados en la misma línea de continuidad noética.

Así es como el Doctor de Aquino recibe el legado aristotélico acerca de la naturaleza del lenguaje: “Nomen ergo significat formam accidentalem ut concretam subiecto” (*In Peri.*, L. I, Lec. 4, n.º 40). Tomás entendió la doctrina sobre el conocimiento que Aristóteles registra en el *De anima*. El intelecto se hace uno con lo entendido, y esta semejanza es expresada por la palabra.

En la asimilación cognoscitiva, lo mismo es el acto del cognoscente y lo conocido. Tal identidad funda la semejanza. De esta manera, el modelo semiótico aristotélico *res-ratio-nomen* obtiene su unidad fundamentándose en un mismo contenido ontológico, el cual, en el sector triádico de la *res*, es considerado *siendo*; en el sector de la *ratio*, hallamos el mismo contenido, pero como *pensado*; y en el sector triádico del *nomen*, dicho contenido está referido como *significado* por el lenguaje. En latín, podríamos expresar esta semejanza de contenido ontológico, aunque presente en la diversidad de tres modos de ser, de la siguiente manera: El primer sector semasiológico corresponde a la *res tantum*. Aquí, la nominación se utiliza para indicar un *modus essendi*. El sector siguiente está asignado a la *rem conceptam*, y la nominación ahora es utilizada para señalar el *modus concipiendi* del mismo contenido ontológico, lo que es sugerido por la repetición de la palabra *res*. Finalmente, el último sector del modelo semiótico es para la *rem significata*, expresión utilizada para dar a entender el contenido ontológico en cuestión, pero en su *modus significandi*.

Para finalizar, únicamente queremos agregar que la realidad signica parece siempre enfrentarnos a dos cosas, el signo y su relación a lo signado. Para evitar malentendidos, señalamos que, en el modelo semiótico aristotélico, estamos por vía del signo arribando de forma permanente a un mismo contenido ontológico que se distingue, ciertamente, de su *signante* de una manera real pero mínima, porque debemos entender que lo mismo está vehiculizado de solo tres maneras diversas: tres modos del mismo contenido ontológico. Es válida esta sugerencia para no terminar entendiendo que, en el modelo semiótico, la multiplicación ha llegado a distinguir seis realidades diversas, esto es, tres signos y tres significados.

Bibliografía

- Araos San Martín, J. (1999). *La filosofía aristotélica del lenguaje*. Pamplona: EUNSA.
- (2008). Ontología y fenomenología del lenguaje en Aristóteles: una aproximación *Iter*, n.º 16, (pp. 175-196). (Número dedicado a: Experiencia de la palabra y del silencio). Disponible en: <https://es.scribd.com/document/40030392/FENOMENOLOGIA-Y-ONTOLOGIA-DEL-LENGUAJE>
- Cruz Cruz, J. (2006). *Creación, signo y verdad, Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*. Navarra: EUNSA.
- Dummett, Michael (1999). La teoría del significado en la filosofía analítica. *Cuaderno gris*, n.º 4 (Ejemplar dedicado a: Resistiendo al oleaje: Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica / coord. por Alberto López Cuenca).
- Mondin, B. (2000). *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Studio Domenicano.
- Proclo (1999). *Lecturas del Cratilo de Platón*. Madrid: Akal.
- Ritoré Ponce, J. (1991). Los argumentos de Aristóteles sobre la naturaleza de la lengua en el comentario de Proclo al Cratilo. *Habis*, n.º 22.
- Tomás de Aquino (2016). *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (5 vols.). Disponible en: <https://www.dominicos.org/estudio/recurso/suma-teologica/>
- (2016). *Commentaries on Aristotle*. Disponible en: <https://aquinas-in-english.neocities.org/#aristotle>
- (2016). *Corpus Thomisticum*. S. Thomae de Aquino: Opera Omnia. Disponible en: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Lo Sublime y lo feo: Paralelismos convergentes

por Adriana Rogliano*

RESUMEN

Con la modernidad, vemos surgir las nociones de sublimidad y de fealdad como categorías estéticas.

Introducida, en el siglo I, por Longino, tras las sucesivas traducciones, resurge un interés inusitado por profundizar la noción de sublimidad que el retórico aplicara al ámbito del discurso y lo que naciera para el arte de la palabra sería extendido a todas las artes.

La cuestión de lo feo, aunque planteada desde la antigüedad, en forma análoga, alcanza su más alta cota a partir del arte y la estética moderna y crece vertiginosamente hasta nuestros días.

Así, el redescubrimiento del concepto de sublimidad y la atención prestada por los filósofos del arte a lo feo parecen haber recorrido trayectos paralelos que —prescindiendo del quinto postulado de euclidiano— se encuentran en el pensamiento estético del siglo XX.

Procuraremos, a continuación, desplegar los procesos que condujeran, del desarrollo paralelo de estos conceptos, a su inevitable encuentro.

Palabras claves: categoría estética, sublime, feo, modernidad, vanguardias

ABSTRACT

With modernity, we see the emergence of the notions of sublimity and ugliness as aesthetic categories.

Introduced, in the first century by Longinus, after the successive translations, an unusual interest reappears to deepen the notion of sublimity that rhetoric applied to the field of discourse and what was born for the art of the word would be extended to all the arts.

The question of the ugly, although raised from antiquity, in an analogous way, reaches

* Universidad Nacional de La Plata; Profesora de Filosofía; arogliano@gmail.com

its highest level from modern art and aesthetics and grows vertiginously until our days.

Thus, the rediscovery of the concept of sublimity and the attention paid by the of art philosophers to the ugly seem to have traveled parallel paths that - apart from the fifth postulate of Euclidean - are found in the aesthetic thought of the twentieth century.

We will try, then, to with unfolding processes that will lead, from the parallel development of these concepts, to its inevitable meeting.

Keywords: *aesthetic category, sublime, ugly, modernity, avant-garde.*

1. Nacimiento y evolución del concepto de sublimidad

1.1. Longino y la retórica sublime

Procedente del latín *sublimis*, recordemos que se entiende por *sublime* a 'lo elevado, alto', aunque su definición y sentido moderno no queda precisado hasta el siglo XVIII (Corominas, 1987, p. 545).

En el tratado *De lo sublime*, el retórico Longino introduce este concepto en el ámbito del arte retórico.

... las cosas o pasajes sublimes son como una especie de eminencia o excelencia del discurso; y los más grandes entre los poetas y prosistas no por otro motivo que éste lograron sobresalir entre todos y arrojaron con la eternidad sus propios hechos gloriosos.

Las cosas sublimes, en efecto, no llevan a los oyentes a la persuasión, sino al éxtasis. Siempre y en todas partes, lo admirable unido al pasmo o sorpresa, aventaja a lo que tiene por fin persuadir o agradar. Pues que algo sea convincente en la mayoría de los casos depende de nosotros. Esas cosas, en cambio, confiriendo [al lenguaje] un poder y una fuerza invencible se imponen totalmente al oyente. (1972, I, 3, 4)

Si bien Longino presenta la sublimidad cual resultante de la manifestación del ser del orador, de modo que no puede aspirar a lo sublime quien posea un espíritu mezquino y pensamientos y hábitos bajos, la resalta, a la vez, como un logro del discurso. Se ha de exponer, mediante palabras y giros de lenguaje elevado, temas igualmente elevados. De tal modo, el lenguaje sublime proviene tanto de la naturaleza como del arte.

Aunque lo sublime surge de *la resonancia o eco de un alma grande*, la disposición de las figuras, la nobleza en la expresión y el tono, son producto de la formación y el estudio.

Lo sublime se caracteriza por una pasión extrema que produce en quien lo percibe una pérdida de la racionalidad, una filiación total con el proceso creativo del artista y gran placer estético. Aunque también puede llegar a producir dolor en vez de placer.

Longino distingue cinco causas de lo sublime que clasifica en dos tipos: las causas innatas y las causas técnicas. Son causas innatas: el talento del poeta para concebir grandes pensamientos y la pasión vehemente y entusiasta. A través de esta fuerza, el poeta trasciende la simple acción de comunicar hechos, de manifestar deseos y sentimientos. Las causas técnicas, en cambio, son: la formación de figuras (figura de pensamiento y de dicción); la expresión noble y la grandeza del estilo.

El verdadero poeta no pretende persuadir; dotado de una fuerza arrebatadora, conduce al espectador al éxtasis.

1.2. Lo feo como negatividad y privación

El nombre *feo* procede del adjetivo *foedus, foeda, foedum*, cuyo significado es 'vergonzoso, repugnante' (Corominas, 1987, p. 271).

Leemos en un artículo respecto de la cultura helena:

Los griegos fueron los primeros en enfrentarse a la fealdad y a la perversidad. Su mitología es un vasto catálogo de crueldades: Tántalo cuece a su hijo Pélope y se lo ofrece en un banquete a los dioses, Agamenón sacrifica a su hija Ifigenia para aplacar la ira divina, Atreo ofrece la carne de sus hijos a su hermano Tiestes. Seres bellos que realizan acciones 'feamente' atroces. Y seres que violan las leyes de las formas naturales: las Sirenas, pajarracos rapaces (distintas a las hermosas mujeres con cola de pez inventadas por una tradición posterior); la Esfinge, de rostro humano en un cuerpo de león; el Minotauro, con cabeza de toro en un cuerpo humano. Tersites, un personaje que aparece en la *Ilíada* era bizco, cojo y sus hombros encorvados se le juntaban en el pecho. Tenía, además, la cabeza puntiaguda y el pelo escaso. Su repugnancia física —y también moral— fue sin embargo representada bellamente por Homero. (Eco, 2008)

Desde la perspectiva metafísica, lo feo se corresponde con el no-ser, en el sentido absoluto de Parménides o relativo de Platón.

En el *Hipias Mayor* (1981, 289e), Platón se refiere indirectamente a la fealdad como a una noción análoga, en tanto se reconoce en la variedad de los seres cierta belleza; en *Banquete* (1988a, 200a-212e), establece un intermedio entre lo bello y lo feo al tratar de la naturaleza de Eros y, en *Parménides* (1988b, 130a-e), cuando se plantea la posible existencia de ideas de cosas feas.

A su vez, Aristóteles, en su *Poética* (1974, 1448b), considera lo cómico una especie de lo feo. Pero distingue entre lo feo en la realidad de lo feo artístico. Esto último sería una mala realización o ejecución de una obra cuyo objeto por representar nos resulta repulsivo. De modo que lo feo real puede agradar si se lo representa bellamente. Y este juicio predominó en todo el arte posterior. U. Eco lo considera "un principio que sería universalmente aceptado a lo largo de los siglos" (2007, p. 30).

Plotino asocia lo feo con la materia, lo que se halla lejos del Bien y del Nous, por lindar con el no-ser. Tanto en sentido metafísico como estético, es lo carente de forma, que para este filósofo, nace del interior del alma.

Porque todo lo informe, como que es susceptible por naturaleza de conformación y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina. Y ésta es la fealdad absoluta. (1982, pp. 278-279)

Referido a la ética, se aplica a la dimensión irascible y apetitiva inferior del alma y la sumerge en el vicio.

Intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el terror por cobardía y en la envidia por mezquindad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga de placeres no puros, viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo. (1982, p. 284)

1.3. Los aportes de la estética cristiana

Si bien la mitología griega narraba la existencia de seres horrendos por su monstruosidad —harpías, medusa, sátiros, grifos, etc.— y

actos horripilantes —tales como los que aparecen en la tragedia—, y aunque la plástica helenística se había inclinado por la representación del *pathos* antes que la serenidad clásica —efigies de soldados heridos y moribundos y sacrificios sangrientos—, no concibieron la existencia de dioses sometidos a brutales padecimientos. Las figuraciones del Dios, torturado y sufriente no cabía, pues, en sus representaciones. El dramatismo de la muerte de Cristo hubiera sido incompatible con la sensibilidad griega. En las *Lecciones de estética* de Hegel, refiriéndose a la Pasión de Cristo, se lee:

... este mundo representado en el arte difiere en el más alto grado del ideal clásico. Cristo flagelado, coronado de espinas, llevando su cruz al lugar del suplicio, expirando en los largos tormentos de una muerte llena de angustias y de sufrimientos, no se deja representar bajo los rasgos de la belleza griega; lo que ha de expresarse es la grandeza de la santidad, la profundidad del sentir, el dolor infinito, la calma en el sufrimiento [...] en cuanto a los enemigos, que se declaran contra Dios, que lo ultrajan, le crucifican, son representados como interiormente malos; y la representación de la perversidad interior, del odio contra Dios trae consigo, como consecuencia, en la expresión exterior, la ferocidad, la barbarie, la rabia impresa en estas fisonomías. En todos estos aspectos, aparece aquí, en oposición a la belleza clásica, la fealdad como elemento necesario. (2008, p. 307)

El profeta Isaías ya había vaticinado que el Mesías no sería un hombre hermoso y el padre de la Iglesia Justino afirmaba que Jesús no era bello de aspecto. San Agustín, por su lado, hace hincapié en que Cristo asumió la fealdad para devolver la dignidad a una humanidad deformada por el pecado.

Respecto del mundo, se observa que este se presenta a la mirada humana como un espectáculo superlativamente bello cuya fugacidad e inevitable caducidad producen gran melancolía (el fomento del desapego tiene este origen). De ello, nos dice E. de Bruyne, se extraen dos conclusiones paradójicas: hay que vivir apuntando a la contemplación inteligible (San Bernardo); “es místicamente preferible considerar las formas feas” (Hugo de San Víctor).

De ello, nos dice E. de Bruyne, se extraen dos conclusiones paradójicas: hay que vivir apuntando a la contemplación inteligible (San

Bernardo); “es místicamente preferible considerar las formas feas” (Hugo de San Víctor).

Lo feo es aún más bello que lo bello. Pues es más fácil encontrar la belleza de Dios, en las formas feas que en las apariencias bellas. Lo feo capta nuestra atención, lo feo no nos permite detenernos en su fealdad. Nos obliga a salir de él, a superarlo, en tanto que lo bello nos invita a sumergirnos olvidando que es limitado. La emoción de lo bello es terrestre, la de lo feo, ascensional. (E. de Bruyne, 1994, p. 165)

La impresión de la vida es el criterio de belleza como de fealdad, agrega E. de Bruyne:

La Edad Media es tan sensible al realismo de la fealdad, como al idealismo de la belleza el uno al describir una cabeza gesticulante, ‘bella en su horror, admirable en su ferocidad, infundiendo tal espanto, que resulta digna de admiración’, el otro recordándonos con una melancolía romántica las antiguas estatuas de la mitología, ‘más bellas que los dioses y que las formas que la naturaleza ha reproducido en la realidad’. (1994, p. 235)

La alegoría y la épica proporcionarían el tema de la lucha entre el bien y el mal, el cual fuera recurrente también en la plástica. Así Prudencio, el primer poeta cristiano, con un fin eminentemente didáctico, en su *Psychomachia* (siglo IV) presenta a los vicios y las virtudes entablando un duro combate. En esta línea, Honorio de Autun —discípulo de San Anselmo— en el capítulo “De lo bello espiritual” de su *De Gemma Animae*, también hace referencia a ese símil de la batalla espiritual.

No faltarían tampoco las representaciones de figuras diabólicas monstruosas, compuestos de seres múltiples, diversos y horripilantes, para contraponerlos a la unidad y unicidad de Dios (el que Es).

2. Reinterpretación de Longino

2.1. El aporte de Addison

Si bien fue el humanista Francesco Robortello (1516-1567) quien rescató del olvido el concepto de lo *sublime* con la publicación de la obra de Longino (Basilea, 1554), la traducción al francés realizada

por Nicolás Boileau en 1674 no solo actualizó el tema y su relación con lo bello, sino que lo sublime se convirtió en una categoría estética ineludible para los teóricos de los siglos xvii y xviii.

Y fue precisamente J. Addison quien marcara el despuntar de la estética moderna y la recuperación del concepto de sublimidad en *Los placeres de la imaginación* (1712).

Addison extiende a la vista el placer que incita a la imaginación.

Yo juzgo que todos ellos dimanar de la vista de alguna cosa grande singular o bella [...]. Por grandeza entiendo no solamente el tamaño de un objeto peculiar, sino la anchura de una perspectiva entera considerada como una sola pieza. A esta clase pertenecen las vistas de un campo abierto, un gran desierto inculto, y las grandes masas de montañas, riscos y precipicios elevados, y una vasta extensión en que no nos hace tanta sensación la novedad o la belleza de estos objetos como aquella especie de magnificencia que se descubre en estos portentos de la naturaleza [...]. Los ojos tienen campo para espaciarse en la inmensidad de las vistas, y para perderse en la variedad de objetos que se presentan por sí mismos a sus observaciones. (1991, pp. 138-139)

Y agrega luego esta observación:

A la verdad en un objeto puede encontrarse una cosa tan terrible y ofensiva que el horror y el disgusto que excita supere al placer que resulta de su grandeza, novedad o belleza. Pero aun entonces acompañará a este horror y disgusto una mezcla de placer proporcionada al grado en que sobresalga y predomine alguna de estas cualidades. (1991, pp. 138-139)

Si el placer es efecto de la presencia de la grandeza de lo bello, el placer acompañado de “horror y disgusto” es el efecto propio de lo sublime.

Pero también resulta que la *grandeza* tanto como el *horror y disgusto*, si bien proceden del contacto con objetos, son apreciaciones propias del sujeto observado.

Se abre así un nuevo modo de enfrentarnos con las cuestiones estéticas, una perspectiva distinta.

2.2. Lo sublime según Burke y Kant

Ahora nos encontramos con el proceso de subjetivación de la belleza y la sublimidad, pues ambas son descritas como sentimientos.

La *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* (1756), de E. Burke, es una obra de relevancia histórica sobre este tema.

Luego de referir cómo la cuestión del gusto no acepta uniformidad, ni tampoco la verdad proporcionada por el cocimiento afecta a la verosimilitud propuesta por el arte, tras examinar los sentimientos de placer y dolor y analizar las pasiones asociadas a lo sublime, encuentra la diferencia con lo bello. El asombro, afirma, “es el efecto de lo sublime en su grado más alto; los efectos inferiores son admiración, reverencia y respeto”; a ello se unen el temor, la oscuridad, la vacuidad, la soledad, el silencio.

El pensador inglés establece el contraste entre lo sublime y lo bello.

Así como el sentimiento de lo bello se identifica con el agrado, dice, el de lo sublime apunta indefectiblemente a:

Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror, es fuente de lo sublime; esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir. (Burke, 2005, p. 66)

En tanto que lo bello prefiere lo pequeño, lo sublime se muestra en lo grande, vasto y magnífico.

Los objetos sublimes son de grandes dimensiones, y los bellos, comparativamente pequeños; la belleza debería ser lisa y pulida; lo grande áspero y negligente; la belleza debería evitar la línea recta [...] lo grande en muchos casos ama la línea recta [...] la belleza no debería ser oscura, lo grande debería ser oscuro y opaco; la belleza debería ser ligera y delicada, lo grande debería ser sólido e incluso macizo. (2005, pp. 160, 161 y ss.)

Mas solo es posible la contemplación de los objetos y hechos sublimes si no nos amenazan por su proximidad o inminencia.

Acerca de la fealdad, Burke subraya que es lo opuesto a lo bello, que siendo compatible con lo sublime, no es una idea sublime, “a menos que estuviera unida a cualidades como la que excitan un fuerte terror” (2005, p. 154).

Como sabemos, Kant concuerda con Burke en considerar que lo bello y lo sublime son sentimientos. En el ensayo *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), Kant, al analizar la cuestión respecto de la grandeza y profundidad de lo sublime, repite los conceptos de Burke. Lo sublime, dice, es “lo que es absolutamente grande” que sobrecoge el espíritu del espectador y causa un agrado unido al terror.

La noche es sublime, el día es bello. En la calma de la noche estival, cuando la luz temblorosa de las estrellas atraviesa las sombras pardas y la luna solitaria se halla en el horizonte, las naturalezas que poseen un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, del desprecio del mundo y de eternidad [...] Lo sublime *conmueve*, lo bello encanta. [...] Lo sublime presenta a su vez diferentes caracteres, a veces le acompaña cierto terror o también melancolía, en algunos casos meramente un asombro tranquilo y en otros un sentimiento de belleza extendida sobre una disposición general sublime. A lo primero denomino lo *sublime terrorífico*, a lo segundo, lo *noble*, y a lo último *magnífico*. Una soledad profunda es sublime pero de naturaleza terrorífica. (Kant, 1997, pp. 13-14)

Así, lo bello es una tranquila contemplación, un acto reposado, mientras que la experiencia de lo sublime agita y mueve el espíritu, causa temor, pues sus experiencias nacen de aquello que es temible, y se convierte en sublime a partir de la inadecuación de nuestras ideas con nuestra experiencia. De tal manera que, para sentir lo sublime a diferencia del sentir lo bello, es menester la existencia de cierta cultura: el hombre rudo, dice Kant, ve atemorizante lo que para el culto es sublime. El poderío de esta experiencia estética invoca nuestra fuerza, y la naturaleza es sublime porque eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación, aún por sobre la naturaleza.

Para Kant, lo sublime es la ilimitación de magnitud o de fuerza; así como la belleza es forma, es lo finito y limitado, lo sublime es lo informe, la infinitud.

Sublime llamamos lo que es absolutamente grande. Ser grande, empero, y ser una magnitud, son conceptos totalmente distintos. (Kant, 1991, p. 139).

Por lo tanto, ha de llamarse sublime no al objeto, sino la disposición del espíritu, mediante una cierta representación que ocupa el Juicio reflexionante. (Kant, 1977, pp. 190-191)

La belleza comporta gusto, lo sublime atracción. La sublimidad es, en cierto modo, el punto donde la belleza pierde las formas, un superlativo de la belleza. Lo sublime es “aquello absolutamente grande”, aquello no imaginable. Es lo que gusta inmediatamente pero por la resistencia que opone al interés de los sentidos: una música muy alta, un sabor muy fuerte, un olor muy intenso. Kant distinguió un sublime “matemático” (del intelecto) y de otro “dinámico” (de los sentidos) o del poder; el matemático se opone a la comprensión, mientras que el dinámico puede amenazar nuestra integridad física (por ejemplo, una tormenta de mar).

La representación matemática de la magnitud inconmensurable del universo, las consideraciones de la metafísica acerca de la eternidad, de la Providencia, de la inmortalidad de nuestra alma, contienen un cierto carácter sublime [...]. En las cualidades morales, sólo la verdadera virtud es sublime. (1997, p. 23)

Por lo que se refiere al arte, Kant afirma:

La *tragedia* se distingue, en mi sentir, principalmente de *comedia* en que la primera excita el sentimiento de lo sublime y la segunda el de lo bello. En la primera se nos muestra magnánimo sacrificio en aras del bien ajeno, la decisión audaz y la fidelidad probada. El amor es en ella melancólico, delicado y lleno de respeto; la desdicha de los demás despierta en el espectador sentimientos compasivos y hace latir su corazón con desdichas extrañas. Nos sentimos dulcemente conmovidos y vemos íntimamente la dignidad de nuestra naturaleza. La comedia, en cambio, presenta sutiles intrigas, confusiones asombrosas, gentes despiertas que saben salir del apuro, tontos que se dejan engañar, bromas y caracteres ridículos. El amor no es aquea tan triste, sino alegre y confiado. (1997, pp. 18-19)

En la *Crítica del juicio estético* (1790), retoma Kant el tema.

Sublime, es aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña [...] es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos. (1977, pp. 151-152)

Y agrega:

El análisis de la sublimidad implica una división que no era necesaria en el de la belleza, entre lo sublime matemático y lo sublime Dinámico. El sentimiento de la sublimidad está caracterizado por una emoción conectada con nuestra estimación del objeto, mientras que el gusto por la belleza debe encontrar y mantener la mente en tranquila contemplación. Pero dado que lo sublime nos place, esa emoción debe estimarse como si estuviera adaptada [como si nuestras facultades estuvieran adaptadas al objeto o viceversa].

[...]

Cuando consideramos la Naturaleza como dinámicamente sublime, nuestra idea de ella debe ser temible [...]. Sin embargo, podemos considera temible un objeto sin temerlo, si lo estimamos de modo que imaginamos en circunstancias en que podríamos decidir resistirlo, y que entonces toda resistencia fue vana.

[...]

Lo sublime matemático es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño [...]. Así considerado, nada que puede ser objeto de los sentidos ha de llamarse sublime. Nuestra imaginación se esfuerza en avanzar hacia la finitud, pero nuestra razón pide una razón, pide una totalidad completa como una idea a realizarse. Así el mero hecho de nuestra capacidad de medir objetos sensibles sea inadecuada a esa idea, despierta el sentimiento de un poder en nosotros superior al sentido [...]. Una cosa es sublime si la mera capacidad de pesarla es prueba de una capacidad mental que sobrepasa todos los criterios de los sentido. (1977, pp. 151-152)

2.3. Lo sublime en la estética poskantiana

Luego de Kant, Schiller se ocupó de la cuestión de la sublimidad en dos obras: *De lo sublime* (1793) y *Sobre lo sublime* (1801), coincidiendo y diferenciándose respecto del enfoque del maestro de Königsberg.

Schiller define así el concepto:

Llamamos *sublime* un objeto, ante cuya representación nuestra naturaleza sensible siente sus límites; nuestra naturaleza racional, empero, su superioridad, su exención de límites; un objeto, al que no podemos resistir, pues, físicamente, pero sobre el cual nos elevamos moralmente, pero sobre el cual nos elevamos moralmente, es decir, por medio de ideas.

Sólo como seres sensibles somos dependientes, como seres racionales somos libres.

El objeto sublime nos hace sentir, primeramente, nuestra dependencia como seres naturales, al par que nos hace conocer, en segundo lugar, la independencia que, como seres racionales, sustentamos ante la Naturaleza, tanto dentro como fuera de nosotros. Somos dependientes en cuanto algo fuera de nosotros contiene la causa por la que algo llega a ser posible en nosotros. Mientras la naturaleza exterior guarda conformidad con las condiciones bajo las cuales algo llega a ser posible en nosotros, no podemos sentir nuestra dependencia. Si queremos llegar a tener conciencia de ésta debe uno representarse la naturaleza en pugna con aquello que, siendo para nosotros necesario, sólo es posible, sin embargo, gracias a su intervención, o lo que es lo mismo, debe hallarse en una relación antagónica frente a nuestros impulsos. Lo cierto es que todos estos, lo que actúan en nosotros como seres sensibles, pueden reducirse a dos fundamentales. Primeramente, alienta en nosotros el impulso de mudar nuestro estado, de exteriorizar nuestra existencia, de ser activos, todo lo cual lleva a procurarnos representaciones, por lo que puede denominárselo impulso de representación o impulso de conocimiento. En segundo lugar, poseemos el de conservar nuestro estado, el de prolongar nuestra existencia: el llamado instinto de conservación. El impulso de representación atañe al conocimiento, el de conservación a los sentimientos y, por lo tanto, a las percepciones internas de la existencia. Por obra de estos dos impulsos nos encontramos pues en una doble dependencia respecto de la Naturaleza. La primera se nos vuelve perceptible cuando la Naturaleza nos priva de las condiciones bajo las cuales llegamos a los conocimientos; la segunda, cuando contradice las condiciones bajo las cuales nos es posible prolongar nuestra existencia. Así también afirmamos, por nuestra razón, una doble independencia respecto de la Naturaleza: primero, en tanto que (en lo teórico) ascendemos por sobre las condiciones que nos impone la Naturaleza y podemos pensar más que lo que conocemos; segundo, en tanto que (en lo práctico) pasamos

por alto esas condiciones y podemos, mediante nuestra voluntad, contrariar nuestra concupiscencia. Un objeto en cuya percepción experimentamos lo primero, es grande en sentido teórico, sublime en relación con el conocimiento. Un objeto que nos hace sentir la independencia de nuestra voluntad, es grande en sentido práctico, sublime en relación con el carácter. (2016a, p. 165)

Cabe decir que Schiller distingue tres fases de lo sublime: lo “sublime contemplativo”, en el que el sujeto se enfrenta al objeto que es superior a su capacidad; lo “sublime patético”, en que peligra la integridad física; y la “superación de lo sublime”, cuando el hombre vence moralmente, porque es superior en lo intelectual.

Schiller conduce la teoría de lo sublime, como en general todo el núcleo de su pensamiento, a una *teoría de la libertad*. La libertad, perteneciente al ámbito moral, se sobrepone en nosotros a la naturaleza restrictiva. La libertad pertenece al reino de lo humano. El espíritu libre sobrepuja a la naturaleza. La imaginación logra lo que la naturaleza niega. El arte manifiesta la capacidad liberadora de la imaginación. Mediante la imaginación me libero de las ataduras de mis limitaciones corporales naturales. Él poder liberador del arte asume en la formación del espíritu humano la etapa preparatoria indispensable para alcanzar el estadio moral, el mundo de la libertad.

El artista romántico percibe su propio ser en cuanto creador y, por tanto, vive en éxtasis de libertad; anhela desvincularse de toda normatividad. Es una prerrogativa que se arroga para la vida y el arte. Respecto de la vida el impulso del sentimiento arrasa con las conveniencias que le muestra la razón y la sociedad consagra; respecto del arte se desvincula de la normatividad del contenido y de forma. Es el revolucionario por excelencia.

En el segundo texto: *Sobre lo sublime*, Schiller describe el sentimiento de sublimidad como mixto:

Es la composición de un estado aflictivo, que en su grado máximo se manifiesta como un estremecimiento, y de un estado dichoso, que puede acrecentarse hasta el arrobó, y que, aun cuando no sea en rigor un placer, las almas delicadas prefieren sobremodo a todo placer. Este vínculo de dos sensaciones contradictorias en un sentimiento único acredita de manera irrefutable nuestra autonomía moral [...].

Lo sublime nos procura, pues, una salida del mundo sensible, donde lo bello se holgaría de tenernos siempre prisioneros. No poco a poco (pues no hay transición gradual alguna de la dependencia a la libertad), sino de repente y mediante un sacudión, lo sublime arranca al espíritu independiente de la red con que la sensibilidad sutil lo ciñera y que tanto más firmemente lo ata y lo traba cuanto más transparentes son los hilos con que ha sido tejida. Aun cuando sea mucho lo que esa sensibilidad, por la influencia imperceptible de un gusto muelle y delicado, haya ganado sobre el hombre; aun cuando ataviada con el velo seductor de la belleza espiritual haya logrado abrirse paso arteramente hacia el sitio más recóndito de la legislación moral y envenenar allí, en su misma fuente, la santidad de las máximas, también es verdad que a menudo una sola emoción sublime basta para desgarrar ese tejido del embuste, para devolver de golpe toda su elasticidad al espíritu encadenado, para brindarle una revelación acerca de su verdadero destino e imponerle, siquiera por un momento, el sentimiento de su dignidad. (2016b, pp. 194, 197-198)

Lo sublime, como lo bello, se encuentra derramado pródigamente por doquier en la Naturaleza íntegra, y todos los hombres cuentan con la capacidad para sentir lo uno y lo otro; pero el germen correspondiente se desarrolla de manera desigual, y es mediante el arte como ha de estimulárselo. Ya el fin propio de la Naturaleza comienza por hacernos correr hacia el encuentro con la belleza, cuando todavía rehuimos lo sublime, pues en la infancia es la belleza nuestra guardiana y quien debe conducirnos para mudar en pulimento interior lo basto del estado natural. Pero aun cuando ella sea desde luego nuestro primer amor y aun cuando lo primero que se desarrolle en nosotros sea nuestra capacidad para apreciarla, lo cierto es que la Naturaleza ha tomado sus recaudos para que tal capacidad madure lentamente y para que primero aguarde, a fin de lograr su desarrollo pleno, el perfeccionamiento del entendimiento y del corazón. (2016b, pp. 198)

El pensamiento romántico alemán sobre lo sublime propiamente dicho, tras Herder, se despliega con Schleiermacher, Schelling, Jean Paul Richter y Hegel.

Hegel, que acepta la base kantiana, la somete al devenir histórico y traslada lo sublime al mundo originario del arte simbólico, anterior a la cultura clásica griega. Esto ha de entenderse, sobre todo, en razón de que el arte, como la religión, queda confinado al pasado y

constituye una realidad conclusa, es decir, sin futuro, a diferencia de lo propuesto por Kant, referible tanto al pasado como al futuro.

Será Schopenhauer quien en su *El mundo como voluntad y representación* (1819) establezca las etapas intermedias que irían desde lo bello hasta lo más sublime. Para este filósofo, el sentimiento de lo bello nace simplemente de la observación de un objeto benigno. El sentimiento de lo sublime, en cambio, es el resultado de la observación de un objeto maligno de gran magnitud, que podría destruir al observador. Las fases entre uno y otro sentimiento serían por tanto las siguientes:

Esa propiedad la tiene ante todo la naturaleza bella, que hasta al más insensible le saca al menos un efímero placer estético: es tan llamativo cómo en especial el mundo de las plantas invita y de algún modo obliga a la consideración estética, que podríamos relacionar esa facilidad con el hecho de que tales seres orgánicos no son, como los cuerpos animales, objetos inmediatos de conocimiento, por lo que necesitan un individuo ajeno dotado de entendimiento para salir del mundo de la voluntad ciega y entrar en el de la representación; de ahí que, por así decirlo, anhelan esa entrada para conseguir al menos mediatamente lo que inmediatamente les es negado. Por lo demás, dejo en suspenso esos pensamientos osados y quizá rayanos en el entusiasmo, ya que solo un examen de la naturaleza muy profundo y entregado los puede inspirar o justificar. Mientras esa disposición de la naturaleza, esa significatividad y claridad de sus formas desde las cuales nos abordan las ideas individualizadas en ellas, sea lo que nos saque del conocimiento de meras relaciones servil a la voluntad y nos instale en la contemplación estética elevándonos a sujeto involuntario del conocimiento, será simplemente lo bello lo que actúe en nosotros y el sentimiento de la belleza lo que se suscite.

[...]

Incluso la bóveda celeste, cuando se la considera sin reflexión, actúa del mismo modo que aquella bóveda de piedra y no en sus dimensiones verdaderas sino aparentes. — Algunos objetos de nuestra intuición suscitan la impresión de lo sublime porque, tanto debido a su magnitud espacial como a su antigüedad, es decir, a su duración temporal, frente a ellos nos sentimos reducidos a la nada y, no obstante, disfrutamos el placer de verlos: ese es el caso de las montañas muy altas, las pirámides de Egipto y las ruinas colosales de la remota Antigüedad.

Nuestra explicación de lo sublime puede también trasladarse a lo ético, en concreto, a lo que designamos como carácter sublime. También este se debe a que la voluntad no es excitada por los objetos adecuados para hacerlo, sino que el conocer mantiene aquí la supremacía. Por consiguiente, tal carácter considerará siempre a los hombres de manera puramente objetiva y no conforme a las relaciones que pudieran tener con la propia voluntad: por ejemplo, observará sus defectos, incluso su odio y su injusticia hacia él mismo, sin que por su parte se suscite en él el odio hacia ellos; verá su felicidad sin sentir envidia; conocerá sus buenas cualidades sin desear una relación más cercana con ellos". (Schopenhauer, 2016, pp. 237-238, 243-244)

3. La estética romántica y la reivindicación de lo feo: La incursión del pensamiento estético sobre lo feo

Es sabido que la incorporación de la categoría estética de lo feo caracteriza al arte moderno. Ya Lessing en su *Laocoonte* (1766) se había planteado si le es lícito a la pintura, en tanto arte bella, representar formas feas: "¿Puede la pintura servirse de formas feas para lograr lo ridículo y lo terrible?". La poesía se vale de ello a fin de lograr un efecto agradable a causa de la temporalidad que la caracteriza, pues debido a la sucesión se desvanece cada punto. Pero en la pintura y las artes plásticas —artes del espacio—, por representar el momento, mantiene sus rasgos aterradores tan fuertes como en la naturaleza (1960, pp. 147-149).

Con la exaltación de las formas libres, el sentimiento sobre la razón, la fantasía y las pasiones, el multiforme movimiento romántico hace su aparición en el escenario de la cultura europea.

En sus albores, Friedrich Schlegel distingue la "poesía moderna" de la "antigua". La poesía antigua estaría determinada por un fin, y aspira a la belleza, por ello la denomina *objetiva*. La moderna, que en cambio se propone expresar la subjetividad del artista e intenta intranquilizar y estremecer al espectador, la califica de *interesante*. Es así como el concepto de lo bello propio del arte clásico, de una u otra manera, queda invalidado.

Según la nomenclatura utilizada por Schlegel y otros pensadores de su círculo, le adjudicaba el distintivo de *románticos* a poetas me-

dievales, renacentistas y barrocos. Dante, Ariosto, Tasso, Cervantes y, sobre todo, Shakespeare eran considerados por Schlegel poetas románticos, reservándose el nombre de *nueva escuela y modernos* para ellos mismos. Por lo que aquellos supuestos *románticos* habían introducido en la poesía, lo característico, subjetivo e interesante.

Para Hegel, lo feo pasa a convertirse en un momento de lo bello.

Se ha reconocido por diversos pensadores la introducción de la negatividad como rasgo propio del arte moderno. Así como la tradición filosófica entendía lo feo como defecto o privación, esto es, carencia de forma, tanto en sentido metafísico como perceptivo —recordemos la tesis de Plotino— Hegel la correlaciona con lo sublime y lo cómico, esto es, como negación dialéctica de lo bello, y por tanto, la convierte como momento propio.

El profesor de la Universidad Autónoma de Madrid Miguel Salmerón hace notar que la estética británica del XVIII y Kant tomaban lo sublime por una categoría equivalente a *impresionante y desmesurado*, avizorando el Romanticismo.

Hegel hace una identificación de sublimidad y fealdad para referirse a la escala monumental y al animalismo de sus ídolos, a la todavía-no-humanidad de los templos egipcios, símbolo de una religión que no es todavía humana, símbolo de unas formas todavía ineptas e inhábiles para el concepto.

No creo que sea abusivo decir hablar que en Hegel podemos ver un arte feo (el simbólico), un arte bello (el clásico) y un arte ya no bello (el romántico). El arte simbólico es feo por no ser todavía humano. Por su parte el romántico, que arranca con el arte paleocristiano, ya no es bello, por haber dejado de ser humano. Por ejemplo la no belleza de las crucifixiones pintadas por maestros alemanes posteriores a Van Eyck, es una fealdad de ejecución como sintomática de la de la paulatina toma de conciencia de que lo divino no es lo humano (G. W. F. Hegel 2007, p. 641).

En ese sentido Hegel subvierte la interpretación de lo feo de la estética moderna. Para los modernos lo feo es sinónimo de modernidad y de apertura, para Hegel lo *ya-no bello* es sinónimo del fin del arte. (Salmerón, 2010, p. 356)

Con el prefacio a su drama *Cromwell* (1827), Víctor Hugo compone lo que se considera verdadero manifiesto del arte romántico. Para

el poeta, lo sublime y lo feo se conjugan, en tanto que lo feo, introducido por el pensamiento cristiano, constituye un aspecto variado de lo real y verdadero casi suprimido por el mundo clásico.

En tanto que lo bello es uno, lo feo es múltiple. “Lo bello no tiene más que un tipo, lo feo tiene mil” reza la célebre expresión de V. Hugo (2003, p. 10). Lo grotesco, lo feo multiforme, cargado de vicios y pasiones, se presenta unas veces risueño y otras como fealdad moral.

Es porque lo bello, humanamente hablando, sólo es la forma considerada en su expresión más simple, en su simetría más absoluta, en su armonía más íntima con nuestra organización; por eso nos ofrece siempre conjunto completo, pero restringido. Lo que llamamos lo feo, por el contrario, es un detalle de un gran conjunto que no podemos abarcar y que se armoniza, no con el hombre, sino con la creación entera; por eso nos presenta sin cesar aspectos nuevos, pero incompletos. (Hugo, 2003, p. 10)

Lo que Hugo llama *poesía nueva* producirá personajes sublimados, plenos de gracia, como las desdichadas heroínas de Shakespeare Julieta, Ofelia, Desdémona...

... en la poesía nueva, mientras que lo sublime representa el alma tal como ella es, purificada por la moral cristiana, lo grotesco representa el papel de la humana estupidez. El primer tipo, desprendido de toda liga impura, estará dotado de todos los encantos, de todas las gracias y de todas las bellezas, y llegará un día en que cree a Julieta, a Desdémona y a Ofelia. El segundo tipo representará todo lo ridículo, todo lo defectuoso y todo lo feo. En esta división de la humanidad y de la creación, a él le corresponderán las pasiones, los vicios y los crímenes; será injurioso, rastrero, glotón, avaro, pérfido, chismoso e hipócrita; será más tarde Yago, Tartufo, Basilio, Poionio, Harpagón, Bartolo, Falstaff, Scapín y Fígaro. Lo bello no tiene más que un tipo, lo feo tiene mil. Es porque lo bello, humanamente hablando, sólo es la forma considerada en su expresión más simple, en su simetría más absoluta, en su armonía más íntima con nuestra organización; por eso nos ofrece siempre conjunto completo, pero restringido. Lo que llamamos lo feo, por el contrario, es un detalle de un gran conjunto que no podemos abarcar y que se armoniza, no con el hombre, sino con la creación entera; por eso nos presenta sin cesar aspectos nuevos, pero incompletos. (Hugo, 2003, p. 10)

Sería Karl Rosenkranz quien, hacia la mitad del siglo XIX, escandalizara a los lectores cultos con su entonces audaz *Estética de lo feo* (1853). Una contradicción *ab limina*, pues desde su fundador Baumgarten —casi cien años antes— había afirmado que esta disciplina debía tener por objeto primero a la belleza.

Lo feo no aparece, para Rosenkranz, como una ausencia de lo bello; tampoco lo que no bello es necesariamente feo. Lo feo no es, por lo tanto, la ausencia de lo bello, sino un concepto relativo a lo bello como su negación. Vale decir que, si lo bello no fuera, no podría ser lo feo que existe únicamente como negación de aquel.

Por su convicción hegeliana, Rosenkranz considera a lo feo un término antitético de lo bello. Así, lo bello constituye la tesis (positividad) y lo feo la antítesis (negatividad). Se trata de un enfrentamiento dialéctico y no ontológico, como lo presentaba el pensamiento antiguo. Lo feo, pues, está en contradicción necesaria con lo bello. Cabe, pues, una síntesis superadora de lo bello y lo feo, y esta es la comicidad: “de esta conciliación nace una infinita serenidad que nos lleva a la sonrisa y a la risa” (Rosenkranz, 1992, p. 25).

Características de lo feo son, según Rosenkranz, la amorfia, la asimetría, la desarmonía y la incorrección.

Cierto que Rosenkranz no encara todas las manifestaciones de lo feo como se entienden hoy día. Su visión es más restringida, pero, aun así, su mérito radica en el haber abordado la reflexión filosófica sobre lo feo reconociendo su relevancia en el arte como categoría estética.

Que lo feo pueda gustar parece un contrasentido, como si el enfermo o la maldad suscitaran placer. Sin embargo, es posible, ya sea en un modo sano o en un modo enfermo. En modo sano, cuando lo feo se justifica como necesidad relativa en la totalidad de una obra de arte y es superado por el efecto contrario de lo bello. (Rosenkranz, 1992, p. 43)

Lo feo en el arte, sin embargo, siempre está supeditado a lo bello, así como lo solamente bello, en ausencia del componente feo o malo, cae en la superficialidad, tal como sucede con el rococó. “Entonces, no es lo feo aquello que determina nuestro placer, sino lo bello que supera su negación”.

Y observa sagazmente:

En modo patológico, cuando una época está física y moralmente corrupta, le falta la fuerza para concebir la belleza auténtica pero simple y quiere, además, disfrutar en el arte lo picante de la frivolidad y de la corrupción. Una época así, ama los sentimientos mixtos, que manifiestan una contradicción con el contenido. Para excitar los nervios obtusos se combinan lo inaudito, lo disparatado y lo repugnante en grado extremo. (Rosenkranz, 1992, p. 43)

Los ejemplos literarios y de las artes visuales se multiplican de la mano de los creadores románticos. Mary Shelley, Lord Byron o William Wordsworth, Herman Melville (1851), Nathaniel Hawthorne, V. Hugo (*El hombre que ríe*, 1869), Oscar Wilde (1890), autores de la talla de Edgar Allan Poe —considerado como el creador del género de terror— (*La casa de Usher*, 1839), con la novela gótica y el llamado “Romanticismo oscuro” (*Dark romanticism*); Bram Stoker (1897).

Personajes y situaciones se tornarán paradigmáticos para suscitar y manifestar simultáneamente, repulsión, terror y agrado. Invenções como el jorobado de Notre Dame, y sobre todo Gwynplaine; Frankenstein, Dorian Grey, Drácula...

En las artes visuales los grabados caricaturescos en periódicos y litografías, en que destaca Goya con los aguafuertes y aguatinas *Los caprichos* (1793-96), la serie de aguafuertes *Los desastres de la guerra* (1810-1815), *Los fusilamientos del 2 de mayo* y sobre las pinturas negras.

Acerca de los caprichos, Baudelaire escribió:

Goya es siempre un gran artista, a menudo tremendo. Aúna a la alegría, la jovialidad, a la sátira española de los buenos tiempos de Cervantes, un espíritu mucho más moderno, o al menos que ha sido mucho más buscado en los tiempos modernos, el amor a lo inasible, el sentimiento de los contrastes violentos, los espantos de la naturaleza y de las fisonomías humanas extrañamente animalizadas por las circunstancias. Es curioso que este espíritu que sigue al gran movimiento satírico y demoledor del siglo diez y ocho... es curioso que ese execrador de monjes haya soñado tanto con brujas, sabbat, maleficios, niños a los que se cuece al espetón, ¿yo qué sé? Todos los

excesos del sueño, todas las hipérboles de la alucinación, y además todas esas blancas y esbeltas españolas que las viejas sempiternas lavan y preparan para bien para el Sabbat, bien para la prostitución nocturna, ¡Sabbat de la civilización! La luz y las tinieblas juegan a través de los grotescos horrores. ¡Qué singular jovialidad! (1988, p. 119)

La pintura de Th. Géricault *La balsa de la Medusa* (1819), con su carga de espanto y desesperación, inaugura en la pintura francesa un realismo morboso, crítico e informativo de las brutalidades de la cotidianeidad. Los grabados y pinturas de H. Daumier serán sus naturales secuelas.

La revolución industrial, mediante la introducción de nuevos materiales y diseños arquitectónicos, aportaría su cuota de fealdad a las urbes en vertiginosa evolución.

El curso de lo feo no se detiene. A la ruptura con la tradición artística renacentista, acompaña un marcado desinterés y aún menosprecio, por la categoría de lo bello en el arte. Lo bello artístico es calificado por la crítica en boga de resabio rancio del pasado. Las obras de las diversas y sucesivas vanguardias quieren producir rechazo, sacudimiento, protesta, virulencia... Lo original, desmesurado, sorprendente y siempre imprevisible ha saltado al primer plano de interés estético. Los términos *provocación*, *ironía* acompañan a la exaltación de la creatividad sin límites (Rogliano, 2016, pp. 24-36).

Frente a la normatividad extrema, la fealdad se erige en elemento crítico de lucha. Pero, solamente cuando el proceso de destrucción del sujeto moderno alcanza su culmen, la fealdad se convierte en objeto de estudio sistemático.

En tal sentido, expresa Theodor Adorno:

Las atrocidades anatómicas en Rimbaud y Benn, lo repugnante físicamente en Beckett, los rasgos escatológicos de algunos dramas contemporáneos no tienen nada que ver con la grosería campesina de la pintura holandesa del siglo xvii. [...] en lo feo capitula por impotente la ley formal. Tan completamente dinámica es la categoría de lo feo, e igualmente necesita que su contraria, la categoría de lo bello. Ambas se niegan a ser fijadas mediante una definición, como pretende toda estética cuyas normas se basan en esas categorías

aunque sea de manera muy indirecta. El juicio de que algo (un paisaje devastado por la industria, un rostro deformado por la pintura) es simplemente feo puede ser la respuesta espontánea a esos fenómenos, pero carece de la autoevidencia con que se presenta. (2004, p. 92)

4. Redefinición de lo sublime: Lo sublime, lo feo y la vanguardia

En lo que antecede, nos hemos propuesto seguir el desarrollo histórico de las temáticas de lo sublime y la de lo feo en el pensamiento estético tratando de mostrar su paralelismo y aproximación creciente. Su posible convergencia parecía inevitable. En efecto, tal como sucede en la experiencia visual y con la representación de la lejanía, las paralelas se cortan en el horizonte. No otra cosa ha sucedido con las modernamente aceptadas categorías estéticas de lo sublime y lo feo.

El arte más representativo del siglo xx, uno de los períodos históricos más trágicos del devenir humano, ofreció materia suficiente para que esta aproximación se produjera.

Secuela natural del Romanticismo el así llamado *arte moderno* y la literatura han propuesto una violenta revolución tanto técnica como poética que la estética y la teoría del arte registrarían.

La innovación desplazó despreciativamente a la tradición, de la mano de los acelerados cambios tecnológicos. Así, la ejecución artística incorporó materiales aún no explorados, al servicio de libertad creadora y la búsqueda exasperada de lo nuevo. Las ciencias del hombre proporcionaron un conocimiento más vasto de la subjetividad acompañado por un acrecentamiento de la conciencia colectiva que pugnaba por alcanzar metas insospechadas. Y otras poéticas desplazarían a las tradicionales. La experimentación devoró los espíritus más inquietos, tanto como sorprendió a espectadores y lectores. El cambio del gusto no se haría esperar. El espíritu humano necesitó de cada vez más intensas sacudidas.

Las experiencias artísticas ligadas a la categoría de lo feo se ampliaron: lo monstruoso y repugnante aparecieron con fuerza. El artista nuevo no pretende producir agrado con sus obras, más aún, pronto renegará de la obra en favor del mero gesto.

Con las vanguardias, se produce el *triunfo de lo feo* en arte. Umberto Eco en su *Historia de la fealdad* (2007) realiza una acabada descripción de la variedad de aspectos que ofrece lo feo en las diferentes corrientes de las *vanguardias históricas*, considerando que la fealdad se puede entender como *fealdad en sí* (v. g. una carroña), *fealdad formal* (desarmonía) y *fealdad artística* (lo mal hecho).

Los artistas de las vanguardias a veces representaban la fealdad en sí y la fealdad formal, a veces simplemente deformaban sus propias imágenes, pero el público veía sus obras como ejemplo de fealdad artística. No las consideraban bellas representaciones de cosas feas, sino feas representaciones de la realidad. En otras palabras el burgués se escandalizaba frente a un rostro femenino de Picasso no porque lo considerase una fiel imitación de una mujer fea (ni Picasso quería que fuese así), sino porque lo consideraba una fea representación de una mujer [...]. Las vanguardias históricas se remontaban a los ideales de desorden de los sentidos propugnados ya por Rimbaud, o por Lautréamont. Se pronunciaban concretamente contra el arte naturalista y “controlador” de su época (al que tachaban de *pompier* y *kitsch*). (2007, p. 365)

Hubo que rescatar la noción kantiana de *sublimidad* para encuadrar las producciones más conspicuas del período.

Desde la década del setenta, lo sublime se ha recuperado como categoría útil y válida para la reinterpretación de lo social, lo político y lo artístico, siendo una noción recurrente en el panorama intelectual de los círculos europeos y norteamericanos (Lyotard y Harold Bloom). Las perspectivas de Burke y Kant respecto de lo sublime han sido reinterpretadas en relación a las posibilidades de la presentación o representación de *la imagen*, especialmente en relación con el tema de la angustia, el trauma y el terror. A través de lo monstruoso y lo informe, surgen las dificultades y discrepancias en el representar lo que es muchas veces *indecible*.

Lo sublime es la representación de lo irrepresentable, la visualización de lo invisible, el desciframiento de lo indescifrable. Este propósito del arte moderno explica sus rebeliones, puesto que el romanticismo y las Vanguardias intentaron traducir lo oculto e invisible.

Así, lo sublime puede proponerse como una oferta de lo ilimitado, que conduce a trasponer los límites. En Miguel A. Gaete Cáceres, en

su artículo “*Ad infinitum*: Implicaciones de lo sublime en la contemporaneidad”, hallamos una templada reflexión para comprender este intento y su desenlace:

Lo sublime viene a significar para las vanguardias un relevo substancial de teorías y reflexiones —arraigadas desde el Renacimiento y mantenidas en lo estructural hasta ese momento— que insistían en la generación de patrones de belleza predefinidos por formas ansiosas del deleite a través del objeto artístico. La vanguardia se aferró entonces a este “gusto” por lo sublime para profundizar y trasponer los límites, tanto de una institucionalidad que en muchos casos se excedía en su inflexibilidad, como de la sensibilidad vigente a nivel más general, en aras de nuevas formas y experiencias que ampliaran el radio de acción de lo sensible y lo intelectual. Se iniciaría así un proceso gradual que significó, como se puede intuir, el colofón de los “grandes estilos”, ya sea en la literatura, la música o las artes, contribuyendo significativamente a la anarquía estética imperante en nuestros días.

Desde luego, lo más evidente en este posicionamiento de lo sublime dentro de las vanguardias artísticas del siglo xx, fue el desmoronamiento final de un *corpus* visual regido mayoritariamente por la imitación y la verosimilitud de la imagen (condiciones relacionadas históricamente con la clásica concepción de lo bello), en donde el arte, para varios, no era mucho más que la reproducción del mundo visible, una reducción fidedigna y pasiva de la realidad tangible. Muestra de este rompimiento lo vemos en Apollinaire, quien en un escrito de 1913 sobre los cubistas ya proponía una pintura reducida a los elementos mínimos de su propio lenguaje, desligada del objeto, del tema (de la mimesis), manifestando además este espíritu contrario a la intervención de la belleza como modelo de conducta en el arte, refiriéndose a ella como una carga (histórica) de la que los artistas debían librarse, pues: “... no se puede transportar consigo a todas partes el cadáver del padre. Hay que abandonarlo en compañía de los demás muertos” (citado en De Micheli, 1965, p. 55). (Gaete Cáceres, 2015, pp. 39-40)

Y no olvidemos la posición que Jean-Luc Nancy respecto de lo sublime. Lo sublime no es otra cosa que una moda de nuestros tiempos, asevera. Pero, se debe aclarar que, para este discípulo de Derrida, todas las modas serían una manera de presentar otra cosa que una mera moda. A su entender, las modas son una necesidad o un destino.

Lo sublime está a la moda. Todas las modas, a despecho de su futilidad o gracias a ella, son una manera de presentar otra cosa que una mera moda: ellas son también necesidad, o destino. Las modas son acaso, para los destinos, una manera muy secreta y muy discreta de ofrecerse. ¿Qué se ofrece en lo sublime que está a la moda? Trataré de decirlo: es la ofrenda misma, en tanto que destino del arte. (2002, p. 115)

Y agrega:

... lo sublime forma hasta nosotros una moda ininterrumpida desde el principio de los tiempos modernos, una moda a la vez continua y discontinua, monótona y espasmódica. Lo "sublime" no porta ahí siempre su nombre, pero está siempre presente. Es moda siempre, porque es siempre de una distancia [*écart*] en la estética o de una distancia para con [*à*] la estética [...], y esta distancia es querida, buscada, evocada o exigida, más de lo que ella es verdaderamente mostrada o demostrada: es una manera de desafío que la estética se lanza — "¡basta de ser bello, hay que ser sublime!". Pero al mismo tiempo, no es de ninguna manera una moda, lo repito, es la necesidad misma. (2002, p. 116)

A la pregunta "¿Qué es lo que ofrece lo sublime que está a la moda?", Nancy concluye que es su condición de "ofrenda misma", en tanto "destino fatal del arte" (Nancy, p. 79). El rebasamiento total de la experiencia estética en la contemporaneidad (recordemos que el colapso de los sentidos y la razón son parte de la configuración trídica de lo sublime), enlazándose de este modo con *lo presente* y *lo ausente* dentro de la obra contemporánea, lo que se ha denominado ampliamente y con posterioridad, *crisis de la imagen y la representación*, con lo cual se manifiesta un necesario final del arte. Sin embargo, en cuanto lo sublime se reconoce como *destino fatal* del arte, lleva implícito un reconocimiento de futuro, de porvenir y, por tanto, de incertidumbre, lo que anularía cualquier aseveración fáctica de este tipo. Cuando Hegel hablaba del "fin del arte", lo hacía desde la convicción de que el arte ya no era capaz de configurar un orden y una comprensión de la experiencia humana similar al proporcionado por la religión o la filosofía, y no admitía futuro alguno.

Cabe preguntarse por qué tipos de sentimientos sublimes se expresan ahora, a principios de un nuevo milenio; ¿cuál es nuestra percepción de lo impresentable, de lo inexpresable?

Hoy en día, el sentimiento de lo sublime no parece direccionado a “la grandiosidad de la naturaleza o la historia, sino ante la magnificencia del mercado global y los medios de comunicación”, destaca el filósofo colombiano Carlos Fajardo Fajardo (2009, pp. 68-75). En efecto, el corrimiento del concepto de sublimidad condice con una cultura que prioriza los valores económicos y los medios tecnológicos. Ya no se aplica inmediatamente al ámbito natural, sino al entorno cultural de las sociedades avanzadas.

Bibliografía

- Addison, J. (1991). *Los placeres de la imaginación y otros ensayos*. Madrid: Visor.
- Adorno, Th. W. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal. Recuperado de http://www.hamalweb.com.ar/hamal/textos/adorno%20t_teoria_estetica_completo.pdf.
- Aristóteles (1974). *Poética* (edición trilingüe). Madrid: Gredos.
- Baudelaire, Ch. (1988). *Lo cómico y la caricatura*. Madrid: Visor.
- Bruyne, E. de (1994). *La estética de la Edad Media*. Madrid: Visor, Antonio Machado.
- Burke, E. (2005). *De lo sublime y de lo bello*. Madrid: Alianza.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico*. Madrid: Gredos.
- Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*, Barcelona: Lumen.
- (20 de marzo de 2008). ¿Lo bello es feo y lo feo es bello? *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/lo-bello-feo-lo-feo-bello/91685-3>
- Fajardo Fajardo, C. (2009). Mutación del sentimiento sublime en la era global. *Portafolio global*, 2(20), 68-75.
- Gaete Cáceres, M. A. (2015). *Ad Infinitum*: Implicaciones de lo sublime en la contemporaneidad. *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, n.º 14.

- Hegel, G. W. F. (2008). *Estética 1*. Buenos Aires: Losada. Recuperado de: <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/MON2010/Contrastes-MON2010-224.pdf> y de <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/lo-bello-feo-lo-feo-bello/91685-3>
- Hugo, V. (2003). Prefacio al *Comgrewell*, Madrid: Editorial del Cardo. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89667.pdf>
- Kant I. (1977). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1991). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Porrúa.
- (1997). *Lo bello y lo sublime*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2006). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Lessing, G. E. (1960). *Laocoonte* (22). México: UNAM, 147-149. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/159383596/Lessing-Lao-coonte-UNAM-Seleccion>.
- Lo bello es feo y lo feo es bello (20/Mar/2008). *Semana*, n.º 1351. Recuperado de: <https://www.semana.com/vida-moderna/articulo/lo-bello-feo-lo-feo-bello/91685-3>
- Longino (1972). *De lo sublime*. Madrid: Aguilar.
- Liotard, J. F. (1991). *Leçons sur L 'Analytique du sublime*. Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2002). La ofrenda sublime. En *Un pensamiento finito*, Barcelona: Anthropos.
- Platón (1981). Hipias Mayor. En *Diálogos*: (vol. 1). Madrid: Gredos.
- (1988a). Banquete. En *Diálogos*: (vol. 3, 1.ª reimp.). Madrid: Gredos.
- (1988b). Parménides. En *Diálogos*: (vol. 5). Madrid: Gredos.
- Plotino (1982). Enéada I. En Porfirio & Plotino. *La vida de Plotino & Eneadas I y II*. Madrid: Gredos.
- Rogliano, A. (2016). Arte y belleza ayer y hoy. *Persona*, 1(1), 7-38. Recuperado de: <https://revistas.ucalp.edu.ar/index.php/persona/issue/view/15>
- Rosenkranz, K. (1992). *Estética de lo feo*. (Trad. y Edic. de M. Salmerón).

- Julio Ollero. Recuperado de: https://drive.google.com/file/d/1BET8Yxde0OOBIPDgAli1q7KBBSQ8DKxt/view?fbclid=IwAR0cGxZHosPh_-bWFAB2gIDVTtKB65LFeSa7i0bEpdpf0MUml0az2DVa1dY
- Salmerón, M. (2010). Lo feo en general y lo feo en Hegel y Rosenkranz. *Contrastes* (Revista Internacional de Filosofía), 15(2), 354-360. Recuperado de: <http://www.uma.es/contrastes/pdfs/MON2010/ContrastesMON2010-224.pdf>
- Schiller, F. (2016a). De lo sublime. En *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. De lo sublime*. (trad., intr. y notas de M. Zubiría; pp. 163-185). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7709/schiller-con-tapas.pdf
- (2016b). Sobre lo sublime. En *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas. De lo sublime. Sobre lo sublime* (M. Zubiría (trad., intr. y notas); pp. 186-205). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/7709/schiller-con-tapas.pdf.
- Schlegel, F. (1995). *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid: Akal.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación*(vol. 1, P. López de Santa María (trad., introd., notas)). Madrid: Trotta.

Dasein, Existenz, In der Welt sein

Autoaclaración de tres
nociones funda-
mentales de *Ser y Tiempo*

por Claudio Marengui*

RESUMEN

El presente trabajo tiene una finalidad eminentemente autodidacta. Me propongo esclarecer para mí mismo la significación de tres nociones originarias del pensamiento heideggeriano: *Dasein*, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*. Para ello, valiéndome principalmente de la lectura de *Ser y Tiempo* y de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, recorro temas claves, como la diferencia ontológica, la comprensión del ser, la trascendencia del mundo y la interpretación de los entes. Me esfuerzo por esclarecer el sentido profundo de la analítica existencial, poniendo la noción de *Dasein* en correlación con la de *Existenz* y la de *In-der-Welt-sein*, de manera tal que todo este recorrido termina encontrando su fundamentación última y subsunción final en la temporalidad originaria extático-horizontal. Espero que los resultados de estos esfuerzos puedan ser de utilidad a otros lectores de la obra del gran pensador de Friburgo.

Palabras claves: Heidegger, *Dasein*, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, temporalidad extático-horizontal.

Dasein, Existenz, In der Welt sein

Self-clarification of three fundamental notions of Being and Time

ABSTRACT

This work has an eminently self-taught purpose. I propose to clarify for myself the meaning of three notions originating from Heidegger's thought: Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein. To do this, using mainly the reading of Being and Time and of Fundamental problems of phenomenology, I cover key issues such as the ontological difference, the understanding of being, the transcendence of the world and the interpreta-

* UCALP & CONSUDEC; Profesor de Filosofía; claudiomarengui@yahoo.com.ar

tion of the beings. I strive to clarify the deep sense of existential analysis, putting the notion of Dasein in correlation with that of Existenz and that of In-der-Welt-sein. All this journey ends up finding its ultimate grounding and final subsumption in the original ecstatic-horizontal temporality. I hope the results of these efforts can be useful to other readers of the work of the great thinker of Freiburg.

Keywords: Heidegger, Dasein, Existenz, In-der-Welt-sein, ecstatic-horizontal temporality subsumption

a) Ente y ser

Es sabido que el tema persistente y único que domina *Ser y Tiempo* (1927) y todo el pensamiento de Martin Heidegger es la cuestión del sentido del ser. Toda otra meditación perfilada a lo largo de su obra culmina, en todos los casos, en un movimiento centrípeto que conduce siempre a este único centro integrador: “El ser es el verdadero y único tema de la filosofía” (Heidegger, 2000a, p. 36). Tal como él mismo lo ha confesado, esta cuestión comenzó a preocuparle en el año 1907, cuando aún era un estudiante de la escuela secundaria, a propósito de la lectura de un libro de Franz Brentano, el maestro de Edmund Husserl, que se titula *De la múltiple significación del ente según Aristóteles* (1862). Allí, el joven aspirante a filósofo se topó ante la máxima del Estagirita que asevera que “el ente se dice de muchas maneras” (Aristóteles, *Met.*, Z, 1028, 10), ante lo cual se preguntó: “Si el ente se dice en múltiples significaciones, ¿cuál es, entonces, la significación fundamental de todas ellas? ¿Qué significa ‘ser’?” (Heidegger, 2000a, p. 81)¹.

A primera vista, pareciera que lo que nuestro autor se pregunta es algo ya dicho y repetido mil veces en la historia del pensamiento. En efecto, la filosofía, ¿qué ha hecho sino ocuparse del ser? Desde sus orígenes en Grecia y a partir del poema de Parménides, la pregunta filosófica fundamental ha sido la pregunta por el ser, tal como el mismo Aristóteles ya lo advirtiera: “El problema antes y ahora, siempre discutido y nunca resuelto: ¿qué es el ser?” (*Met.*, Z, 1028, 2-4). Pues bien, Heidegger sostiene que aquella pregunta en realidad nunca ha

¹ La frase aristotélica la traduce Heidegger: “El ente se manifiesta, con respecto a su ser, de diversos modos.”

sido planteada como tal, es decir, que nunca se ha preguntado por el ser mismo, sino que la filosofía, aunque emplease la palabra *ser*, lo ha entendido a este siempre como un *ente*. Por ello, al responder a su pregunta, lo ha hecho señalando no al *ser* mismo, sino a un *ente*, aquel ente supremo que cada filósofo ha considerado una condición de posibilidad y fundamento último de todos los demás.

Así, por ejemplo, Platón encontró el ser de los entes en las ideas y, más precisamente, en la Idea de Bien; Aristóteles lo vio en las sustancias y, de forma ejemplar, en la sustancia que es Acto Puro; la Edad Media lo halló en un Dios creador de todo cuanto hay en el universo; Hegel, en un espíritu absoluto inmanente al mundo y al hombre; Marx, en la materialidad que deviene dialécticamente a través de la lucha de clases; Husserl, en un ego puro transmundano que es la fuente intencional de toda experiencia. Lo que viene a decir Heidegger es que las ideas, las sustancias, los dioses, el espíritu, la materia y la conciencia son entes; como tal participan del ser y son modos del ser, pero no son el ser mismo diferenciado de los entes. De manera que la pregunta dirigida al *ser* [*das Sein*] ha ido a parar siempre, por tal o cual motivo, al *ente* [*das Seiende*], siendo que lo que se denomina *ser* resulta, entonces, “aquello que se piensa a partir del ente como su determinación más universal y en dirección al ente como su fundamento y causa” (Heidegger, 2013, p. 478)².

La actitud de Heidegger frente a la filosofía anterior podría, entonces, describirse como una especie de *paso atrás* [*Schritt zurück*] en busca del fundamento oculto de toda la metafísica. En efecto, el ser, lo que hace que haya entes y los haya tales o cuales, se ha alumbrado o mostrado en cada caso de diferente manera: en Platón como idea, en Aristóteles como acto, en el Medioevo como Dios, en Hegel como espíritu absoluto, en Marx como materia dialéctica, en Husserl como conciencia trascendental. En cada uno de estos casos, se trata de una figura con que el ser se muestra y, por lo que Heidegger intenta preguntar, precisamente, es por eso que se ha alumbrado en cada caso de diferente manera, es decir, pensar eso a cuya luz se muestran en cada caso los entes, pero que ello mismo ya no es un *ente*, sino justamente el *ser*. Entonces, ¿qué significa ese algo tan

² En su pensamiento maduro, el autor de *Ser y Tiempo* hablará de la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica al referirse a esta cuestión.

fundamental que no puede dejar de ser comprendido, que en cada caso es efectivamente comprendido y que tiene la peculiaridad de que se lo comprende siempre de modo diferente? ¿Qué significa ser? La pregunta por el ser no quiere constituir una simple reiteración de lo que la metafísica ha preguntado y a su modo respondido, sino que apunta a ese fundamento no pensando que ha dado que pensar a lo largo de toda la historia de la metafísica.

Puesto que el ser de los entes no es él mismo un ente, puede decir Heidegger que la filosofía no se ha ocupado propia y explícitamente del *ser*, sino del *ente*, siendo que “el dueño del ente no es el pastor del ser” (1960, p. 69). Y del ser se ha ocupado tan solo de un modo impropio e implícito, en cuanto que hablar del *ente* lleva consigo una inexpressa comprensión del *ser*. Sin embargo, *ente* y *ser* no son lo mismo, se da entre ellos una radical *diferencia ontológica* [*Ontologische Differenz*]: el *ser* no es el *ente*, sino lo que hace ser al ente, por ende, es lo diferente respecto del ente, aun cuando solo se comprenda su sentido en el ente. “El ser es aquello que determina al ente como ente, aquello respecto de lo cual el ente, sea como fuere que en cada caso se lo refiera, siempre es ya en cada caso comprendido. El ser del ente no ‘es’ él mismo un ente” (1997, p. 6). Por este motivo, en varios escritos, a fin de resaltar la diferencia, Heidegger llamará al *ser* [*das Sein*] también como *nada* [*das Nichts*], es decir, como lo que no es *ente* [*das Seiende*]. “La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino que pertenece a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada” (1962, p. 115)³. A esta circunstancia según la cual la filosofía no ha pensado la diferencia ontológica y ha confundido al ser en tanto ser entificándolo, a esto lo denomina Heidegger *el olvido del ser* [*Seinsvergessenheit*].

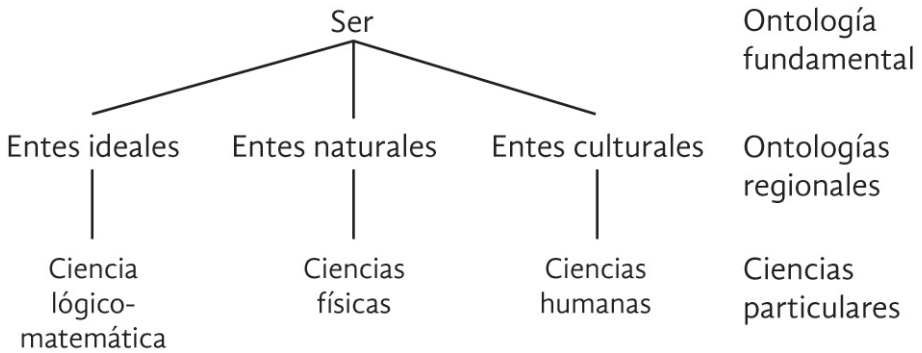
³ En este sentido, el *olvido del ser* por parte de la metafísica trae aparejado un *olvido de la nada*. Para la metafísica griega, la nada es lo que no es ente y de allí el famoso adagio: “de la nada, nada se hace” (*ex nihilo nihil fit*). Para la metafísica cristiana, la nada es la ausencia de todo ente extradivino y de allí el famoso adagio: “de la nada, se hace el ente creado” (*ex nihilo fit ens creatum*). En ambos casos, la nada es olvidada y entificada porque aparece como contraconcepto del ente. Planteado el problema en sus verdaderos términos, se advierte que el ser y la nada van siempre juntos, como ya apuntó Hegel al inicio de su *Lógica*, pero no porque ambos coincidan en su inmediatez y su indeterminación, sino porque “el ser es por esencia finito y sólo se revela en la trascendencia del Dasein que se sostiene en la nada” (Heidegger, 1962, p. 120).

Con todo, hay en la metafísica, a través de la multiplicidad de interpretaciones del ente supremo, una implícita manera común de concebir al *ser* como constante *presencia*. A diferencia de las cosas sensibles, imperfectas y perecederas, las ideas son para Platón lo que siempre es, el modelo eterno y perfecto de las cosas participadas. El Acto Puro de Aristóteles es la presencia constante y permanente que actualiza el movimiento de la totalidad del cosmos. Para San Agustín y Santo Tomás, los pensadores cristianos medievales más destacados, Dios es un ente eterno, infinito y necesario, el omnipresente *Ipsum Esse*, desde el cual todos los otros entes, temporales, finitos y contingentes, llegan a existir por creación a partir de la nada. Y lo mismo ocurre con el espíritu hegeliano, entendido como absoluta inmanencia universal y concreta de la experiencia de la conciencia, con la materia marxista, entendida como el sustrato omniabarcador que posibilita la praxis social signada por la lucha de clases entre opresores y oprimidos, así como con la conciencia trascendental intersubjetiva husserliana, entendida como un presente viviente transmundo que da origen al tiempo subjetivo y al tiempo objetivo. La metafísica, pues, ha entendido al ser como un ente que está *presente* en todo momento y lugar. Pero siendo el *presente* solo uno de los éxtasis de la tridimensionalidad del tiempo, podemos preguntar: ¿qué pasa, entonces, con el *pasado* y con el *futuro*? Además, si toda la metafísica ha pensado implícitamente el ser a partir de un determinado modo del tiempo, tenemos derecho a preguntarnos con Heidegger, ¿qué relación hay entre el ser y el tiempo? ¿No será el tiempo, tal vez, el sentido del ser?

b) La pregunta por el ser

Plenamente consciente de la historia que tenía detrás, que se remonta a los orígenes mismos de la filosofía en la antigua Grecia, acuciado por la diferencia ontológica y por la no pensada relación del ser con el tiempo, Heidegger empeña todo su esfuerzo de pensador en plantear de manera radical y explícita la pregunta por el sentido del ser mismo en su diferencia con los entes [*Seinssinnfrage*]. Años más tarde, pudo escribir: “En el tratado *Ser y Tiempo* la pregunta por el sentido del ser, por primera vez en la historia de la filosofía, se plantea y se desarrolla en tanto pregunta” (1972, p. 118). En efec-

to, esta obra es presentada por su autor como una ontología fundamental nunca escrita, superadora de las ontologías formales y materiales que habían sido desarrolladas por Husserl, Hartmann, Scheler y los fenomenólogos. Según el pensador de Friburgo, las distintas regiones de la totalidad de los entes constituyen las áreas de estudio de las distintas ciencias. A su vez, los conceptos fundamentales que manejan cada una de estas ciencias son definidos por las ontologías regionales, encargadas de fijar el sentido de los entes estudiados. Sin embargo, todo ente es un modo del ser y, como tal, depende del ser en sí mismo, que constituye el objeto que la ontología fundamental ha de estudiar. De modo que existen tres niveles epistemológicos: las ciencias particulares, las ontologías regionales y la ontología fundamental.



Dentro de este esquema, las ontologías regionales estudian las adverbializaciones más radicales del *ser* y se encargan de definir las esencias de los entes por estudiar. Por ejemplo, definir lo que sea un número entero, una figura geométrica o un razonamiento deductivo (ciencias lógico-matemáticas), definir lo que sea la estructura atómica de un cuerpo, una combinación química o una ley genética (ciencias físicas), definir lo que sea una conducta psicológica, una norma civil o una sociedad organizada (ciencias humanas). Pero, cuando se define a cada tipo de ente, se decide su modo de ser, se dice cómo es tal o cual ente. Suponiendo que se lograran definir todos los tipos de entes de las distintas regiones de la totalidad, ¿estaría, entonces, acabada la tarea de la filosofía? Desde una perspectiva heideggeriana, claramente no se acabaría, porque todo ente es un modo de ser, quedando pendiente la tarea de hallar el sentido del ser en general.

Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia, si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental. (Heidegger, 1997, p. 34)

Es por ello por lo que *Ser y Tiempo* dedica su primer capítulo a exponer la pregunta por el sentido del ser [*das Seinssinnfrage*] en detalle, advirtiendo su importancia y distinguiendo en ella los siguientes tres elementos: a) lo puesto en cuestión [*Das Gefragte*]: aquello por lo que se pregunta en general (ser); b) lo preguntado [*Das Erfragte*]: aquello a lo que se apunta directamente en el preguntar (sentido); c) lo interrogado [*Das Befragte*]: aquello a lo que se ha de dirigir en primer lugar la mirada (ente)⁴. Pues bien, según esto, ¿en qué ente ha de ser buscado el sentido del ser? Heidegger plantea la cuestión del siguiente modo: el preguntar es un modo de ser del que pregunta y este modo de ser debe ser explicado, pero, a la vez, para explicar adecuadamente el preguntar, es necesario explicar el modo de ser total del cual el interrogar es, a la vez, un modo. Se llega así a la analítica del que pregunta, es decir, a la analítica existencial.

c) La comprensión del ser

El sentido del ser ha de ser buscado en el que pregunta, porque en esta indagatoria somos, al mismo tiempo, los preguntantes y los

⁴ Debemos tener en cuenta que nuestro autor no pregunta ¿qué es el ser?, tal como en general ha preguntado la metafísica y a su modo respondido, señalando a un ente como fundamento último de todos los demás entes. Tomás de Aquino, por ejemplo, pregunta por el ser de los entes, esto es, aquello que hace real al *ens* y responde diciendo que esto es el *esse* que actualiza la *essentia*. Pero, la fuente última de ese *esse* relativo y finito del ente no puede ser sino el mismo *Esse* absoluto e infinito, o sea, Dios. De allí la estructura *onto-teo-lógica* de la metafísica puesta en evidencia por Heidegger, no solo en su versión tomista, sino en general. Por el contrario, el autor de *Ser y Tiempo* pregunta: ¿cuál es el sentido del ser?, es decir, se reformula la pregunta de la ontología tradicional siguiendo las enseñanzas husserlianas y evidenciando en la pregunta el polo noemático intencionado en correlación al polo noético intencional. La pregunta por el sentido del ser apunta, entonces, a la significatividad del ser, aún cuando esta tarea deba llevarse a cabo dirigiendo la mirada al ente en el que la significatividad del ser se manifiesta.

preguntados. Pero lo sorprendente de esta tarea es que el que pregunta ya comprende el ser de algún modo.

El 'ser' es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del 'ser' y esta expresión resulta comprensible 'sin más'. Cualquiera comprende: 'el cielo es azul', 'soy feliz', y otras cosas semejantes. Sin embargo, esta comprensibilidad no hace más que demostrar su incomprensibilidad. Esta incomprensibilidad pone de manifiesto que en todo comportarse y habérselas respecto del ente en cuanto ente, subyace 'a priori' un enigma. El hecho de que ya siempre vivamos una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ser. (Heidegger, 1997, p. 27)

Fenomenológicamente, no tenemos experiencia del ser sino a través de los entes en que se manifiesta: el ser es siempre ser de un ente. "El ser no está jamás presente sin el ente y el ente no es jamás sin el ser" (Heidegger, 1962, p. 36). Sin duda, no nos encontramos jamás cara a cara con el *ser*, por así decirlo, sino con los *entes*: nosotros mismos somos entes y lo es todo lo que nos rodea, como los minerales, los vegetales, los animales, los objetos, los útiles, los números, las figuras y las obras humanas. Pero adviértase que, para que sepamos que todo ello *es*, es necesario de algún modo que sepamos ya qué significa *ser*. Caso contrario, no podríamos decir que tal cosa *es* o que *es así o asá*, ninguna de estas expresiones tendría sentido, y el lenguaje se tornaría ininteligible, ya que el verbo *ser* articula la estructura semiótica de todas las lenguas. Heidegger nos pone un ejemplo.

En el jardín hay un árbol. Enunciamos de él: Su figura es hermosa. Es un manzano. Este año rinde menguada cosecha. Las aves cantoras gustan cobijarse en su ramaje. Otras cosas podría enunciar de él un fruticultor. El botánico científico que representa el árbol en tanto vegetal podrá definir muchas cosas acerca del árbol. Por último, arriba un raro individuo que declara: el árbol *es*, no *no-es*. ¿Qué hay acerca de este '*es*', según el cual el árbol *no no-es*? ¿Dónde sobre el árbol, o en el árbol, o detrás del árbol está aquello que se nombra con el '*es*'? (1958, pp. 166-167)

En este texto resulta muy claro que el *ser* no es el *ente*, que el *ser* pertenece a la esfera *ontológica* y el *ente* a la esfera *óntica*. En él se dice: el árbol *es* hermoso, el árbol *es* fructífero, el árbol *es* un manzano. Y lo importante es no perder de vista que el *es* no es nada *óntico*, no es algo del *ente*, como si fuera una de las cualidades del árbol que podríamos verificar. El *ser*, en cambio, es *ontológico* y no está propiamente hablando en el árbol, sino dado a la comprensión del *Dasein*.

En nuestra experiencia, entonces, comprendemos el *ser* de los entes y nos comportamos respecto de estos sobre la base del sentido que les otorgamos. En efecto, nuestra conducta varía según estemos referidos a otro *ser* humano, a un paisaje, a un martillo, a un negocio, a un cálculo matemático, a una sinfonía o a Dios. Y nuestro comportamiento difiere, precisamente, porque cada uno de estos entes presenta un diverso modo de *ser*. Así sucede también con el sol, tal como nuestro pensador mismo lo presenta en otro de sus ejemplos:

Para los griegos más antiguos el sol era el dios Helios que todas las tardes se sumerge en el Océano. Más tarde el sol es un disco, luego una esfera que se mueve en torno a la tierra. Y pronto cae también esta concepción, y ahora la tierra se mueve alrededor del sol. Y, por último: este sol con su sistema de planetas no es más que uno entre muchos otros sistemas. (1958, p. 59)

Para el agricultor, el sol no es nada de esto, sino un factor más en su trabajo. Ante una pareja de enamorados que se deja encantar con la contemplación del atardecer, el sol adquiere un sentido estético totalmente distinto. Otra también es la significación del sol para las predicciones de la astrología. En cada caso el sol *es* algo diferente, pero lo crucial es que siempre, forzosamente, aparece con un determinado *sentido*, según una determinada cualificación del *es*.

El *ente* es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el *ser* sólo es en la comprensión de aquel ente a cuyo *ser* le pertenece eso que llamamos comprensión del *ser*. (Heidegger, 1997, p. 206)⁵

⁵ Se da cierta equivalencia entre lo que Heidegger denomina *ser del ente* [*Sein des*

Debe quedar en claro, entonces, que solo hay ser en la comprensión. Y si también los demás entes tienen relación al ser, esa relación les es adjetiva, por así decirlo, no está en los entes mismos, sino en el *Dasein* que los vincula con el ser: la relación les viene porque hay *Dasein* que determina *a priori* el ser de los entes.

El ser como tema fundamental de la filosofía no es un género de un ente y, sin embargo, concierne a todo ente. Su universalidad se debe buscar más alto. El ser y la estructura del ser están más allá de todo ente y toda determinación posible entitativa de un ente. (Heidegger, 1997, p. 38)

Las distintas comprensiones del ser de los entes explican las diferencias entre culturas y épocas. De la manera en que cada cultura y cada época histórica comprende el ser, dependen en definitiva todas las decisiones fundamentales que tejen la existencia humana, porque solo sobre la base de la comprensión del ser, el hombre puede entrar en relación con los entes, concebirlos y utilizarlos. Cabe señalar que esta comprensión del ser se da en nosotros simultáneamente con la comprensión del ente que somos nosotros mismos y de los entes que no somos nosotros mismos, sean útiles, objetos, obras de arte o seres humanos. La *comprensión del ser* [*Seinsverständnis*] constituye, entonces, un elemento primario en la estructura ontológica del hombre. Más ocurre, como dijimos, que tal comprensión se encuentra tácita, no es clara ni manifiesta, sino vaga e inexpressa, por lo cual nuestro autor prefiere denominar a esta comprensión más vivida que pensada *comprensión preontológica*, por oposición a la *comprensión ontológica* que piensa y pone en claro lo que se vive. Por eso, Heidegger puede redireccionar la pregunta y decir que “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de la comprensión del ser pre-ontológica” (1997, p. 42)⁶.

Seiende] y lo que denomina *sentido del ente* [*Sinn des Seiende*]. “Cuando un ente intramundano se descubre por medio del ser del *Dasein*, esto significa que se ha llegado a la comprensión, decimos que él tiene sentido. El sentido es aquello en lo que se mantiene la comprensibilidad de algo. El sentido es aquello respecto de lo cual algo se vuelve comprensible como algo” (Heidegger, 1997, p. 151).

⁶ “La ontología como ciencia no podría jamás trazarse si no estuviera apoyada sobre un ‘pre-dado’: la comprensión pre-ontológica del ser” (Gresich, 2010, p. 128).

d) La analítica existencial

Lo que hará *Ser y Tiempo* será, entonces, estudiar el sentido del ser del que pregunta, para luego, a partir de allí, buscar el sentido del ser sin más. Para esto, Heidegger adopta el método fenomenológico que toma de su maestro Husserl, aunque con importantes modificaciones que significan, en suma, su radicalización. Para nuestro autor, el de *fenomenología* es el concepto de un método que no implica supuestos idealistas, tal como ocurre en el texto del fundador de la fenomenología titulado *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). ¿Qué deba entenderse, pues, por *fenomenología*? Esto se explica mediante un análisis etimológico de la palabra. Esta no es sino un compuesto de dos términos: φαίνόμενον y λόγος. El primero proviene del verbo φαίνω que significa ‘mostrarse’, ‘manifestarse’, ‘descubrirse’, ‘salir a la luz’. El segundo, λόγος, tiene diversas acepciones, como ‘razón’, ‘concepto’, ‘estudio’ y, también, ‘habla’, que es la acepción etimológica privilegiada por nuestro autor. Así, se interpreta a la fenomenología como aquel método inquisitivo que, al hablar diciendo la verdad, hace patente el ente tal como este es en sí mismo, esto es, un *hacer ver mostrativo* [*aufweisendes Sehenlassen*] de aquello de lo que se está hablando en una determinada situación. Esto es ir a las cosas mismas, es decir, “hacer ver desde sí aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1997, p. 57).

Pero ¿qué es lo que la fenomenología debe primordialmente dejar ver? No se trata tanto de los entes como de aquello que se muestra en los entes, aunque, implícitamente, el ser de los entes [*das Sein des Seienden*] es el fenómeno por excelencia, porque desde él los entes llegan a manifestarse de forma explícita. “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología” (Heidegger, 1997, p. 58). Así, fenomenología y ontología se identifican: son dos nombres para la filosofía, uno indica su método, y otro, su contenido. El método exige una inicial imparcialidad en la indagación, que lleva a nuestro autor a partir de lo que denomina *cotidianidad* [*Alltäglichkeit*]: el análisis del ser de la existencia humana debe dirigirse a su modo de darse tanto más común como más general. La *cotidianidad* indica el conjunto de modos de ser reales o

posibles que nos caracteriza como los entes que efectivamente somos en nuestro mundo, antes de toda teoría y de toda filosofía.

La fenomenología se convierte en método en orden a dejar ver el ser a través del ente. Y dado que el ente a cuyo través hay que leer el sentido del ser es el existente humano, la fenomenología se transforma en una hermenéutica existencial. “La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein como analítica de la existencia, en que toda cuestión filosófica surge y retorna” (Heidegger, 1997, p. 61). La analítica existencial es el estudio que trata de determinar el sentido del ser del que pregunta, es decir, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, quien Heidegger denomina, por motivos decisivos que a continuación abordaremos, *Dasein* (‘ser-ahí’), *Existenz* (‘existencia’), *In-der-Welt-sein* (‘ser-en-el-mundo’). Estas tres nociones constituyen la célula originaria del pensamiento heideggeriano y designan descriptivamente lo propio de nosotros mismos, siendo sus sentidos recíprocos y complementarios. En los apartados siguientes nos detendremos a analizar en detalle cada una de estas nociones capitales de *Ser y Tiempo*.

e) *Dasein*

Dice Heidegger: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (1997, p. 30). *Dasein* es un verbo que significa en la lengua alemana: ‘estar presente’. La expresión *das Dasein* sería el infinitivo sustantivado de este verbo: ‘el estar presente’. A partir del siglo xvii, *Dasein* viene a significar ‘presencia’ y, durante el siglo xviii, aparece en Alemania su sentido filosófico: *Dasein* viene a traducir la *existentia* del latín. Así, el tema discutido en esa época de la *existentia Dei* se traduce en Kant como *Dasein Gottes*. Hacia los siglos xix y xx, *Dasein* significa también ‘vida’ en sentido amplio y, con Dilthey, se restringe su sentido a la ‘vida humana’. Así, la frase *Kampf ums Dasein* se traduce como ‘lucha por la vida’. Heidegger innova en *Ser y Tiempo*, designando al individuo humano con el término *Dasein*, elección deliberada con extraordinaria precaución para darle un nuevo significado. Pero, ¿qué quiere decir Heidegger con esta nueva expresión? Por lo

pronto, digamos que este nuevo término no es sinónimo de hombre, sino que más bien apunta al fundamento del hombre [*der Grund des Menschen*]⁷. Y para tener una primera aproximación, digamos que Heidegger utiliza esta expresión porque el hombre es el lugar o el *ahí* [*Da*] donde el *ser* [*sein*] se manifiesta, ya que el hombre comprende el ser y pregunta por él. Pero vamos a responder con mayor rigor a esta pregunta analizando el término *Dasein* en sus dos momentos: en primer lugar, haciendo hincapié en el verbo *sein* [*Da-sein*] y, en segundo lugar, indagando la partícula *Da* [*Da-sein*].

1.º) *Da-sein*. Al subrayar *sein*, se pone el acento en el ‘estar siendo’ de este ente que somos nosotros mismos, con lo cual se propone no entendernos como si fuésemos un ente que tenga una *esencia* [*Wesen*] o *quiddidad* [*quidditas*].

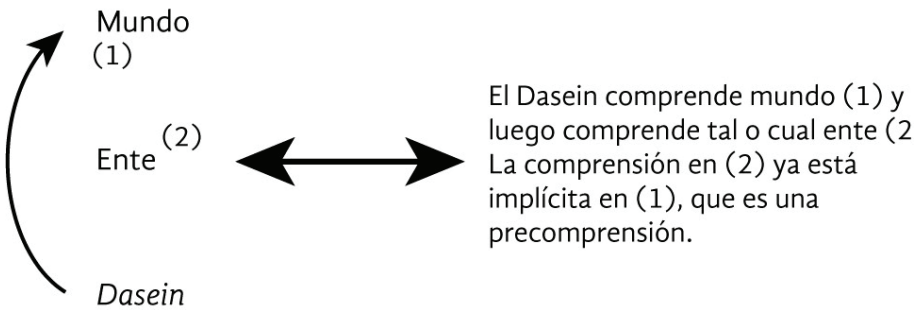
Los caracteres destacables de este ente no son ‘propiedades’ que estén ahí de un ente que está ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso, el término *Dasein* con que designamos a este ente no expresa su qué como mesa, casa, árbol, sino el ser. (Heidegger, 1997, p. 67)

Frente a esto, tenemos derecho a preguntar: ¿es el *Dasein* un puro *estar siendo*, esto es, un ente fluyente absolutamente indeterminado? Esto se aclara si se tiene en cuenta el modo en que nuestro autor entiende este *ser sin qué*: no se trata de un puro ser sin ninguna cualificación, sino de un *estar siendo* siempre abierto y como orientado hacia el *mundo*, que no es tal o cual cosa, sino el todo de posibilidad que permite la aparición de tal o cual cosa. Esta apertura constitutiva del ser del *Dasein* se halla siempre colmada por aquello hacia lo cual está abierto, es decir, por el mundo [*Welt*].

Y que el *Dasein* esté *orientado hacia* debe entenderse más propiamente como estar *orientado por*, pues lo que cualifica radicalmente su ser no es algo suyo, sino el mundo al que está siempre abierto. Heidegger comprueba esto en la experiencia cotidiana, advirtiendo que el *Dasein* siempre entra en relación con los entes comprendiénd-

⁷ En *La esencia del fundamento* (1929), Heidegger concebirá al *Dasein* como fundamento [*Grund*] solo en tanto que ausencia de fundamento [*Ab-grund*], vinculando dialécticamente el *ser* con la *nada*. (Heidegger, 1968).

dolos según ciertos supuestos: nunca se comprende algo de forma aislada, sino en función de una multitud de supuestos contextualmente relacionados. En otras palabras: porque el *Dasein* comprende *mundo* [Welt], puede comprender luego el sentido de tal o cual *ente* [Seiende]:

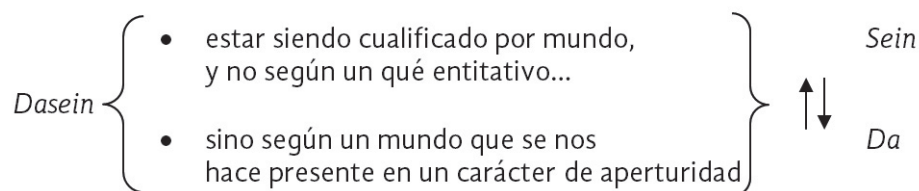


El *Dasein*, pues, está radicalmente abierto al mundo, que no es precisamente un ente, sino que, por el contrario, es la condición de posibilidad de la aparición de los entes o el horizonte de sentido que posibilita la experiencia, ya que todo ente es constitutivamente intramundano. Entre estos entes, el *Dasein* encuentra útiles y objetos. A los útiles los llama Heidegger “entes a la mano” [*das Zuhandene*] y no se restringen a los utensilios artificiales fabricados por el hombre, sino que designan a todos aquellos entes que se caracterizan por *ser para mí*, por ejemplo, el sol que me ilumina al atardecer sin que lo esté mentando. A los objetos los denomina Heidegger “entes ante los ojos” [*das Vorhandene*], designando con este nombre a aquellos entes que se caracterizan por *ser en sí*, por ejemplo, el sol estudiado por el astrónomo⁸. Adviértase que el sol, el *mismo* ente, aparece en el ejemplo proyectado bajo dos sentidos *diferentes*, en función de la comprensión del ser del *Dasein* del caso: en el primer ejemplo, como útil en función de la *amanualidad*, y en el segundo ejemplo, como *objeto* en función de la *objetividad*. La trascendencia del *Dasein*, entonces, se articula en dos dimensiones: la óptica (que encuentra los entes como útiles y objetos) y la ontológica (que devela el sentido

⁸ Para algunas expresiones, como *ente-a-la-mano* y *ente-ante-los-ojos*, hemos preferido la traducción de *Ser y Tiempo* de José Gaos (F.C.E, México, 1971), aunque para las citas hemos manejado la versión de *Ser y Tiempo* de Jorge Rivera (Editorial Universitaria, Chile, 1997).

del ser de los entes como útiles y objetos). Heidegger dirá luego que el sentido del ser de los entes intramundanos es siempre *para mí*, en tanto que concebir a estos entes como *en sí*, esto es, como *objetos* que se enfrentan a un *sujeto*, a la manera en que lo concibió la filosofía moderna como impostación de teoría del conocimiento, es un modo derivado y, en cierto punto, distorsionado de concebir los entes⁹. En definitiva, *Da-sein* expresa el *estar siendo* del hombre, dejando de lado su *qué* o *esencia*, pero no por esto excluyendo toda cualificación. Al decir *Da-sein*, se trata de poner de manifiesto el *mundo* que cualifica radicalmente este *estar siendo* que es el *Dasein*. En otras palabras, el *Dasein* ni es un *qué* (sino un *estar siendo*) ni está cualificado por un *qué* (sino por *mundo*).

2º) *Da-sein*. Dijimos que el *Dasein* está abierto al mundo. Pero, ¿cómo se configura esta apertura? La respuesta provisoria ya nos es familiar: por la comprensión. El *Da* señala la comprensión, aún sin dejar de lado lo comprendido, pues el todo de posibilidad o mundo está presente al *Dasein* en lo comprendido. *Da-sein* significa, entonces, estar siendo como comprensión de mundo, o mejor, estar siendo como mundo comprendido. Esquemáticamente:



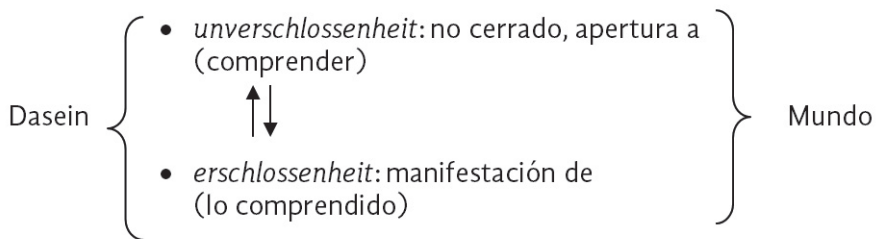
Es importante señalar que *Dasein* se refiere a la comprensión del mundo como una coimplicación o correlación originaria, lo cual es, según Heidegger, un fenómeno unitario de relación recíproca. Esto significa que ni hay mundo *en sí* ni comprensión *en sí*, que en un segundo momento entrasen en relación, sino que no hay *Dasein* sin mundo ni mundo sin *Dasein*. Pensar de ese modo sería repetir el error cometido por toda la filosofía moderna que escinde al sujeto del ob-

⁹ Adviértase que, en tanto los objetos [*das Vorhandene*] suelen considerarse algo aislado que puede entrar o no en relación con otros objetos, los útiles [*das Zuhandene*] siempre remiten a otros útiles porque están integrados en un plexo relacional de medios y fines.

jeto y da lugar al problema de la conexión entre la *res cogitans* y la *res extensa*. No hay que imaginar, entonces, la referencia constitutiva del hombre al mundo como si se tratara de cosas, el hombre por un lado y el mundo por otro lado, que luego entrasen en relación, sino más bien que el *Dasein* mismo es *a priori* esta correlación originaria. Al mentar la comprensión, la partícula *Da* designa la lucidez, la *lumen naturale*, según dice el propio Heidegger al hablar un lenguaje clásico.

La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí (*Da*). Que el *Dasein* está iluminado significa que, en cuanto ser-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo es la claridad. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. (1997, p. 175)

Que el *Dasein* es un *estar siendo* cualificado por *Da* quiere decir, también, que está constitutivamente cualificado por el *carácter de no cerrado* [*unverschlossenheit*] y por el *carácter de manifiesto* [*erschlossenheit*, en sentido estricto]. Ambos momentos se reúnen en el *carácter de aperturidad* [*erschlossenheit*, en sentido amplio] que se identifica con el *Da*: “el *Dasein* es su aperturidad” (1997, p. 157). Esquemáticamente:



En síntesis, *Da-sein* dice la aperturidad del *Dasein*, es decir, el momento del *comprender* y el momento de *lo comprendido*, ambas cosas *a una*. Esto significa que el *Dasein* no es una *tabula rasa* o un *white paper*, sino que está ya siempre ocupado y cualificado por lo que comprende en el comprender, es decir, por el mundo y los entes que alberga.

f) *Existenz*

Con el término *Existenz*, Heidegger designa lo propio del modo de ser del *Dasein*: “la esencia del *Dasein* consiste en su existencia” (1997, p. 67). Sobre las huellas de Kierkegaard, el autor de *Ser y Tiempo* emplea el término *existencia* en un sentido que no es el usual, ni tampoco el que ha consagrado la tradición filosófica. Para esta, *existencia* se refiere al hecho de que algo efectivamente se da, de que algo *está ahí* presente espacio-temporalmente considerado. Así, puede decirse que este perro y aquel gato existen, pero ni las sirenas ni los dragones existen porque, si bien tenemos un concepto de ellos, es decir, pensamos su respectiva esencia, no hay en la experiencia ni sirenas ni dragones que se nos manifiesten perceptivamente a través de los sentidos. En este caso, se dirá que la respectiva esencia no está realizada o actualizada, mientras que sí lo están la esencia del perro y del gato. En este marco teórico, la existencia es un estado de la esencia, a saber, el que surge de su realización o su actualización.

Pues bien, en el lenguaje heideggeriano, solo *existe* el *Dasein*. Los entes que no son el *Dasein* *no existen*, lo cual, como es obvio, no quiere decir que no los haya, sino que su modo de ser no es el *existir*. El modo de ser de los entes no humanos es o bien *ser útil* o *ente-a-la-mano* [*das Zuhandene*] o bien *ser objeto* o *ente-ante-los-ojos* [*das Vorhandene*]. En su más amplia consideración, el ente es un *quién* o un *qué*. Y a cada uno de estos modos generales de cualificar el ser corresponde una ontología propia: la existencia (*quién*) se estudia en función de *existenciarios* (modos de ser posibles del *Dasein*) en la analítica existencial (siendo los *existenciarios* las cualificaciones de la estructura ontológica del hombre, y lo *existencial* lo concerniente a las manifestaciones ónticas de un hombre concreto); y las cosas (*qué*) se estudian en otra ontología que analizará a aquellas en *categorías* (modo de ser presencial de las cosas) y las clasificará en las distintas ontologías regionales (entes ideales, naturales, culturales) que definen las esencias de los entes estudiados por las ciencias particulares correspondientes y que suponen una ontología sustancialista¹⁰.

¹⁰ Más adelante, en la especulación heideggeriana, se habrá de ampliar esta clasificación para incorporar a la obra de arte, la cual se muestra como una *cosa*

Ahora bien, puesto que el *Dasein* lo somos en cada caso nosotros mismos, pareciera que fuera algo perfectamente conocido y, por ello, superfluo su examen. Sin embargo, no es así, porque padecemos una incoercible tendencia a interpretarnos a nosotros mismos según el modo de ser de las cosas, esto es, a creer que *ser* significa lo mismo cuando se habla del ser del hombre y del ser de las cosas que no son el hombre. Esta torcida tendencia tampoco escapó a la filosofía, que consideró siempre al hombre una cosa entre otras cosas, y cuando lo negó, como sucede con Kant, Bergson o Husserl, no fue más allá de la negación, es decir, fue incapaz de llegar a una noción positiva de ese ente que no se mostraba con el modo de ser de una cosa. Lo dicho hasta aquí alcanza para justificar la necesidad de la analítica existencial y también para advertir sus dificultades, en especial de su terminología, dado que tiene que moverse en un terreno al que le son ajenos los conceptos categoriales y las expresiones corrientes, tomados en general del mundo de las cosas.

En tanto que la noción de *Dasein* acentúa el aspecto *pasivo* del hombre, es decir, la capacidad suya de estar interpelado por el mundo, la noción de *Existenz* acentúa el aspecto *activo*, *i. e.*, la salida del hombre hacia el mundo. La existencia del *Dasein* manifiesta lo que Heidegger reconoce como su *trascendencia* [*Trascendenz*], esto es, su ir más allá de los entes para relacionarse con el mundo como un ente no cerrado y acabado, como una apertura y proyecto, como algo que cada uno, en cada caso, tiene que hacer de sí mismo en vistas a sus posibilidades. “Nosotros llamamos *mundo* a aquello hacia lo que el *Dasein* como tal trasciende y determinamos ahora la trascendencia como ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1968, p. 139). Que el *Dasein* es existente quiere decir, entonces, que no tiene una esencia fija o un *qué* (*Essenz*), sino un modo de ser variable o un *cómo* (*Wesen*) que, en cada caso, debe realizarse desde su relación originaria con las posibilidades del mundo que abre y hacia el cual, mientras existe, trasciende.

[*das Ding*] que no se limita a pertenecer a una apertura del mundo, esto es, a comparecer como un mero ente intramundano junto a los útiles y los *objetos*, sino que ella misma abre e instituye esa apertura, porque lleva en sí un mundo propio capaz de producir un cambio ontológico (Heidegger, 1952).

En este sentido, el *Dasein* se distingue de los restantes entes porque “lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va su ser” (Heidegger, 1997, p. 35), es decir, que le importa, preocupa o concierne esencialmente su vínculo con el ser. Esta relación de ser significativa consigo mismo no implica una reflexividad desinteresada y teórica, sino más bien un retorno sobre sí interesado y práctico. A los demás entes, en cambio, no les va, no les importa aquella relación, puesto que no depende de ellos ni saben nada de dicha relación. Y si ese ser suyo le preocupa, ello ocurre porque la existencia no es nada fijo, sino que ser, para el *Dasein*, implica una tarea consistente en comprenderse siempre a sí mismo de alguna manera posible y un permanente *cuidado* de esa tarea que le es encomendada. Decir que el *Dasein* *existe* no puede, entonces, significar que el hombre sea algo dado con tal o cual naturaleza. Por el contrario, lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a sus posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente. Por ello, nos dice Heidegger que el término *existencia* debe entenderse en su sentido etimológico que es *existere*, es decir, *estar fuera de, proyectarse, trascender, ir más allá de la realidad presente*¹¹.

La existencia equivale al vínculo del *Dasein* con sus posibilidades y es un proyecto de cada uno llevarla a cabo. Heidegger determina, ante todo, al *Dasein* como *en-cada-caso-mío* [*Jemeinigkeit*], porque este ente soy yo, tú, él, es decir, se debe hablar siempre con pronombres personales acerca suyo. “El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos y el ser de este ente es en-cada-caso-mío.” (Heidegger, 1997, p. 53). Y solo un ente a cuyo ser le interesa su ser, le compete su ser y le preocupa su ser puede referirse a su propio ser con el posesivo *mío*, que implica una protoreflexividad interesada. Que el *Dasein* es *en-cada-caso-mío* implica una preocupación sobre el propio ser que siempre es preciso afrontar y que consiste en una tarea que cada uno debe asumir.

¹¹ En relación a la *existencia* como un modo de salir fuera y más allá de uno mismo, más adelante veremos que la condición de posibilidad de este peculiar modo de ser reside en que la temporalidad del *Dasein* tiene un modo *extático* de desplegarse. En obras posteriores, Heidegger escribirá *ek-sistenz* (ec-sistencia) en lugar de *existenz* (existencia), para poner de relieve el carácter trascendente propio del *Dasein* (Heidegger, 1958 & 1960).

Cuando decimos que el *Dasein* es tarea, decimos que es un conjunto de posibilidades que se proyecta desde el nacimiento y que solo cesa con la muerte. Por ello el hombre tiene que estar constantemente eligiendo, decidiéndose entre diversas posibilidades, pues nada de lo que hace ha sido fijado de antemano en función de propiedades, como sucede con los demás entes intramundanos. Podrá decirse, entonces, que la existencia es *cuidado* [*Sorge*], puesto que se trata de una preocupación que está siempre ocupándose de sí por adelantado, adviniendo desde el futuro hacia el presente y su respectivo pasado sedimentado.

Y en función de la opción individual, el destino de la propia existencia [*Schicksal*] puede adoptar dos modalidades:

El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein* o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. (Heidegger, 1997, p. 35)

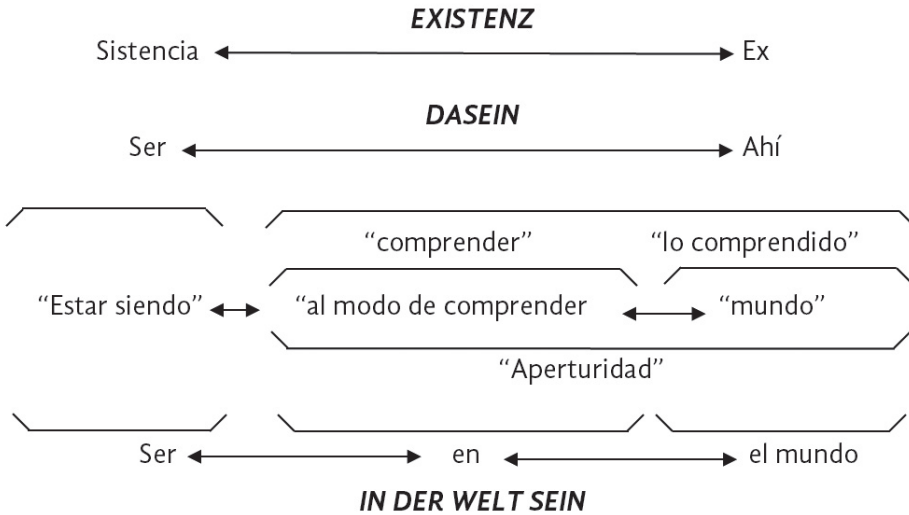
A la posibilidad de ser sí mismo, que implica aceptar plenamente lo que su modo de ser supone, Heidegger la denomina *existencia auténtica* [*Eigentlichkeit*]. A la posibilidad de no ser sí mismo, de cerrarse y no concebirse como posibilidad, bien porque lo niega conscientemente, bien porque lo desconoce, Heidegger la llama *existencia inauténtica* [*Uneigentlichkeit*]¹².

g) *In-der-Welt-sein*

Dice Heidegger que “la analítica existencial del *Dasein* se dirige a poner de relieve la estructura original y unitaria del ser del *Dasein* en relación con el ser-en-el-mundo (1997, p. 37). El nombre *In-der-Welt-sein* es equivalente a los ya citados *Dasein* y *Existenz*. Sumando los resultados del análisis de sus dos momentos, teníamos que *Da-sein* designa a un *estar siendo al modo de comprender mundo*. Pues

¹² De esta manera, el análisis del ser del *Dasein* individual y fáctico permitirá develar las estructuras del ser del *Dasein* de índole universal y esencial, elevándose el análisis del orden óntico de lo real al orden ontológico de lo posible, porque, para Heidegger, “más alta que la realidad es la posibilidad” (1997, p. 38).

bien, esta fórmula es perfectamente convertible con la expresión *Existenz*, así como con la expresión *In-der-Welt-sein*. Esquemáticamente:

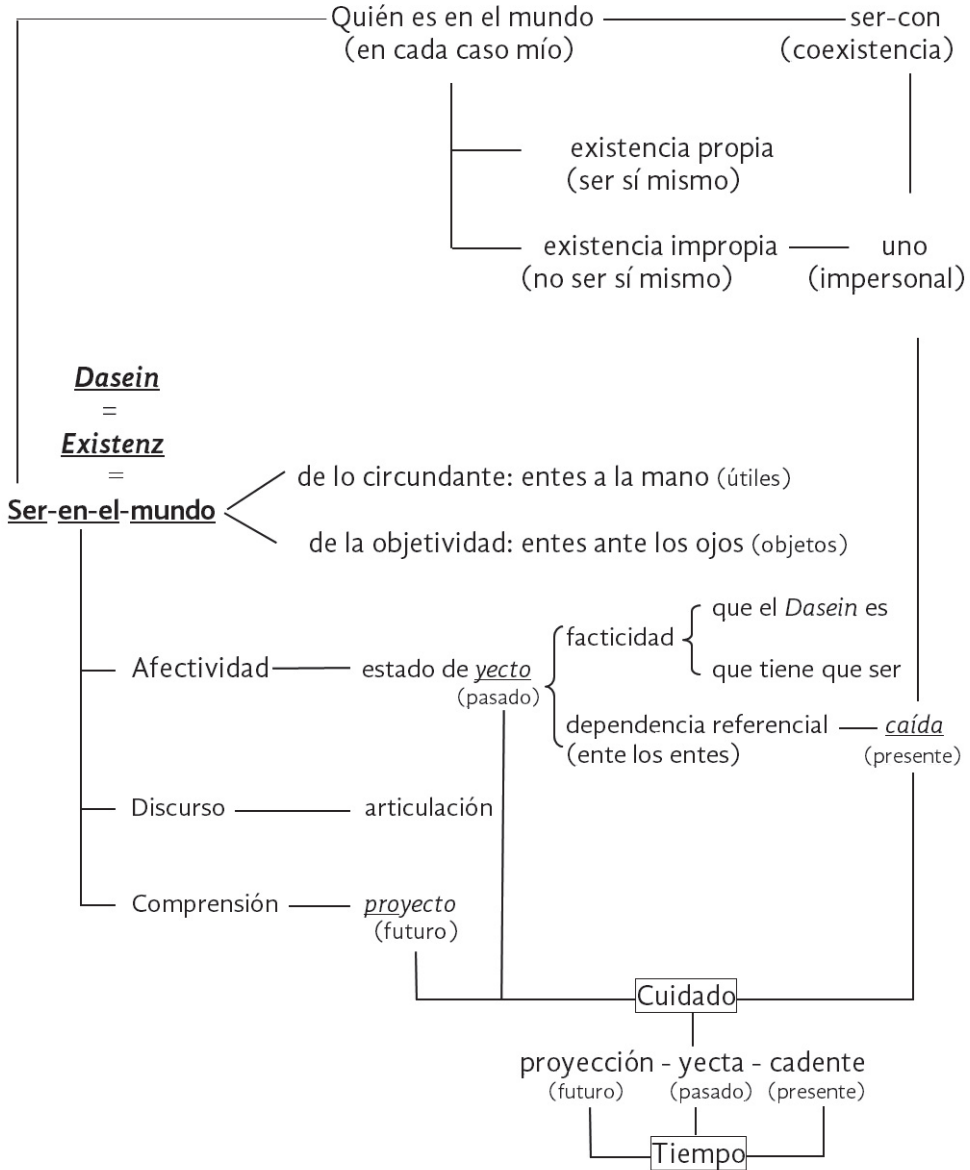


Ser-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es, como se ve, una estructura compleja que designa un fenómeno unitario que presenta varios miembros solidarios entre sí. Dado que se trata de un todo estructural, no deberá olvidarse que cada uno de sus miembros solo tiene sentido en función de la totalidad de la que forma parte¹³. En los apartados siguientes analizaremos cada uno de estos miembros, ocupándonos sucesivamente del *mundo*, de *quién* es en el mundo y del *ser-en*, esto es, la relación especial que liga *Dasein* y mundo, teniendo en cuenta el estado de *caída* en que el *Dasein* se encuentra en su cotidianidad. Una vez que hayamos recorrido esta estructura, se la enfocará en su unidad como *cuidado*, haciendo patente que la *temporalidad* es el horizonte último de posibilidad del ser del *Dasein* como *cuidado*. Adelantamos algo sobre esta compleja cuestión que, sin duda, constituye el corazón de *Ser* y *Tiempo*. Tenemos que comenzar con la noción de *mundo* [*Welt*], la cual no ha de confun-

¹³ En efecto, el todo es siempre más que la simple sumatoria de sus partes, porque las características que le son propias no están presentes en las partes que lo componen tomadas aisladamente, sino que emergen de su interacción y organización recíproca.

dirse con otras nociones como la de *universo* o *cosmos* en sentido astronómico, sino que tiene un sentido histórico o humano, como cuando se habla del mundo de Píndaro en contraposición al mundo tecnológico del siglo xx. El análisis sigue con la consideración de *quién* es en el mundo [*Selbst*] y del *ser-con* [*Mitsein*] que mienta la *coexistencia*, esto es, el vínculo que mantiene cada uno de nosotros con sus semejantes. A continuación, se encara el *ser-en* [*In-sein*], esto es, la relación que vincula al *Dasein* con el mundo, el cual incluye como momentos suyos la *afectividad* [*Befindlichkeit*] que revela el *estado-de-yecto* [*Geworfenheit*] (la circunstancia por la cual el *Dasein* está arrojado como un ente más en medio de los entes), el *comprender* [*Verstehen*] que revela el *proyecto* [*Entwurf*] (por medio del cual el *Dasein* se proyecta hacia sus posibilidades) y el *discurso* [*Rede*] (como articulación significativa de índole no lingüística que liga los dos momentos anteriores). El *estar arrojado* en el mundo [*in die Welt geworfen*] hace que el *Dasein* tenga que realizar su *facticidad* [*Faktizität*] en necesaria *dependencia referencial* a las cosas [*Sein-bei*] (como cuando se alimenta o utiliza un medio de transporte para movilizarse). Por este motivo, ocurre que el *Dasein* tiende a comprenderse a sí mismo como si su ser fuera del mismo modo que el de las cosas, lo cual es denominado por Heidegger con el término *caída* [*Verfallen*], generalmente dominada por el *uno* [*das Man*] y no por sí mismo, cayendo en un modo de alienación. Por último, la *facticidad*, el *proyecto* y la *caída*, considerados elementos de una estructura única, constituyen el ser del *Dasein* en la cotidianidad media, al que se denomina *cuidado* [*Sorge*], cuya condición trascendental de posibilidad reside en la *temporalidad extático-horizonta'* [*Zeitlichkeit*]. Esquemáticamente¹⁴:

¹⁴ Este diagrama permite visualizar sincrónicamente los momentos de la estructura *ser-en-el-mundo* con sus existenciarios cooriginarios y amplía el de Adolfo Carpio en *Principios de filosofía* (Glauco, Buenos Aires, 1995).



g.1) El mundo

El mundo es el primer miembro que abordaremos de la estructura ontológica *ser-en-el-mundo*. Para llegar a determinar la noción de *mundo*, Heidegger parte de un análisis de la vida cotidiana, es decir, del modo como comúnmente se comporta el *Dasein*. Y muestra

cómo en la cotidianidad, donde pareciera que el mundo y la comprensión del mundo nada tuvieran que hacer, sin embargo, tienen allí su fundamento. La analítica existencial, entonces, “ha de mostrar cómo, a la base de todo trato con el ente, en el cual trato parece justamente como si hubiera sólo ente, se halla ya la trascendencia del *Dasein*, el ser-en-el-mundo.” (Heidegger, 1996, p. 211). Partiendo de los entes con que nos encontramos en la vida cotidiana del modo más próximo, se mostrará que aún ellos suponen un *a priori* sin el cual no podría darse trato o manejo de los mismos: nos referimos, precisamente, al *mundo* [Welt].

Pero ¿cuáles son los entes con los que el *Dasein* se ocupa en su cotidianidad? Uno estaría tentado a responder, sin vacilar, que se trata de las cosas. Pese a ello, no se trata por cierto de ellas, si por *cosas* se entienden los *objetos* de la actividad teórica [*das Vorhandene*], en la cual nos limitamos a contemplar lo que se encuentra ante nosotros. Más preciso será decir que los entes que predominan en nuestra cotidianidad son los útiles [*das Zuhandene*]¹⁵. En efecto, el ente intramundano es útil en el sentido de que es todo aquello de lo que podemos servirnos en nuestra cotidianidad: no solo el martillo, el lápiz o el tren, sino también el libro, el caballo o el sol. Útil es todo aquel ente que sirve para algo y que remite funcionalmente a otros entes que también son útiles, así como el martillo sirve para martillar y se remite a los clavos, a la pared, a la casa y, en definitiva, al carpintero. Según Heidegger, entonces, lo primero que encontramos en el mundo no son cosas, sino útiles, lo cual significa que el sentido original de los entes intramundanos es práctico y no teórico. Ahora bien, ¿qué es el útil? y, en función de ello, ¿qué es el mundo? Para responder estas preguntas, nos valdremos de un sencillo ejemplo propuesto en *Ser y Tiempo*: con un martillo el carpintero clava maderas y fabrica una estantería para guardar libros (1997, p. 95 ss.).

En primer lugar, el útil es siempre un instrumento, es *algo para* [*um-zu*], es decir, algo que *sirve para* esto o aquello: el martillo, por ejemplo, sirve para martillar. Tiene, por tanto, una estructura cons-

¹⁵ *Zuhanden* es un adjetivo que indica que la cosa se encuentra disponible o a la mano. *Zuhandenheit* es el neologismo creado por Heidegger para expresar el modo de ser de aquello con lo cual nos las habemos en el uso cotidiano, esto es, lo que no atrae la atención y no está enfrentado a nuestro propio ser.

titutiva referencial. En segundo lugar, el útil jamás se da aislado, sino en un *conjunto* del que forma parte según una serie de referencias [*Verweisung*]: el martillo refiere a los clavos, estos a la madera, esta a la pared, esta a la casa y así sucesivamente. En tercer lugar, el trato con los útiles, lo que Heidegger denomina *ocupación* [*Besorgen*], nos revela el modo originario de relacionarse el *Dasein* con las cosas y supone un comportamiento de familiaridad con ellas. Cuando el carpintero martilla, por ejemplo, no está pensando qué sea el martillo, ni podrá saberlo con la sola contemplación de él. En efecto, qué sea el martillo se pone de manifiesto solo en el martillar: cuanto menos se lo mire [*Vorhandensein*], cuanto mejor se lo agarre y se lo use [*Zuhandensein*], tanto más plenamente se muestra como el útil que es. En cuarto lugar, el útil remite a otros útiles y luego a la *obra* que realizar [*Werk*]. De esta manera, la obra sostiene la totalidad de referencia dentro de la cual el útil aparece. En nuestro ejemplo, la obra es la estantería por construir, la cual, a su vez, es un útil más porque la estantería es *para* guardar libros. En quinto lugar, la obra señala también un *material* a partir del que se fabrica [*Woraus*]. Para fabricar la estantería, es preciso utilizar madera, que remite a los árboles y a la naturaleza en general, la cual, en este contexto, también es un útil que remite a la obra. En sexto lugar, la obra nos lleva hasta *quien* o *quienes* la utilizarán [*Worumwillen*]: en el ejemplo, aquel o aquellos para quienes el carpintero fabrica la estantería. En la obra se encuentra, entonces, una última referencia al *Dasein*¹⁶.

La clave del análisis está en no perder de vista que el útil con que nos las habemos en la cotidianidad no se basta a sí mismo, sino que solo es lo que es dentro de un contexto mayor del que forma parte. Este plexo total de útiles anuncia ya esa estructura más basta de orden superior que es el mundo. En efecto, así como el taller del carpintero es anterior a cada una de las herramientas que lo conforman, las cuales únicamente toman su sentido en función de aquel, de modo semejante, el mundo es anterior a los entes intramundanos que alberga, los cuales solo pueden adquirir su inteligibilidad y sig-

¹⁶ Heidegger trabaja en esta cuestión con una consideración fenomenológica de la doctrina aristotélica de las cuatro causas: el *para* funcional que caracteriza al útil (causa formal), el *aquello de lo cual* el útil está hecho (causa material), el *quién* que manipula el útil (causa eficiente) y el *para qué* remitente a la obra que se produce, en referencia necesaria a un destinatario o *para quién* (causa final).

nificación a partir del espacio de juego abierto por el mundo. ¿Qué es, entonces, el útil? Un ente cuyo modo de ser reside en su referencialidad [*Verwiesenheit*], su ser *algo para* [*um-zu*]: el martillo, por ejemplo, sirve *para* martillar, clavar clavos, construir estanterías y otras cosas por el estilo. Pero sucede que esta serie de referencias o *para qué*s no se prolonga al infinito, sino que hay un último *para qué*, que en rigor es un *para quién* o *por-mor-de-que* [*Worumwillen*], es decir, el *Dasein* de cada caso. En nuestro ejemplo, los libros que se guardarán en la estantería están destinados de entrada al *Dasein*, de manera que, solo en función de él, todo lo demás toma sentido, porque es él quien traza el horizonte en que se constituye el sistema de referencias en función del cual cada útil puede mostrarse. Es claro, entonces, que los útiles únicamente pueden comparecer a partir de *algo previo* que se inserta o sostiene en el *Dasein* mismo, el cual es el que establece las referencias. Este *a priori* o *condición de posibilidad* para que el útil o, en general, cualquier ente intramundano pueda comparecer, es el *mundo* [*Welt*]¹⁷.

En efecto, con aquel plexo de referencias en que se insertan los útiles, el *Dasein* tiene cierta familiaridad, porque las comprende fácilmente y se mueve allí con seguridad y confianza, por así decirlo. Heidegger sostiene que esas referencias establecidas y fundadas en el *Dasein* tienen la peculiaridad de dar significado. De modo que hay una amplia serie de relaciones significativas que constituye un plexo referencial total, siendo que en esta totalidad de referencias portadora de significatividad [*Bedeutsamkeit*] consiste, justamente,

¹⁷ En rigor, *Ser y Tiempo* ofrece cuatro acepciones de *mundo*, las dos primeras de carácter óntico y las dos últimas de carácter *ontológico*. La primera acepción remite a la noción vulgar de *mundo* que usamos cotidianamente, entendiendo por tal la totalidad de las cosas. La segunda acepción apunta al contexto inmediato que nos rodea fácticamente y en el cual estamos inmersos, esto es, el *mundo* circundante de cada uno. La tercera acepción concierne al *mundo* respectivo que abarca cada ontología regional, esto es, el mundo de los entes ideales, el mundo de los entes naturales y el mundo de los entes culturales. La cuarta acepción entiende al *mundo* como mundanidad, que es el aspecto al que venimos señalando y que es la condición de posibilidad del *mundo* de las tres acepciones precedentes. “Mundo es un fenómeno tanto desde el punto de vista óntico, ya que en él están los entes ante los ojos y a la mano, cuanto ontológico, dado que más allá de constituir un fondo para el accionar del hombre, es inteligibilizado por éste en un comprender” (Rodríguez Francia, 2008, p. 30).

la estructura del mundo. Así, el mundo no es más que el plexo total de referencias significativas fundado en el *Dasein*, en función del cual solamente puede mostrarse el útil y, más en general, todo ente intramundano. El mundo es “aquello a partir de lo cual el *Dasein* da a significar respecto de qué ente puede comportarse y cómo puede hacerlo” (Heidegger, 1968, p. 34).

En el signo [*Zeichen*], que es un tipo especial de útil, esta referencialidad se esclarece aún más, ya que su utilidad coincide plenamente con su referencialidad: el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De modo que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todos los entes intramundanos, esto es, la *referencialidad* o la conexión remisional del signo con otros signos, tal como ocurre en la semiosis.

El signo está ónticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del ser a la mano, de la totalidad de referencias y de la mundanidad. (1997, p. 109)

Como se aclarará cada vez más en el desarrollo de *Ser y Tiempo*, nuestro *ser-en-el-mundo* no consiste tanto en un encontrarse en medio de una totalidad de útiles y objetos, sino más bien en un estar familiarizados con una totalidad de significados a través de una comprensión pragmática prelingüística y una interpretación que tiende a expresarse a través de un lenguaje compartido. En suma, disponemos del mundo mediante los signos y, en función de ellos, somos en el mundo.

El mundo es un *cómo* del ser del ente [*wie des Seins*] que determina al ente en su totalidad. Este *cómo* que determina al ente en su totalidad es previo y está radicado en el *Dasein*, a pesar de abarcar a todo ente, incluido el mismo *Dasein*. Por eso, el sentido de los entes intramundanos no es el *nóema* constituido por la actividad interpretativa de la conciencia pura o *nóesis*, sino que ese sentido se desprende del mundo al que el ente en cuestión pertenece. *Mundo* es un existenciario: no hay mundo *en sí*, sino que siempre se trata del mundo de un *Dasein*, de una comunidad, de una época histórica. Mundo y *Dasein* se implican mutuamente: el mundo es siempre mundo de un *Dasein* y el *Dasein* es siempre *Dasein* de un mundo.

Y así como es histórica la existencia [*Geschichtlichkeit*], en tanto acontece entre el nacimiento y la muerte, así también será histórico el mundo, por lo cual es lícito hablar de un mundo antiguo, un mundo medieval, un mundo moderno y un mundo contemporáneo. Esto no implica, de ninguna manera, que el mundo sea algo subjetivo, como sería una idea de la razón pura, porque el *Dasein* no es sujeto y porque las relaciones mundanas no son ideales y abstractas, sino relaciones reales y concretas en las que el *Dasein* fáctico se mueve diariamente en vistas a sus metas prácticas¹⁸.

La *mundanidad del mundo* [*Weltlichkeit*] representa el *horizonte de sentido* dentro del cual los entes comparecen ante el *Dasein*, como lugar de apertura y condición de posibilidad de la experiencia, pudiendo este interpretarlos y teniendo, en general, cualquier tipo de vínculo con ellos: conocerlos, utilizarlos, gastarlos, venerarlos, desearlos, ignorarlos, amarlos y otras actitudes por el estilo. Este *horizonte de sentido* remite al *marco referencial* dentro del cual pueden los entes asumir una orientación y garantiza la coherencia de la experiencia, la cual, empero, se puede interrumpir de tres modos: a) mediante la rotura de un útil, que al dejar de funcionar deja de ser el útil que es para convertirse en *objeto* de nuestra atención; b) la ausencia de un útil, ya que esta falta produce un hiato en la cadena de remisiones que garantizan la coherencia de la experiencia; c) la an-

¹⁸ Un ejemplo nos puede ayudar a comprender mejor lo dicho. Supóngase que en la selva australiana hay una piedra que, para un aborigen de la zona, es un tótem y, para un geólogo recién llegado a la región, es un mineral de tal o cual composición química. El ente, el *mismo* ente, tiene en cada caso *distinta* significación: para el aborigen se trata de algo mágico, dotado de misteriosos y peligrosos poderes; en cambio, para el geólogo, se trata de una cuestión científica, de un mineral de tales características, de tal período de formación de la Tierra. Como consecuencia de tal diferencia interpretativa, varía también el comportamiento de cada uno de ellos respecto de la piedra: en el primer caso, se trata de una actitud de reverencia y, en el segundo caso, se trata de una actitud de estudio. Ahora bien, si estos dos comportamientos son tan dispares, ello ocurre porque el ente no es, estrictamente, el *mismo*, sino que, en rigor, es en cada caso *distinto*. Y esto es así porque en cada uno de estos casos el ente comparece en función de un *mundo* o un *horizonte de sentido* diferente. El ejemplo permite comprender que el mundo no supone los entes, sino que, al revés, los entes suponen al mundo en el que están insertos y a partir del cual tan solo pueden tener sentido y, por lo mismo, ser (Cruz Vélez, 1970, p. 204 ss.).

gustia, que devela la falta de sentido del mundo y su inhospitalidad [*Unheimlichkeit*]. Los tres fenómenos mencionados interrumpen la continuidad semántica que acompaña a la experiencia ocupacional en la que el *Dasein* está absorto en su trato con los entes intramundanos y, en consecuencia, irrumpe un extrañamiento respecto del mundo que visibiliza su constitutiva invisibilidad¹⁹.

Para culminar nuestra exposición sobre la noción de mundo como parte integral de la estructura ser-en-el-mundo, diremos solo dos cosas. Por un lado, el mundo es aquello hacia lo cual se trasciende en la trascendencia, es decir, el mundo es lo *trascendente*, es aquello hacia lo cual el *Dasein* está ya abierto originariamente desde la comprensión, la afectividad y el discurso, que representa la triple articulación de su aperturidad originaria [*Erschlossenheit*]. Gracias a ese horizonte de sentido en que consiste el mundo y hacia el cual el *Dasein* trasciende de suyo, pueden comparecer los entes en cada caso con tal o cual aspecto frente a este. Por otro lado, el mundo es un existenciario radicado en el *Dasein*, es un momento en la estructura ontológica del *Dasein*, al que hemos caracterizado esencialmente como *ser-en-el-mundo* y que implica la apertura previa del horizonte significativo que posibilita la manifestación del ente en su totalidad. Entonces, sumando ambos momentos, puede decirse que el mundo implica un juego dialéctico entre cierta identidad y cierta diferencia, porque el *Dasein* abre el espacio de la mundanidad en que se manifiestan los entes y tienen lugar las remisiones significativas, debiendo de estar el mundo, como condición de posibilidad de toda remisión y manifestación entitativa, previamente abierto. El mundo, en suma, es una cierta *trascendencia en la inmanencia* del ser del *Dasein* y de los entes que no son el *Dasein*. En efecto, no hay mundo sin *Dasein* ni *Dasein* sin mundo: la correlación originaria de la conciencia trascendental del mundo presente en la obra de Husserl encuentra aquí una reformulación radical en la que el polo subjetivo ya no es un ego puro noético y en la que el polo objetivo tampoco es un producto noemático constituido desde las preconfiguraciones transcendentales de la conciencia, sino que más bien se la piensa a

¹⁹ “El sentido no es una determinación categorial de los entes. El sentido pertenece exclusivamente al ser *Dasein*: es un existenciario. Esto significa que el *Dasein*, mientras es, despliega un horizonte cargado de sentido o mundo, en cuyo seno se apropia explícitamente de los entes” (Bertorello, 2011, N.º 251, p. 94).

partir de este ente fáctico, histórico y mundano que somos en cada caso nosotros mismos. El *Dasein* abre el mundo como constelación significativa o espacio semiótico, estando ya arrojado a ese mundo que él mismo ayuda a abrir.

g.2) El *quién*

El segundo problema que plantea la estructura *ser-en-el-mundo* es el de determinar *quién* es en el mundo en la cotidianidad [*Selbst*]. El análisis del mundo permitió entrever que este no es solo un mundo de cosas, sino que, en el mundo, encontramos también a los otros, entes que no son ni *objetos* ni útiles, sino que tienen el modo de ser del *Dasein*. “El mundo es ya siempre en cada caso el que comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es co-mundo. El *ser-en* es *ser-con* otros”²⁰. El *Dasein*, entonces, es esencialmente *ser-con* [*Mitsein*]: el hombre siempre cohabita el mundo con otros hombres [*Mitwelt*]. Esto no pretende afirmar que, de hecho, yo no esté solo, no es una afirmación referente a una situación óptica, sino que se refiere a la constitución ontológica del *Dasein*. Y si, de hecho, el *Dasein* está solo, ello es posible porque precisamente ya es de antemano con otros.

En tanto que al comportamiento del *Dasein* hacia los útiles lo denomina Heidegger *ocupación* [*Besorgen*], al comportarse referido a los otros, que presenta su peculiar modo de ser, lo denomina *solicitud* [*Fürsorge*]. Tal como lo emplea el pensador alemán, el término designa cualquier tipo de actitud hacia los otros: desde el amor al odio, desde la compasión hasta la crueldad, desde la atención a la indiferencia, vale decir, tanto modos positivos como negativos. “Ser uno para otro, uno contra otro, uno sin otro, el pasar de largo uno junto a otro, el no importarle nada uno a otro, son modos posibles de la solicitud” (Heidegger, 1997, p. 146).

Ahora bien, por lo pronto y regularmente, en la vida cotidiana el *Dasein* no es *sí mismo* a diferencia de *los otros*, sino que más bien son estos los que lo dominan. En la cotidianidad, suele suceder que no somos nosotros mismos, sino uno de los otros, uno cualquiera entre

²⁰ *Ser y Tiempo*, ed. cit., p. 144.

todos. Mi propio ser me está como arrebatado, porque, de hecho, existo indiferenciadamente respecto de los otros. Pero lo curioso es que estos *otros* no son nadie determinado, esto es, nadie que se pudiera señalar con el dedo. ¿Quién es, entonces? “El quien no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quien’ es el impersonal, el ‘se’ o el ‘uno’” (Heidegger, 1997, p. 151). El *quién* de la cotidianidad es, pues, el *uno* [*das Man*].

En español decimos: “*se dice que...*” o “*se hace tal o cual cosa...*”, o bien “*uno se corta el cabello corto porque se usa*” o “con el aumento de los precios, *uno* tiene que arreglárselas como pueda”. Con el impersonal, nos referimos a ese alguien indeterminado que no es nadie señalable, pero que es el verdadero sujeto de la vida cotidiana. En efecto, ese *cualquiera* ejerce anónimamente en la cotidianidad, sin que se lo advierta, una verdadera dictadura, aún en actividades que podríamos presumir muy personales. “Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del montón como se debe hacer; encontramos irritante lo que se debe encontrar irritante” (Heidegger, 1997, p. 151). Incluso, quien pretende apartarse para distinguirse o parecer original cae en otras formas de dominio del impersonal, como sucede en el caso de los *hippies* o los *punks*, que se rebelan contra las convenciones de determinada sociedad y son víctimas de las convenciones de su propio grupo.

El *uno* se ocupa del término medio, de lo que podría llamarse *nivelación de las individualidades*: tiende a suprimir todo cuanto se destaque de la homogeneidad de la masa. El *uno* prescribe la forma de ser de la cotidianidad, regula toda interpretación del mundo y en todo pretende tener razón. El *uno* puede darse el gusto, por decirlo así, de que uno apele constantemente a él, desligándose del caso la responsabilidad, ya que puede responder de todo con suma facilidad. Sin embargo, no debe imaginarse al *uno* como algo extraño, como algo diferente de nosotros. Por el contrario, el *uno* lo somos cada uno de nosotros: es nuestro modo consciente o inconsciente de no ser nosotros mismos. El *uno* somos nosotros en la medida en que nos dejamos vencer por el impersonal que llevamos en nosotros, esto es, por la tendencia a la facilidad, a la irresponsabilidad, a la superficialidad. Y bajo la dictadura del *uno*, perdido en el mundo

de todo el mundo, el *Dasein* se interpreta a sí mismo tomando como modelo el modo de ser categorial de los entes que no son el *Dasein*, fenómeno al que el autor de *Ser y Tiempo* considera con el nombre de *caída* [*Verfallen*].

g.3) El *ser-en*

El tercer miembro a estudiar de la estructura *ser-en-el-mundo* es el *ser-en* [*In-sein*]. Que el *Dasein* *es-en* el mundo no designa una relación espacial, lo cual pertenece al ámbito categorial de los objetos, sino el modo especial de vincularse el hombre con las cosas de su mundo, como cuando se dice “Fulano vive sumido *en* sus negocios” o “Mengano está sumergido *en* sus sueños”. *Ser-en* no significa *encontrarse dentro* del universo, a la manera de las cosas dentro de un recipiente, sino más bien *estar familiarizado* con las cosas en una relación inmediata, esto es, *siendo-junto-a-los-entes* [*Sein-bei*], habitando en medio de ellos, tal como si en el mundo el *Dasein* se encontrase en su hogar. En la medida en que la filosofía pudo entrever el fenómeno del *ser-en*, lo interpretó erróneamente, pues vislumbró al conocimiento como modo primario de esta relación. La conexión entre *Dasein* y Mundo la consideró como el vínculo entre un ente (persona, conciencia, sujeto) y otro ente (útiles, cosas, objetos), según la relación de conocimiento. Pero, ya hemos dicho que sujeto y objeto no equivalen a *Dasein* y Mundo, porque al sujeto se lo considera como ente cósmico, lo mismo que a los objetos, en tanto que el modo de ser del *Dasein* es la existencia y el mundo no es un conjunto de entes, sino su condición de posibilidad como horizonte de significación, esto es, la totalidad referencial implícita desde, hacia y en donde cada cosa nos sale al encuentro.

Podemos afirmar, entonces, que el *ser-en* es la condición de posibilidad del conocimiento. “El conocer es un modo de ser del *ser-en-el-mundo*”, fundado en un previo “ya ser en medio del mundo que constituye esencialmente el ser del *Dasein*” (Heidegger, 1997, p. 87). En efecto, si lo consideramos de cerca, el conocimiento aparece como una transformación súbita de este estar familiarmente junto a las cosas, a favor de un distanciamiento objetivante respecto de ellas.

Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo que está ahí sea posible, se requiere una previa deficiencia del que-hacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de ser-en que ahora le queda, al mero permanecer-junto-a. Sobre la base de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo sólo comparezca en su puro aspecto, se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente. (Heidegger, 1997, p. 87)

El *Dasein* es *ser-en-el-mundo*, no es un ente cerrado en sí mismo (persona, conciencia, sujeto) para el cual el *ser-en* fuese algo accidental, sino que, por el contrario, es en radical apertura respecto del mundo y de los entes intramundanos (útiles, cosas, objetos). La idea del hombre como subjetividad enfrentada a una multiplicidad de objetos es una idea errónea, en la medida en que pasa por alto el protofenómeno del *ser-en-el-mundo*. Partir, como hacen los filósofos modernos desde Descartes hasta Husserl, de un sujeto sin relación constitutiva alguna con el mundo, despojado de todo vínculo inmediato con las cosas, no es más que una ficción desde el punto de vista fenomenológico heideggeriano. En efecto, lo que se piensa con los conceptos de persona, conciencia o sujeto es siempre un ente de tipo cósmico, encerrado en sí mismo y solo relacionado con sus propios contenidos representativos. Se supone que el hombre no tiene relación directa con el mundo sino mediante sus contenidos de conciencia, los cuales constituirían una especie de puente que le permitirían comunicarse con los objetos mundanos. A pesar de lo que haya sostenido el representacionismo filosófico a partir del *cogito* cartesiano, la conciencia representativa encerrada en sí misma con sus propias representaciones, no es un hecho, no es un fenómeno, no es un dato de nuestra experiencia, sino un supuesto teórico no confirmado.

En este contexto, se inserta la crítica heideggeriana a su maestro: al igual que el *ego cogito* cartesiano, la conciencia trascendental husserliana no es más que una construcción abstracta resultante de haberle quitado a la existencia su constitutivo *ser-en*. En efecto, el *ego cogito cogitatum*, la estructura intencional noético-noemática de la conciencia fenomenológica husserliana, supone las nociones

elementales de *Dasein*, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, porque, para que pueda haber una relación entre un sujeto y un objeto, debe primero darse la apertura al mundo y a los entes.

Nunca oímos primeramente ruidos y complejos sonoros, sino la carretera chirriante o la motocicleta. Para oír un puro ruido hay que adoptar una actitud muy superficial y complicada. Ahora bien, el hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches sirve como prueba fenoménica de que el *Dasein*, en cuanto ser-en-el-mundo, se encuentra ya siempre en medio de los entes a la mano dentro del mundo, y de ningún modo primeramente entre sensaciones, que fuera necesario sacar primero de su confusión mediante una forma, para que proporcionaran el trampolín desde el cual el sujeto saltaría para poder llegar finalmente a un mundo. (1997, p. 187)

El protofenómeno originario no es, entonces, la intencionalidad de la conciencia, sino la existencia del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*²¹.

Enfocada la cuestión de esta manera, desaparece el problema típico de la modernidad filosófica de cómo sale el sujeto de su inmanencia, porque el sujeto, o, mejor dicho, el *Dasein*, no tiene necesidad de salir de sí para establecer contacto con el mundo, porque ya está en el mundo como constitutiva trascendencia. Y no tiene necesidad de ello porque el *Dasein* es la apertura [*Da*] al mundo y sus entes intramundanos [*sein*], porque es el lugar desde el cual [*Ek*] los entes llegan a ser [*sistenz*], porque es un estar siendo sin qué [*sein*] en el mundo [*In der Welt*]. Esta aperturidad fundamental del *Dasein* [*Erschlossenheit*], señalada por el *ser-en*, constituye la condición de posibilidad para que el ente que comparece se muestre, tanto el ente que no es el *Dasein* (mundo *exterior*) cuanto el *Dasein* del que se trata (mundo *interior*), por ello es la condición de posibilidad de todo

²¹ La intencionalidad como *trascendencia óptica*, es decir, como apertura a tal o cual ente, solo es posible sobre la apertura más originaria o protoapertura del *Dasein* al mundo, esto es, su *ser-en-el-mundo* como constitutiva *trascendencia ontológica*. En rigor, Heidegger distingue dos modos de *trascendencia óptica* en la filosofía que lo precede: uno es el concepto epistemológico que contrapone la inmanencia y la trascendencia como relación de intencionalidad del sujeto al objeto, el otro es el concepto teológico que contrapone lo condicionado y lo incondicionado como relación de dependencia del mundo hacia Dios. Ambos modos se fundan en la constitutiva *trascendencia ontológica* del *Dasein* como *ser-en-el-mundo*.

conocimiento. El *ser-en* da lugar al estudio de los tres existenciales que lo constituyen: la afectividad, la comprensión y el discurso.

1.- La **afectividad** [*Befindlichkeit*] designa el ser afectado del *Dasein* por el mundo. Según Heidegger, nuestra primera apertura al mundo es afectiva y no cognoscitiva. En ella acontece una revelación de nosotros mismos y de lo otro, pues los temples [*Stimmung*] revelan algo que nos afecta y, a la vez, a nosotros mismos en tanto afectados. La afectividad, ante todo, se refiere a los sentimientos, a los modos en que uno se encuentra en el mundo, a las afecciones anímicas, como la melancolía, el agrado, el aburrimiento, la alegría o la angustia. Pero la afectividad no equivale sin más a estos temples anímicos, sino que es su *fuerza*, por así decirlo, la condición de posibilidad de todo estado anímico. No se refiere, pues, a lo psíquico, perteneciente a la esfera óntica, sino que es un existencial, esto es, un modo originario del ser del *Dasein* que pertenece a la esfera ontológica.

A primera vista, pareciera que los afectos, importantes quizás para la vida privada del individuo, no fuesen nada considerados ontológicamente. En efecto, tal fue el punto de vista dominante en la filosofía, que reservó todos los privilegios al conocimiento: solo la representación cognoscitiva nos daría noticia del mundo y nos vincularía a él, en tanto que los afectos serían algo ligado a la dimensión íntima y emotiva de nuestra existencia. La verdad es, en cambio, que los afectos son modos concretos de nuestra inserción en el mundo, pues siempre nos encontramos en determinado estado de ánimo: acordes o discordes, alegres o tristes, serenos o nerviosos, atentos o indiferentes. Es importante recalcar que, si no fuésemos capaces de experimentar temples anímicos, es decir, si la afectividad no fuese constitutiva del *Dasein*, nada nos importaría, nada nos afectaría y, entonces, el mundo sería tan solo un espectáculo indiferente. Pero, incluso, para que haya pura contemplación desinteresada, es preciso disponer ya de un cierto estado anímico: la serenidad o la ataraxia²².

²² No debemos olvidar que siempre se ha ligado el surgimiento de la filosofía a un origen anímico: Aristóteles enseña que el origen del filosofar radica en el asombro ante el cosmos, Descartes lo encuentra en la duda o la incertidumbre ante los conocimientos adquiridos, y Jaspers lo direcciona hacia la angustia que

Esto significa que el mundo y la propia existencia no se le revelan al *Dasein* por la vía del conocimiento, sino por su capacidad de afección o afectividad. “Desde el punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al mero estado de ánimo” (Heidegger, 1997, p. 162). La afectividad le abre al *Dasein* el *estado-de-yecto* [*Geworfenheit*], esto es, el hecho de encontrarse *arrojado al mundo* en medio de los entes. El *estado-de-yecto* indica la *facticidad* del *Dasein*, “el desnudo *factum* de que es y que tiene que ser” (Heidegger, 1997, p. 159). En efecto, el *Dasein* sabe en cada caso que él es, pero al decir *sabe*, nos expresamos mal, porque propiamente no se trata de ningún saber, sino de algo que se *siente*, de algo que se revela en la afectividad antes que en la comprensión. La facticidad es, además, un hecho privado de todo significado, un hecho bruto en donde “lo que se muestra es el puro ‘que es’, el ‘de dónde’ y el ‘a dónde’ quedan en la oscuridad” (Heidegger, 1997, p. 159).

La *facticidad* [*Faktizität*] tiene dos aspectos. En primer lugar, se refiere a que el *Dasein* es, y que es sin que se le haya preguntado si quería existir o no, por así decirlo, sino que, por el contrario, se encuentra ya siendo antes de cualquier decisión suya, está *arrojado al mundo*, existiendo en circunstancias determinadas que no dependen de él, sino a las que también ha sido arrojado: en cierto país, en tal momento histórico, en un determinado grupo social. Y ese mundo al cual nos arrojaron, sin duda, estaba ya antes de nosotros y seguirá estando después de nosotros. Tal es, entonces, la condición humana: encontrarse existiendo ya sin saber por qué, sin ser dueña de su origen, sin conocer su destino y forzada a asumirse tal como se encuentra. Ciertamente, el *Dasein* puede buscar una respuesta a la pregunta sobre su origen y su meta. Pero justamente *puede*, es una posibilidad suya, en tanto que la facticidad no lo es y precede necesariamente a todas sus preguntas y sus respuestas. El *Dasein* es, en consecuencia, *finito*: aunque es el que abre y funda el mundo, es a su vez arrojado a esta apertura, la cual no le pertenece como algo de lo cual él pueda disponer. En segundo lugar, el *Dasein* ha sido lanzado a este modo de ser peculiar que es la existencia, un modo de ser que no es nada hecho, sino esencialmente tarea o proyecto. No solo caracteriza al *Dasein* *que es*, sino a la vez *que tiene que ser*, que tiene que asumir la carga que la existencia implica.

generan en nosotros las situaciones límites.

El *estado-de-yecto* abarca, además de la facticidad, la *dependencia referencial* [*Sein-bei*], que se refiere al hecho de que el *Dasein* se halla remitido a los entes que encuentra en el mundo. Esta referencia implica, a la vez, estar dependiendo ontológicamente de aquellos entes intramundanos.

En su comportamiento respecto del ente que no es él mismo, el *Dasein* encuentra ya el ente como aquello por lo cual es sostenido, de lo cual depende referencialmente y respecto de lo cual con toda su cultura y su técnica jamás puede llegar a enseñorearse. (Heidegger, 1996, p. 205)

Es obvio que el *Dasein* depende de los entes intramundanos, porque necesita, por ejemplo, alimentos para fortalecerse, indumentaria para vestirse, hogar para refugiarse y hasta aire para respirar. La mencionada dependencia referencial hace que el *Dasein* en la cotidianidad suela esquivarse a sí mismo: no se toma como lo que propiamente es, sino que se interpreta como si fuese una naturaleza cerrada, similar a los útiles y a los objetos, equiparando su modo de ser al de la presencialidad de las cosas intramundanas, fenómeno al que Heidegger denomina *caída* [*Verfallen*].

2.- El **comprender**, del que ya hemos hablado en líneas generales, es otro de los existenciales del *ser-en*. Incluye dos momentos: la *comprensión* [*Verstehen*] del mundo y la *interpretación* [*Auslegung*] de tal o cual ente. Así, primero comprendo atemáticamente *mundo* y luego interpreto temáticamente el sentido de tal o cual *ente*. Por eso, decimos que lo que comprendo aquí y ahora en la interpretación, de algún modo ya lo he precomprendido en la comprensión de mundo. Henos, entonces, ante un *círculo hermenéutico* [*Hermeneutischer Zirkel*]: comprendo para interpretar e interpreto para comprender. Heidegger nos exhorta a concebir este círculo como un *círculo virtuoso* en vez de como un *círculo vicioso* y, ante quienes buscan evitar esta estructura circular de la comprensión, el filósofo alemán advierte que “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en la forma correcta (1997, p. 176).

El comprender [*Verstehen*] ya fue adelantado al tratar de la comprensión del mundo como significatividad y, como decíamos allí, no

debe sugerir una actividad intelectual o un modo de conocimiento en general. El comprender es la condición de posibilidad del conocimiento, la explicación y la teoría, que son sus formas derivadas²³. Junto con la afectividad, el comprender es un modo originario del ser del *Dasein*: ambos constituyen el *estado-de-abierto* o *apertura* del *Dasein*. Son correlativos: la afectividad tiene en cada caso su comprensión, y la comprensión se da siempre sobre un afecto. Simplificando, podría decirse que en tanto la afectividad *abre* el ser-en-el-mundo (momento pasivo), el comprender lo *aprehende* (momento activo): por la afectividad el *Dasein* se *encuentra* arrojado entre los entes y mediante el comprender *sabe* de los entes y de sí mismo.

El comprender se entenderá mejor si se observa que *comprender* suele connotar *poder algo*, que es el sentido pragmático que Heidegger privilegia. Que alguien *comprende* alemán o *comprende* de motores, indica que se tiene cierto *poder* respecto de ello: que se puede hablar ese idioma o se puede reparar un motor descompuesto. En este sentido, que el carpintero *comprende* el martillo no significa que tenga un *conocimiento intelectual* acerca de él, sino que lo *puede usar* adecuadamente, que tiene un trato posible con él. Comprender el martillo no es saber conceptualmente que el martillo es una herramienta de percusión, constituida por un mango y una cabeza pesada de material resistente, porque con este saber no se martilla nada. Así solo se *conoce* el martillo, pero nada más, *comprenderlo*, en cambio, implica poder martillar con él. Esta ejemplificación no debe llevar a creer que el comprender, por oposición a lo *teórico*, sea una actividad meramente *práctica*. Propiamente no es ni una cosa ni la otra, sino la condición de posibilidad de ambas.

Al *comprender*, entonces, hay que entenderlo primariamente como *posibilidad*. No se trata de que el *Dasein* primero sea y luego tenga, a modo de agregado, el poder sobre algo, al modo del ser presencial de las cosas. Por el contrario, y esto es lo decisivo, el *Dasein* es primordialmente *posibilidad* [*Möglichkeit*]. “El *Dasein* es en cada caso su posibilidad y no la ‘tiene’ sólo a la manera de una propie-

²³ “Heidegger señala que toda intuición es un derivado del comprender. Todas las formulaciones tradicionales acerca del ver entes, como la intuición en Kant y Husserl, se fundan en esta visión primordial que es inherente a la comprensión.” (Walton, 2013, p. 155).

dad, como algo cósmico. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad” (Heidegger, 1997, p. 167). Comprender equivale a encuadrar el ente, por así decirlo, en función de nuestras posibilidades. Y estas posibilidades dependen, a su vez, del mundo al que el *Dasein* ha sido arrojado, pues primero *comprende* el mundo y luego *interpreta* o el sentido de tal o cual ente que comparece en él. Las posibilidades de las que venimos hablando, entonces, no son meras posibilidades lógicas, universales y abstractas, sino posibilidades existenciales, siempre individuales y concretas, determinadas por la condición de arrojado del mundo histórico que debe habitar. “En cuanto esencialmente dispuesto, el *Dasein* ha ido a parar ya en cada caso a determinadas posibilidades” (Heidegger, 1997, p. 180). En efecto, no son las mismas las posibilidades de quien ha nacido a fines del siglo xx que las de quien vivió en el siglo de oro de Pericles, como tampoco lo son las de un europeo dedicado a las ciencias y las de un aborigen de la selva australiana. De manera que lo posible de la existencia, a diferencia de lo lógicamente posible, se encuentra siempre entre límites relativamente ceñidos: toda posibilidad existencial es posibilidad arrojada a un determinado espacio de juego, situado de manera espacio-temporal²⁴.

Pero, podemos preguntarnos: ¿por qué el comprender se orienta siempre hacia posibilidades? Heidegger sostiene que esto es así porque el *comprender* tiene en sí mismo la estructura existencial que denomina *proyecto* [*Entwurf*]. Si la expresión *estado-de-yecto* señalaba algo ya dado o algo anterior, el término *pro-yecto* equivale a lo lanzado o a lo arrojado hacia delante, porque el comprender es, precisamente, *poder-ser* [*Möglichsein*] lo que todavía no se es. Por medio de su comprensión, el *Dasein* proyecta tanto el ser del mundo cuanto el

²⁴ Que comprender implica posibilidad se aclara en función del ejemplo ya dado al hablar del mundo del aborigen y del científico, porque el mundo no es más que el conjunto de posibilidades del *Dasein* de que se trate. Si el aborigen *comprende* la piedra como tótem y el geólogo la *comprende* como formación de tal o cual época en el desarrollo de la corteza terrestre, ello se debe a que, en cada caso, son diferentes las respectivas posibilidades: el poder-ser del aborigen es posibilidad respecto a lo mágico, en tanto que el poder-ser del geólogo es posibilidad en relación al conocimiento objetivo. Si el aborigen no comprendiera los entes en su referencia a lo mágico, no sería el aborigen que es. Si el geólogo no comprendiera los entes en su referencia al conocimiento objetivo, no sería el científico que es (Cruz Vélez, 1970, p. 204 ss.).

suyo propio. El mundo, en cuanto significatividad, es la proyección total del respectivo *Dasein*, de las posibilidades existenciales que lo constituyen y que trazan el horizonte dentro del cual solamente los entes pueden mostrársele. De modo que la *proyección* expresa lo que antes, desde otro punto de vista, se denominó *trascendencia*: ir más allá de los entes hacia el mundo, solo que ahora se dice que ir más allá es lanzarse hacia las posibilidades para hacerlas ser.

No hay que pensar, empero, el *proyecto* como un plan que el *Dasein* imagine. Todo plan, todo bosquejo, cualquiera de los proyectos que diariamente trazamos, se fundan en la estructura proyectiva del *Dasein*. “El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organiza su ser, sino que ya siempre se ha proyectado y es proyectante mientras existe” (Heidegger, 1997, p. 169). *Proyección* [*Entworfenheit*] significa el lanzarse hacia delante del *Dasein*, abriéndose camino, por así decirlo, el cual se abre a través del proyectarse mismo. Porque el *Dasein* se constituye inaugurando un arco de posibilidades, por eso mismo es siempre más de lo que de hecho es y no es nada fijo o decidido de antemano, sino comprensible según proyectos diversos. La proyección establece el ámbito dentro del cual el *Dasein*, limitado por la facticidad, puede en cada caso desenvolverse. Heidegger dice que es el *espacio de juego* [*Spielraum*] dentro del cual puede moverse. “La proyección es la constitución ontológica existencial del espacio de juego del poder ser fáctico” (1996, p. 212).

Con esto se quiere decir, entre otras cosas, que la existencia no es dueña de sí misma, no es jamás enteramente autotransparente, sino que está radicalmente transida de finitud, se mueve entre forzosos límites, abandonada a su *que es* y a su *que tiene que ser*, incapaz de dominar su origen y su meta. La comprensión del *Dasein*, la de sí mismo y la del mundo, no puede ser nunca un saber absoluto, sino siempre una posibilidad inscrita en su facticidad constitutiva: estas proyecciones serán aproximaciones comprensivas de los acontecimientos enmarcadas en horizontes finitos de sentido. “Toda proyección —y por consiguiente todo obrar ‘creador’ del hombre— es yecto, es decir, determinado por la dependencia referencial —que no es dueña de sí— del *Dasein* respecto de lo ya ente en total” (Heidegger, 1997, p. 158). No hubo, no hay, ni puede haber comprensión definitiva, algo así como el conocimiento *sub specie aeternitatis* del que habla

Spinoza o el *saber absoluto de lo absoluto* al que se refiere Hegel, sino siempre una comprensión hermenéuticamente situada en un *aquí y ahora*.

3.- El **discurso**. La afectividad enclava al *Dasein* en el mundo, ligándolo con los demás entes en circunstancias determinadas. El comprender, dentro del horizonte en que se encuentra arrojado, abre el espacio de juego de las posibilidades gracias al cual pueden verse los entes. La afectividad revela que el *Dasein* está embargado por el ente y cautivado por él, mientras que el comprender traza el proyecto del mundo, esto es, lo proyectado en tanto significatividad. Ahora bien, “la afectividad y el comprender están co-originariamente determinados por el discurso.” (Heidegger, 1997, p. 158). El *discurso* [*Rede*] articula de forma significativa lo ya abierto en la comprensión afectivamente dispuesta, de acuerdo a cierta estructuración de significaciones, por eso puede decir Heidegger que “el discurso es la articulación significativa de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo” (1997, p. 162). Que la comprensión y la afectividad se encuentran articuladas, se refiere a que el discurso no versa sobre una totalidad indiferenciada, sino sobre un conjunto articulado de significaciones, dotado de niveles y de funciones. Los elementos de esta articulación preconceptual en que consiste el discurso son cuatro: a) el *sobre qué* del discurso en cuestión, que remite al mundo y a los entes intramundanos del caso, esto es, el referente [*Beredete*]; b) *lo dicho como tal*, esto es, el significado sin más [*Gesagte*]; c) la *comunicación* entre el emisor y el destinatario en referencia a los entes intramundanos mentados en el discurso [*Mitteilung*]; d) la *notificación* de los estados de ánimo presentes en los rasgos prosódicos del discurso [*Bekundung*]. Esta articulación en que consiste el discurso, por lo pronto, está *implícita* pero se la puede hacer *explícita*, siendo ello lo propio de la *interpretación* [*Auslegung*].

La *interpretación* no es, entonces, algo distinto de la *comprensión*, sino más bien representa el ejercicio concreto de la apropiación patente del contenido significativo latente de la *comprensión*: se trata de *comprender interpretando*. A través de la circunspección [*Umschluß*] de los entes a la mano abiertos por la comprensión y guiada por un punto de vista que define la orientación respectiva

[*unter der Führung einer Hinsicht*], la interpretación se apropia temáticamente de lo predado atemáticamente en la comprensión, en una transición en la que el sentido potencial se articula a través del discurso en una totalidad actual de significados. Es lo que más arriba denominábamos *círculo hermenéutico* [*Hermeneutischer Zirkel*]: comprendo aquí y ahora de algún modo lo que ya precomprendí. No hay que perder de vista que la *interpretación* puede ejercerse debido a que se despliega en un ámbito predado de sentido que constituye su condición de posibilidad: el *haber previo* [*Vorhabe*], el *ver previo* [*Vorsicht*] y el *concebir previo* [*Vorgriff*].

En primer lugar, la apertura previa del plexo total referencial constituye el *haber previo* de toda interpretación. En segundo lugar, de esta totalidad, el *ver previo* determina y recorta lo precomprendido dentro del *haber previo* bajo una dirección respectiva. En tercer lugar, cuando se explicita el ente a la mano en razón de un *haber* y *ver previos*, la circunspección lo interpreta tipificándolo mediante un concepto sedimentado o haciendo surgir del ente mismo un nuevo concepto que lo exprese como tal. *Interpretación* [*Auslegung*] significa literalmente *exposición* de lo dado en la *comprensión* [*Verstehen*] y representa el pasaje de la potencialidad del sentido a la actualidad del significado en el camino hermenéutico que va desde la comprensión originaria al enunciado proferido. A través de este traspaso, la *interpretación* [*Auslegung*] designa la referencia de todo enunciado al contexto de su enunciación, lo cual representa ni más ni menos que el giro hermenéutico de la fenomenología.

La *interpretación* se manifiesta y expresa mundanamente en el *lenguaje* [*Sprache*], las palabras habladas por el *Dasein* que, en función de un ensamblaje sintáctico, configuran el *enunciado* [*Aussage*]²⁵. El

²⁵ Al ser el *enunciado* algo derivado de la *interpretación*, el planteo heideggeriano socava la supuesta primacía de la lógica proposicional. En el contexto de *Ser y Tiempo*, todo enunciado, como exteriorización mundana del discurso, implica una articulación de la comprensión y la afectividad. Por ejemplo, en el enunciado *Hoy es un día demasiado caluroso*, el subjetivema *demasiado* hace alusión a una valoración subjetiva del hablante, irreducible al contenido objetivo puramente conceptual. En efecto, si a este enunciado lo reducimos analíticamente del siguiente modo: existe al menos un *x*, tal que *x* es *día* y *x* es *caluroso* (*Ex*) (*Dx* . *Cx*), nos habremos limitado a considerar lo *objetivo*, dejando de lado lo *subjetivo* y habremos perdido la connotación del término *demasiado*, es decir, le habre-

lenguaje viene a completar la finalidad expresiva y comunicativa a la que se ordena la interpretación y el enunciado, como estructuras fundamentales de nuestro ser, en cuanto abierto al mundo de los entes y de los otros *Dasein*. Así, lo interpretado viene a la palabra, a fin de expresar a través del lenguaje lo ya precomprendido antepredicativamente.

Puesto que el discurso es constitutivo del ser del Ahí, es decir, de la afectividad y el comprender, y puesto que *Dasein* quiere decir ser-en-el-mundo, el *Dasein* en cuanto ser-en que discurre, ya se ha expresado en palabras. (Heidegger, 1997, p. 188)

Por medio de la interpretación discursiva, el *Dasein* pone en palabras las significaciones de la comprensión afectivamente dispuesta, al punto que pareciera como que a las significaciones le brotaran de por sí las palabras correlativas. Sin embargo, a pesar de la *lingüisticidad* [*Sprachlichkeit*] que nos constituye como entes hablantes y dialogantes, el lenguaje [*Sprache*] no deja de ser una derivación mundana de la interpretación discursiva, pudiendo cortar sus vínculos con las raíces originarias que le dan sentido y desvirtuarse en habladurías y enunciados cuasi apofánticos²⁶.

Recapitulando los tres existenciales del *ser-en* que constituyen la *apertura*, tenemos entonces lo siguiente: el *Dasein* es un *ser-en-el-mundo*, en cuanto que siempre está arrojado en el mundo (afectividad), pero asume este estado-de-yecto en la proyección de sus posibilidades (comprensión) y articula la proyección-yecta en forma de un todo significativo organizado (discurso). Facticidad, proyección y articulación son existenciales revelados respectivamente por la afectividad, el comprender y el discurso.

mos quitado a la *comprensión* del caso su correlativa *afectividad*, distorsionando la verdad originaria del enunciado.

²⁶ “Sentido, discurso y lenguaje pueden ser descriptos como un recorrido de la comprensión que va desde lo más implícito a lo más explícito, desde lo más virtual a lo más actual. El punto de partida de la comprensión es el sentido, entendido como un plano puramente virtual en el que lo comprendido se presenta tan sólo como la articulable en el haber, ver y concebir previos; el segundo momento es el discurso, cuya función es dotar de una primera organización al sentido articulándolo en una totalidad de significación y, finalmente, se llega al punto de la exteriorización mundana del sentido, en el que este aparece en el mundo como lenguaje” (Bertorello, 2011, p. 95).

h) El cuidado

La estructura fundamental del *Dasein*, el *ser-en-el-mundo*, ha sido analizada en sus diversos momentos constitutivos. Ahora es preciso determinar la unidad de ese todo estructural, poner de relieve el ser del *Dasein* de tal manera que resulte comprensible que las estructuras estudiadas son todas ellas igualmente originarias y, a la vez, que todas ellas son susceptibles de modificaciones. Se trata de llegar al ser de la totalidad estructural, a la unidad de todas aquellas manifestaciones. De este modo, veremos que el *ser-en-el-mundo* tiene la constitución todavía más originaria que Heidegger denomina *cuidado* [*Sorge*]. Los caracteres fundamentales que constituyen el cuidado son: el proyecto [*Entwurf*], el estado-de-yecto [*Geworfenheit*] y la caída [*Verfallen*]. El *Dasein*, en cuanto *proyecto* es siempre más de lo que de hecho es, se precede a sí mismo, se anticipa a lo que ya es [*sich-vorweg-sein*]. “El *Dasein* está siempre más allá de sí mismo, no como un conducirse relativamente a otros entes que él no es, sino como ser relativamente al poder-ser que es él mismo” (Heidegger, 1997, p. 254). Pero el *Dasein* está igualmente determinado por la *facticidad*, en cada caso yecto a un mundo, arrojado en medio de los entes. En otras palabras: “El existir es siempre fáctico. La existencia está determinada esencialmente por la facticidad” (Heidegger, 1997, p. 214). Además, el *Dasein* por lo pronto está *caído*, esto es, absorbido por el conjunto de los entes intramundanos de los que se ocupa diariamente, lo cual provoca en él una tendencia torcida a comprenderse a sí mismo, no como propiamente es (como existencia o *ser-en-el-mundo*), sino tomando como modelo las cosas de las que cotidianamente se ocupa (útiles u objetos). Con un solo término, a este modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad, lo llama Heidegger *cuidado* [*Sorge*].

No hay que entender el cuidado como si fuese un estado de ánimo, como cuando se dice que Fulano está preocupado por tal o cual problema o que se cuida de este o aquel asunto, pues este es el sentido óntico del cuidado. Que el *Dasein* es *cuidado* significa, en cambio, que es un ente que se anticipa en el proyecto (existencialidad), estando ya arrojado al mundo (facticidad) y perdido en él entre los entes (caída). En otras palabras, significa que el *Dasein* es *proyec-*

ción yecta cadente: este es el sentido ontológico del cuidado como existencial. Por ello puede decir Heidegger que “el cuidado es la unidad estructural de la trascendencia en sí misma finita del *Dasein*” (1996, p. 213). Ahora puede entenderse por qué pudo llamarse *Be-sorgen* (ocupación) a la relación del *Dasein* con los útiles y *Fürsorge* (solicitud) a la relación con otros *Dasein*: porque, como modos de *ser-en-el-mundo*, están determinados por la estructura fundamental de este: *Sorge* (cuidado). Todavía hay que precaverse de otro posible malentendido: que el ser del *Dasein* sea *cuidado* no tiene nada que ver con que haya en nosotros una primacía de la *praxis* sobre la *teoría*. En tanto totalidad estructural originaria, el cuidado se halla ontológicamente antes de todo comportamiento fáctico del *Dasein*. “Teoría y *praxis* son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe determinarse como cuidado” (Heidegger, 1997, p. 214).

La estructura ontológica del *cuidado* [*Sorge*] implica un vínculo con la *angustia* [*Angst*] y con la *muerte* [*Tod*], más específicamente, con la angustia que genera el precursar la posibilidad de la propia muerte. En efecto, el *Dasein* puede anticipar su propia muerte, proyectando así la totalidad de su ser al cerrarse el horizonte de sus posibilidades.

El fin mentado con la muerte no significa para el *Dasein* un haber-llegado-al-fin [*Zu-Ende-sein*], sino un ser-para-el-fin [*Sein-zu-Ende*]. La muerte es un modo de ser que asume el *Dasein* tan pronto como existe. Desde que el hombre viene a la vida es ya bastante viejo para morir. (Heidegger, 1997, p. 266)

A Heidegger no le interesa tanto el momento óntico de la actualidad de la muerte como situación fáctica, como el momento ontológico de la posibilidad de la muerte como existencial originario. Ya hemos dicho que el *Dasein* es proyección de posibilidades, pero resulta que todas sus posibilidades se tornan imposibles ante la muerte. La muerte, entonces, es nuestra más genuina posibilidad: es la posibilidad de la imposibilidad de todas nuestras posibilidades, o, dicho de otro modo, la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*. “La muerte se revela como la posibilidad más propia, incondicionada e insuperable” (Heidegger, 1997, p. 278). Sentir angustia ante nuestra eventual muerte significa, entonces, asumir la cercanía del posible

no ser de nuestro propio ser. Por eso, entonces, se comprende que el *Dasein* pueda ser designado por Heidegger, en relación con el *cuidado* y con la *angustia*, como *ser-para-la-muerte* [*Sein-zum-Tode*].

i) La temporalidad extático-horizontal

Alcanzado este resultado, el filósofo alemán pregunta si no hay un fenómeno todavía más originario que sustente ontológicamente la total multiplicidad estructural del cuidado. Y responde que “la temporalidad es lo que hace posible el todo estructural y articulado del cuidado en la unidad de sus diversos miembros” (1997, p. 342). En efecto, la *existencialidad* se funda en que el *Dasein* adviene hacia sí desde el *futuro* [*Zukunft*]. Pero el *Dasein* adviene hacia sí como algo que ya es, pues la *facticidad* tiene su sentido en el *pasado* [*Gewesenheit*]. Por último, la *caída* refiere al *presente* [*Gegenwart*], porque es en este donde comparecen los entes que utiliza y objetiva. El *Dasein*, entonces, no es un ente *estático* [*statisch*], caracterizado por el modo de ser presencial de los entes intramundanos destinados a su utilización y su objetivación, sino que es más bien un ente *extático* [*ekstatisch*], cuyo ser consiste en salir fuera de sí mismo [*Selbst*], extendiéndose hacia los horizontes abiertos por los éxtasis del pasado, del presente y del futuro. El *Dasein*, entonces, se anticipa proyectando sus posibilidades (futuro), habiendo sido ya arrojado al mundo (pasado) y siendo circunspectivamente en medio de los entes (presente). La unidad de estos tres momentos extáticos, por los cuales el ser del *Dasein* se trasciende constantemente yendo más allá de sí mismo, constituye el fenómeno de la *temporalidad* [*Zeitlichkeit*]. “La temporalidad es el originario fuera de sí, en y por sí mismo. Por eso, a los fenómenos del pasado, del presente y del futuro los llamamos éxtasis de la temporalidad” (Heidegger, 1997, p. 346)²⁷.

Tal comprensión ontológica difiere de la concepción vulgar que hace del *tiempo* una pura sucesión de instantes. Esta noción que usa-

²⁷ El planteo heideggeriano de la temporalidad del ser *Dasein* a través de los éxtasis del pasado, del presente y del futuro, viene a fundar en un terreno fenomenológico más originario el planteo husserliano del tiempo inmanente de la conciencia en los modos de la retención, la impresión y la protención.

mos a diario se ha cristalizado filosóficamente en la célebre fórmula de Aristóteles: “El tiempo es la medida del movimiento, según el antes y el después” (Phis., 219, b 1-2). Según esto, el tiempo consiste en la medición cuantitativa de los momentos que se suceden ininterrumpidamente, tomando como parámetro el punto de referencia solar y explicitándose en los instrumentos de medición, los calendarios y los relojes. Estos momentos o fases forman una secuencia de instantes iguales que el *ahora*, aunque en la sucesión son designados como *ahora*, *luego* y *entonces*. Dice Heidegger al respecto: “Llamamos a esta estructura relacional de los ahora, entonces y luego, aparentemente comprensible de suyo, la databilidad” (1997, p. 246). El tiempo ordinario consiste, entonces, en la capacidad de datación de los distintos elementos que conforman la sucesión, siendo de suma utilidad para la vida cotidiana comunitaria. Se trata de un tiempo público, intramundano, infinito, lineal, irreversible y homogéneo. Pero el tiempo así concebido, tal como lo define la metafísica y lo vivencia el *Dasein* en su cotidianidad, es algo derivado de la temporalidad [*Zeitlichkeit*] como constitutivo existencial del *Dasein*²⁸.

²⁸ La metafísica ha planteado el problema del tiempo en el plano de su pregunta elemental: ¿qué es el ente?, habiéndolo concebido como algo que apenas es, como un cuasi *ente* que pertenece en parte al *no-ente*. La comprensión del ser del ente que subyace en la metafísica es la que parte del modo cotidiano del comportarse del *Dasein*. Este modo viene definido por la actividad productora o producir [*herstellen*] que lleva a que el *Dasein* comprenda el ente en su ser como producido [*hergestellt*]. Y en tanto producido, el ente está disponible y puede ser visto o percibido [*wahrgenommen*] sin mayor esfuerzo. El modelo ontológico de la producción [*Herstellung*], que se inicia con la metafísica griega, se sigue con la metafísica creacionista y se extiende durante la modernidad bajo la actividad hegemónica del sujeto frente al objeto, se orienta en la línea de la percepción [*Wahrnehmung*]. En lo concerniente al tiempo, este modelo reconoce que solo es, propiamente hablando, el *presente* de lo que es percibido, esto es, la delgada lámina del *ahora* de lo que está a la vista, en tanto que el *futuro* aún *no es* y el *pasado* ya *no es*. Con este olvido de la tridimensionalidad del tiempo en su dimensión originaria y su reducción a la unidimensionalidad objetivante del presente como *ahora*, la metafísica, articulada como *onto-teo-logía* en su formulación más cabal, termina identificando el *ser* con lo *eterno*, entendido como lo *omnipresente*, dejando sin pensar la relación entre *ser* y *tiempo*, que es el desafío que Heidegger decide enfrentar programáticamente desde su obra capital en adelante.

Todo el análisis ontológico del *Dasein* como constitutivo propio de la existencia, como trascendencia configurada al modo de ser-en-el-mundo y como lugar propio de la manifestación del sentido del ser de los entes en la comprensión y en la interpretación, se resuelve, en última instancia, en la temporalidad originaria constitutiva del *Dasein* [*Zeitlichkeit*].

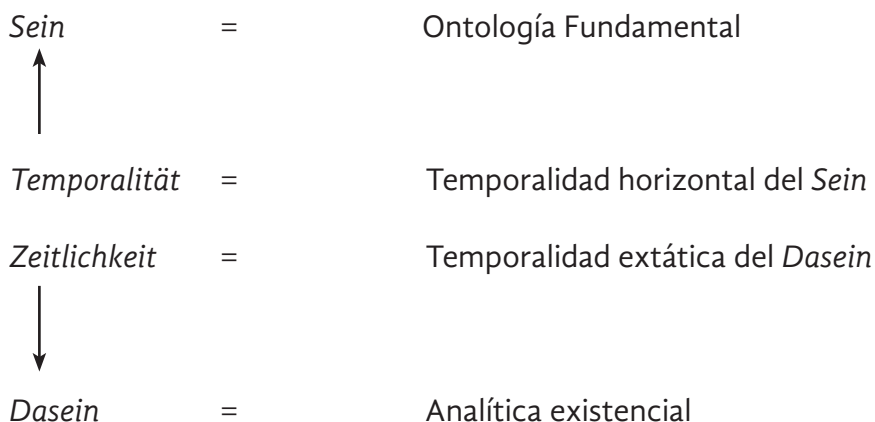
La posibilidad del comportamiento con respecto al ente requiere una comprensión previa del ser, y la posibilidad de comprensión del ser requiere, a su vez, un proyecto previo en dirección al tiempo. Pero, ¿cuál es la instancia que decide acerca de estas condiciones previas? La temporalidad misma como constitución fundamental del *Dasein*. (Heidegger, 2000b, p. 462)

El tiempo originario es considerado, entonces, la *temporalidad* del *Dasein* como fundamento ontológico de la estructura del *cuidado*, de la que se deriva la concepción vulgar del tiempo que usamos en nuestra cotidianidad para la datación, sobre la que la metafísica durante siglos ha especulado. Sin embargo, para concebir la temporalidad como horizonte trascendental de la comprensión del ser y de la interpretación de los entes, es necesario suponer que el ser-en-el-mundo, en cuanto estructura de trascendencia, es un fenómeno que se temporaliza [*sich zeitigen*] en el proceso de temporalización extático-horizontal.

Para hablar del ser y del tiempo, Heidegger distingue entre la *temporalidad* del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] y la *temporalidad* del ser [*Temporalität*]²⁹. En efecto, dado que el ser se nos ha manifestado en peculiar relación con el ser del *Dasein*, pues solo es en el proyecto abierto por este que los entes llegan a ser, el filósofo de Friburgo se ve inducido a pensar que la temporalidad del *Dasein* implica una temporalidad del ser mismo. Por eso, cabe esperar que, por analogía con los pasos dados hasta ahora, considerando que la temporalidad se reveló en la base de las estructuras del *Dasein* como cuidado [*Zeitlichkeit*], del mismo modo la temporalidad del horizonte del ser [*Temporalität*] se manifieste como la base más originaria que sustente la temporalidad del *Dasein*. Ahora bien, *temporalidad del*

²⁹ Esta temática, mencionada en *Ser y Tiempo*, se aborda en las lecciones universitarias inmediatamente posteriores a la publicación de esta obra capital, correspondientes al período que va del año 1927 a 1929.

Dasein y *temporalidad del ser* no han de tratarse como fenómenos independientes, sino como dos *aspectos* de un mismo fenómeno que varía en función de la *perspectiva* que se asuma. En efecto, los éxtasis de la temporalidad del ser del *Dasein* [*Zeitlichkeit*] abren los correlativos *horizontes* de la temporalidad de la comprensión del ser [*Temporalität*] y, en este sentido, más que dos dimensiones independientes del tiempo, *temporalidad del Dasein* y *temporalidad del ser* se manifiestan como el anverso y el reverso del mismo protofenómeno originario, según se adopte el punto de vista extático del ser del *Dasein* o el punto de vista horizontal de la comprensión del ser en general³⁰.



La unidad extática de la temporalidad es la condición de posibilidad de la apertura del mundo, en la medida en que a tal unidad extática le es constitutivo un horizonte.

Los éxtasis de la temporalidad tienen en cuanto salidas-hacia, a causa de su respectivo carácter extático, un horizonte perteneciente al éxtasis mismo y prefigurado a partir del modo de la salida, es decir, a partir del pasado, del presente y del futuro. (Heidegger, 2000b, p. 428)

³⁰ "La *Temporalität* no es otra cosa que la *Zeitlichkeit*, al igual que la analítica existencial no es otra cosa que la ontología fundamental" (Greisch, 2010, p. 97).

Atendiendo al sentido connotado por el término griego ἐκστασις, Heidegger sostiene que a cada éxtasis en cuanto *salida-hacia* [Bis-zu], le pertenece esencialmente un *hacia-dónde* [Wo-hin] de la salida, no consistente en un correlato noético-noemático específico, sino en un esquema de orientación horizontal. Heidegger menciona los tres horizontes pertenecientes a los tres éxtasis de la temporalidad en el § 69 de *Ser y Tiempo*:

El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el *Dasein* viene venideramente hacia sí, de un modo propio o impropio, es el por mor de-sí. El esquema en el que en la disposición afectiva el *Dasein* está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el ante qué de la condición de arrojado o, correlativamente, como el ante qué del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del haber sido. Existiendo por-mor-de-sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el *Dasein*, en cuanto está en medio de los entes, es también presentante. El esquema horizontal del presente se determina por medio del para algo. (p. 352)

Como ya sabemos, el esquema del futuro refiere a la esencial existencialidad del *Dasein*, el del pasado a la esencial facticidad del *Dasein* y el del presente a la esencial estructura remisional de los entes intramundanos. Esquemáticamente:

Éxtasis	Horizonte
Futuro [Advenir]	Por-mor-de-sí [Worum-willen]
Pasado [Retro]	Ante-qué del estado de yecto [Wo-vor]
Presente [Junto a]	Para-algo [Wo-zu]

La noción de horizonte, tal como se la comprende habitualmente, mienta el límite o la periferia del campo de visión que se tiene desde una determinada posición de espectador. Heidegger remite esta noción al término griego ὀρίζοντα, no referido primariamente a lo visual, sino a lo que delimita o lo que rodea, más concretamente, a

la circunspección [*Umschluß*]. La noción de horizonte, entonces, no es determinada por el pensador de Friburgo a partir de la percepción de objetos por parte de un sujeto, como correlato latente de lo que es intencionado de modo patente, tal como ocurre con el *horizonte interno* y el *horizonte externo* en la doctrina husserliana de la percepción, sino que se constituye en relación a la temporalidad del ser del *Dasein* concebido como cuidado. En este sentido, la horizontalidad de los éxtasis de la temporalidad no circunscribe el campo de la contemplación teórica ni el campo de la acción pragmática, sino el ámbito del proyecto existencial del *Dasein* concebido como cuidado. Y dado que son espacios de manifestación significativa, es inherente a estos horizontes de la temporalidad permanecer atemáticos, a fin de que lo que aparece en ellos pueda mostrarse de modo temático.

Heidegger esclarece esta cuestión tomando el caso del horizonte del futuro:

Ciertamente, en el estar a la espera mismo no se encuentra en sí nada determinado, ella por sí no puede nunca decidir inequívocamente lo que sobre su base puede ser esperado y el modo como se lo espera. Sin embargo, la salida como tal pregona algo: lo futuro en cuanto tal, la futuridad en general, es decir, la posibilidad pura y simple. El éxtasis no produce a partir de sí algo posible determinado, sino más bien el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual puede ser esperado algo posible determinado. (2009, p. 269)

Y así como el éxtasis del futuro en cuanto estar a la espera configura la posibilidad en general, esto es, el por-mor-de-sí como su horizonte, análogamente, en los éxtasis del pasado y del presente, se halla preconfigurado el respectivo esquema horizontal. Por un lado, el éxtasis del pasado abre el estado-de-yecto como horizonte, solo ante el cual el *Dasein* puede asumirse como el ente que ya es. Por otro lado, el éxtasis del presente abre la estructura de la remisión como su horizonte, solo dentro de la cual el *Dasein* puede descubrir el ente intramundano del que se ocupa.

Con el *Dasein* fáctico está proyectado en cada caso en el horizonte del futuro un 'poder ser', en el horizonte del pasado está abierto un 'siempre ya' y en el horizonte del presente está descubierto aquello que es 'objeto de ocupación'. La unidad horizontal de los esquemas de los éxtasis posibilita la conexión originaria de las relaciones 'para-

-algo' con el 'por-mor-de-sí'. De ahí se sigue que, en virtud de la constitución horizontal de la unidad extática de la temporalidad, le corresponde a un ente como el *Dasein*, algo así como un mundo abierto. (Heidegger, 1997, p. 365)

El mundo, entonces, existe extático-horizontalmente abierto. En la medida en que el *Dasein* se temporaliza, es también un mundo. Él *está-ahí* con el *fuera-de-sí* de los éxtasis (Heidegger, 1997, p. 365). El mundo como horizonte de sentido surge de la temporalidad que se temporaliza a partir de la unidad de los esquemas horizontales de los éxtasis. Y en la trascendencia hacia el mundo que implica la estructura ser-en-el-mundo se temporaliza, como ya hemos señalado, la en-cada-caso-suya mismidad del *Dasein* [*Selbstheit*].

La temporalidad en general es el proyecto extático sobre la base del cual la trascendencia del *Dasein* es posible. En esta trascendencia se enraíza la constitución fundamental del *Dasein*: el ser-en-el-mundo y el cuidado, el que, por su parte, hace posible la intencionalidad. (Heidegger, 2000b, p. 430)³¹

Como horizonte universal de significación, el mundo provee al *Dasein* la posibilidad para la apropiación significativa, no sólo del ente intramundano que le sale al encuentro, sino también de sí mismo, esto es, de las propias posibilidades en las que el *Dasein* en cada caso se proyecta.

El mundo como totalidad no 'es' un ente, sino aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender respecto de qué ente y cómo puede comportarse. Que el *Dasein* 'se' da a entender a partir 'de su mundo, significa entonces: en este llegar a sí a partir del mundo se temporaliza el *Dasein* como un sí mismo. (Heidegger, 1958, p. 157)

³¹ "A la intencionalidad de la percepción pertenece no solo la *intentio* y el *intantum*, sino además la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en la intención" (Heidegger, 2000b, p. 102). Solo podemos descubrir un ente, sea mediante la percepción o mediante cualquier otro medio de acceso intencional, si el ser del ente ya está abierto, o sea, si ya lo comprendemos de algún modo, por ejemplo, como *objeto* [*Vorhandensein*] o como útil [*Zuhandensein*]. Dicho de otra manera, la *percepción del ente* supone la *comprensión del ser* y, por lo mismo, la *intencionalidad de la conciencia* supone la *trascendencia del Dasein*.

Tiene lugar un dinamismo contraoscilante entre los éxtasis y los horizontes: en tanto que los éxtasis de la temporalidad son salidas fuera del *sí mismo* del *Dasein* (*despliegue* o *exitus*), el horizonte de la temporalidad vuelve a colocar al *sí mismo* del *Dasein* en su eje (*repliegue* o *reditus*). Este entrelazamiento entre éxtasis y horizontes representa, entonces, una suerte de movimiento centrífugo y centrípeto de expulsión y de reclusión del *sí mismo* del *Dasein* [*Selbst*], que se *desborda* [*übersteigen*] o *excede* [*überschreiten*], en tanto su modo fundamental de ser.

La temporalidad se temporaliza como una unidad extático-horizontal que constituye la trascendentalidad de toda comprensión del ser, de toda apertura al mundo, de toda interpretación del ente, de la estructura unitaria de la trascendencia como ser-en-el-mundo y de la diferencia ontológica. “La distinción del ser y del ente es temporalizada en la temporalización de la temporalidad” (Heidegger, 2000b, p. 325)³². El sentido del *ser*, lo que buscaba la obra capital de nuestro autor, está constituido por este *tiempo* extático-horizontalmente comprendido, el cual es considerado un *autoproyecto originario* [*ursprüngliche Selbstentwurf*] que posibilita la comprensión del ser en general y la interpretación de los entes en particular como configuración total del mundo. En consecuencia, si el *tiempo*, entendido en el sentido en que lo hemos expuesto como temporalidad extático-horizontal, es el sentido del *ser*, y la ontología es la disciplina que se ocupa del ser, en consecuencia: “todas las proposiciones ontológicas serán necesariamente proposiciones temporales” (Heidegger, 2000b, p. 460). Llegados a este punto, no se puede decir que la temporalidad *es*, porque es la condición de posibilidad del *ser*, sino que, propiamente hablando, se debe decir que la temporalidad se *temporaliza* [*die Zeit zeitigt*], llegándose así al nivel tautológico al que Heidegger suele llegar cuando aborda ultimidades más allá de las cuales solo queda el silencio³³.

³² “Si la diferencia ontológica no estuviera ya presente en la existencia misma del *Dasein* y si ella no estuviera inscrita en la temporalidad originaria, ella sería una distinción puramente conceptual, sin alcance ontológico” (Greisch, 2010, p. 130).

³³ Otras tautologías sobre ultimidades con neologismos verbales heideggerianos son: la *cosa cosea* [*das Ding dingt*], el *mundo munde* [*die Welt weltet*], el *ser asea* [*das Sein istet*], la *nada nadea* [*das Nicht nichtet*], el *habla habla* [*das Sprache spricht*] y el *acontecimiento acontece* [*das Ereignis ereignet*].

Bibliografía

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. T. Calvo Martínez (intr., trad., notas). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. G. de Echandía (intr., trad., notas). Madrid: Gredos.
- Bertorello, A. (2011). La virtualidad del sentido y su actualización en el discurso descriptivo. *Pensamiento*, 67(251).
- Carpio, A. (1995). *Principios de filosofía*. Buenos Aires: Glauco.
- Cruz Vélez, D. (1970). *Filosofía sin supuestos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Gresich, J. (2010). *La invención de la diferencia ontológica*. Buenos Aires: Los Cuarenta.
- Heidegger, M. (1952). *El origen de la obra de arte*. Madrid: Cuadernos Hispánicos.
- (1958). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- (1960). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- (1962). *¿Qué es metafísica?* Buenos Aires: Siglo XX.
- (1968). *La esencia del fundamento*. Caracas: Monte Ávila.
- (1971). *Ser y Tiempo*. José Gaos (trad.), 4.^a ed. México: F.C.E.
- (1972). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E.
- (1997). *Ser y Tiempo*. Jorge Rivera (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2000a). Mi camino hacia la fenomenología. En *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- (2000b). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis.
- (2013). *Nietzsche*. Madrid: Ariel.
- Olasagasti, M. (1967). *Introducción a Heidegger*. Madrid: Revista de Occidente.

Rodríguez Francia, A. M. (2008). Recensión de *Ser y Tiempo*. En M. Heidegger. *Ser y Tiempo*. Buenos Aires: Corregidor.

Vattimo, G. (1993). *Introducción a Heidegger*. Buenos Aires: Gedisa.

Walton, R. (2013). *Introducción al pensar fenomenológico*. Buenos Aires: Biblos.

Desarrollo del pensamiento metacognitivo en la educación superior

por María Teresa Valerga - Ana Laura Resa*

RESUMEN:

Muchas veces nos preguntamos por qué nuestros alumnos al leer y/o al escribir lo hacen en forma deficiente, no pueden explicar aquello que leen, poner por escrito con claridad la comprensión de conceptos, responder por escrito u oralmente consignas. En definitiva, observamos un déficit general en recursos, técnicas y habilidades cognitivas y Metacognitivas.

Indagar y capacitarse en el desarrollo de dichas habilidades cognitivas y Metacognitivas, y su importancia en la formación académica de los alumnos debería ser un tema de vital importancia para los docentes universitarios. Se hace necesario, conocer qué registro poseen los alumnos acerca de sus propios mecanismos cognitivos así como sobre su autopercepción. Pues será a partir de allí que se podrán pensar acciones que posibiliten el desarrollo de dichos mecanismos y estrategias.

A continuación hemos abordado el tema a través de un trabajo de campo con alumnos de la carrera de Odontología de la UCALP, cuyo propósito es documentar y dar cuenta de la necesidad de dar un salto cualitativamente superior en la educación universitaria; involucrando tanto la formación profesional de los alumnos como la de los docentes que conforman el claustro docente.

PALABRAS CLAVE: Metacognición, habilidades cognitivas, autonomía, autopercepción.

Development of metacognitive thinking in higher education

ABSTRACT:

Many times we ask ourselves why our students, when reading and/or writing, do so poorly, can not explain what they read, clearly write down the understanding of con-

* UCALP; Lic. en Psicopedagogía; orientacion@ucalp.edu.ar

SOLP; Odontóloga, especialista en endodoncia; seceducativa@solp.org.ar

cepts, respond in writing or orally slogans. In short, we observe a general deficit in resources, techniques and cognitive and Metacognitive skills.

Inquiring and training in the development of these cognitive and Metacognitive skills, and their importance in the academic training of students should be a topic of vital importance for university teachers. It is necessary to know what record the students have about their own cognitive mechanisms as well as their self-perception. It will be from there that you can think of actions that enable the development of these mechanisms and strategies.

Then we have approached the subject through a field work with students of the career of Dentistry of the UCALP, whose purpose is to document and account for the need to make a qualitatively superior leap in university education; involving both the professional training of the students and that of the teachers that make up the teaching staff.

KEY WORDS: Metacognition, cognitive abilities, autonomy, self-perception.

A menudo nos preguntamos por qué nuestros alumnos, al leer, lo hacen en forma deficiente; no pueden explicar la bibliografía sugerida; al escribir, no pueden expresar claramente las ideas o desarrollarlas con claridad, muchas veces con escasez de recursos lingüísticos, o responden algo que no se les pregunta, lo cual refleja poca comprensión en las consignas.

Indagar y capacitarse en el desarrollo de las habilidades cognitivas y metacognitivas y su valor en la formación académica de los alumnos debería ser un tema de vital importancia para los docentes universitarios.

Es menester conocer qué registro poseen los alumnos acerca de sus propios mecanismos cognitivos, así como sobre su autopercepción. Pues será a partir de allí que se podrán pensar acciones que posibiliten el desarrollo de dichos mecanismos y estrategias.

Asimismo, es necesario tener en cuenta que, para introducir cambios en la práctica de la enseñanza, se requieren procesos intensos de capacitación docente. Enunciado que dejamos planteado, pues el desafío está puesto en dar un salto cualitativamente superior en la educación universitaria, que involucra tanto la formación profesional de los alumnos como la de los docentes que conforman el claustro.

La metacognición en el proceso de enseñanza

Entendemos la metacognición como el proceso de pensar sobre los propios procesos de aprendizaje, las estrategias empleadas y sus resultados. Este pensar requiere que los alumnos lleven a cabo, conscientes, los mecanismos cognitivos puestos en juego cuando se aprende.

Se trata de la posibilidad de anticipar las acciones que tienen que llevar adelante para realizar una tarea propuesta, planificar, focalizar en las dificultades para resolver, pedir ayuda e identificar fortalezas a partir de las cuales mejorar.

John Flavell (1981), de la Universidad de Standford, a partir de diversas investigaciones sobre la metacognición, la define como la conciencia y el control de los procesos cognitivos en tres aspectos centrales:

- 1- El conocimiento sobre uno mismo, en el que identificamos cómo aprendemos, descubrimos y asumimos nuestros modos de aprender.
- 2- El conocimiento sobre las tareas. Antes de encarar una tarea, corresponde preguntarse por su naturaleza, identificar qué se solicita como desempeño o demanda cognitiva, anticipar obstáculos, conectar con tareas anteriores similares.
- 3- El conocimiento sobre las estrategias implica conocer los distintos caminos por los cuales, como aprendices, resolvemos una tarea.

Si la metacognición es una llave para comprender, la enseñanza tiene que orientar a los alumnos en el uso de estrategias metacognitivas. Por este motivo, es importante conocer cuáles son las estrategias, cómo utilizarlas y en qué circunstancias.

La tensión entre enseñar contenidos o habilidades del pensamiento ha sido superada en el marco de las investigaciones educativas. Sin embargo, en la práctica cotidiana, la enseñanza sistemática se centra en los primeros y, ocasionalmente, en las habilidades del pensamiento. En muchos casos, si bien se las considera relevantes, se las trata de modo complementario al abordaje de los contenidos.

Los docentes y la metacognición

La enseñanza de la metacognición requiere formación docente en ese campo, que incorpore un modo reflexivo de pensar acerca de la enseñanza y de las situaciones didácticas que los docentes tengan y pongan en juego, junto con las habilidades cognitivas de los alumnos.

La investigación realizada por Nance S Wilson y Haiyan Bai (2010) relata que los docentes expertos en metacognición plantean que enseñar a los alumnos a desarrollar actividades metacognitivas requiere una comprensión profunda de dos conceptos: metacognición y estrategias de pensamiento metacognitivas.

Un docente que trabaja para favorecer el pensamiento metacognitivo en sus alumnos es flexible en el diseño y la organización en clase, tiene capacidad de escucha y diálogo para promover el intercambio, para estimular la circulación de preguntas capaces de generar ideas complejas, estimula varios recorridos a fin de resolver las tareas y promueve actividades individuales entre pares y en grupo que favorezcan la conciencia y el monitoreo de la tarea que se está realizando.

Es necesario regular los procesos de control del docente para favorecer la autonomía de los estudiantes, condición necesaria para desarrollar la construcción metacognitiva de los alumnos.

Una enseñanza basada únicamente en la transmisión de contenidos por parte del docente y en alumnos que reproducen para resolver evaluaciones no favorece el desarrollo del pensamiento metacognitivo y crítico.

Por el contrario, una enseñanza centrada en la interacción entre el alumno y el profesor que enfatiza el intercambio de preguntas tiende a ser crítica y suscita el aprendizaje significativo crítico.

Cuando se aprende a formular preguntas —relevantes, apropiadas y sustantivas—, se aprende a aprender, y nadie nos impedirá aprender lo que queramos.

Desarrollo

A fin de detectar los mecanismos y los recursos que poseen y utilizan o no nuestros alumnos, se diseñó, conjuntamente con el Departamento de Orientación Educativa de la UCALP y la Secretaría Educativa de la SOLP, una encuesta en la carrera de Odontología, en la Facultad de Odontología (UCALP-SOLP).

De un universo de 87 alumnos regulares cursantes en el ciclo 2017, 78 han respondido la encuesta.

En ella, se propusieron ítems para analizar hábitos de estudio fuera y dentro del ámbito académico, los métodos de estudio que utilizan, la organización y planificación del tiempo de estudio, y la autopercepción.

Nuestra hipótesis de trabajo toma como eje las dificultades de los alumnos para estudiar y la autopercepción que tienen de ellos mismos como estudiantes universitarios. Dificultades que se asocian directamente con la ausencia o escasez de hábitos de estudio; una visión distorsionada de sí mismos en su desempeño como alumnos, y una carencia o ausencia de competencias cognitivas necesarias para poder actuar cada vez con mayor eficacia en el contexto universitario a medida que avanzan en sus trayectos académicos.

Modelo de encuesta utilizada

FACULTAD DE ODONTOLOGÍA 2017

AÑO DE CURSADA:

Alumno/a: es para nosotros importante conocer algo más acerca de tus procesos de aprendizaje. Para ello, elaboramos la siguiente encuesta anónima. Te agradecemos la sinceridad en tus respuestas, pues nos permitirá evaluar qué intervenciones realizar académicamente para enriquecer tus experiencias de aprendizaje.

1. Mencione los tres últimos libros leídos, el último año, que no tengan que ver con la bibliografía académica (título y autor).

1-.....

2-.....

3-.....

2. ¿Qué métodos de estudio utilizas para estudiar?

Método de estudio	Marque con una cruz
Lectura, subrayado de ideas principales y secundarias, palabras claves	
Relectura	
Resumen	
Síntesis	
Mapas conceptuales	
Redes conceptuales	
Cuadros de doble entrada	
Cuadros comparativos	
Gráficos o dibujos	

3. ¿Cómo programas tu tiempo para estudiar?

.....

.....

4. Responde:

	SÍ	NO	A VECES
¿Tenes una agenda para organizar tu vida académica?			

¿Buscas y organizas la bibliografía antes de ponerte a estudiar?			
¿Organizas tu espacio para estudiar?			
¿Estudias solo?			
¿Tenes un grupo de estudio estable?			

5. Menciona cinco cosas que consideres que necesitas mejorar en el estudio.

.....

.....

.....

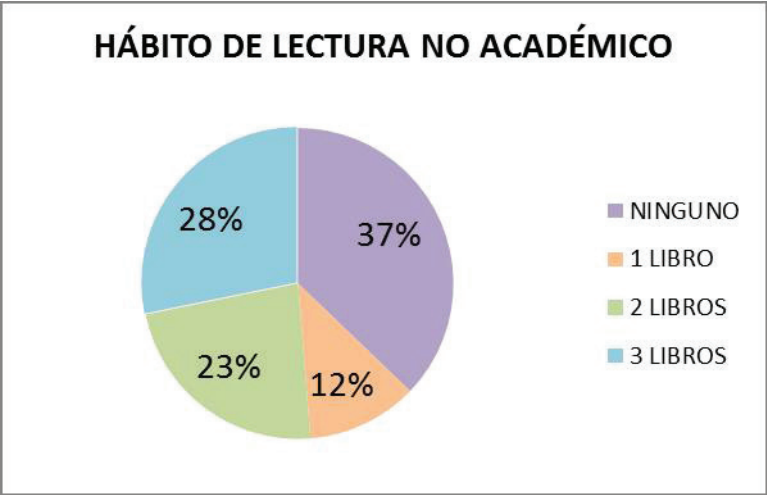
.....

6. Si tuvieras que ubicarte como estudiante en una escala del 1 al 10, ¿dónde te ubicarías?

.....

.....

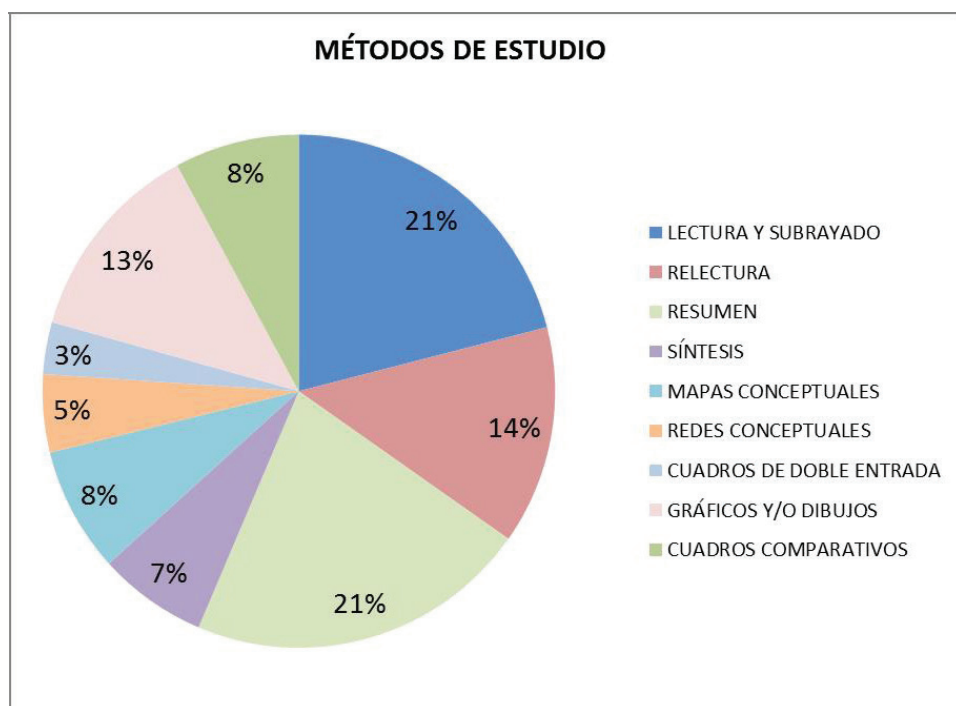
Análisis de la encuesta:



El análisis respecto del hábito de lectura no académica de los alumnos arroja que un 63 % lee por lo menos un libro al año que no corresponde al ámbito académico. Del total de alumnos encuestados, el 37 % no lee ninguno, el 12 % lee solamente un libro, el 23 % lee dos libros y el 28 % lee tres libros.

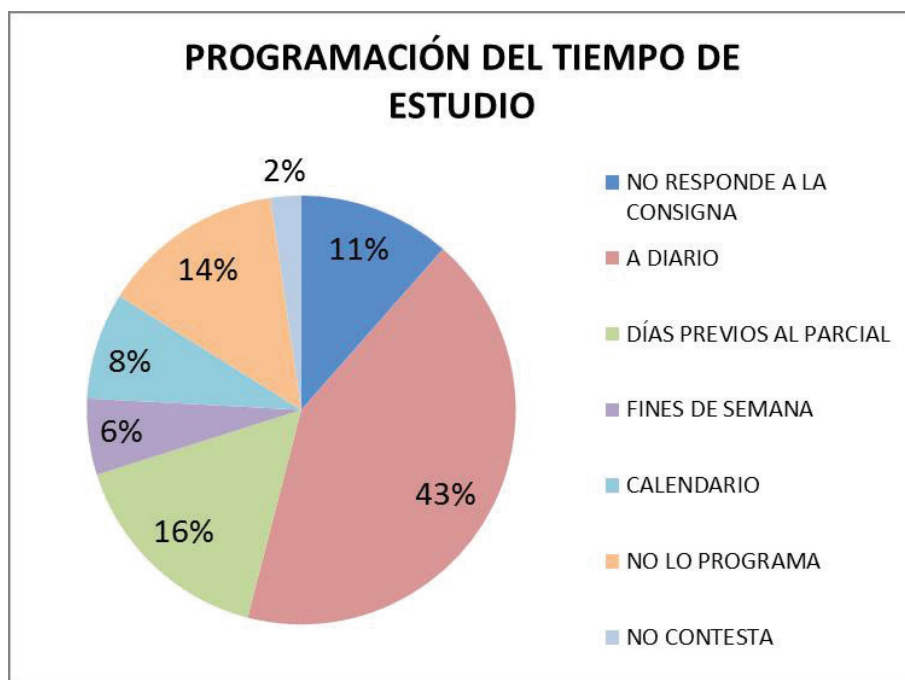
De lo anteriormente expuesto, se infiere que es significativo el porcentaje de alumnos que no desarrolla el hábito de lectura por placer, esparcimiento o interés. Esto, sumado a los estudiantes que solo han leído un libro, sustentaría, por un lado, las dificultades que se observan en relación con la lectura y la comprensión de textos, la pobreza en el vocabulario y la dificultad para expresarse por escrito.

Por otro lado, podríamos hipotetizar que el hábito de lectura estaría en decadencia, quedaría relegado y no despertaría suficiente interés. Si leer por placer parecería no ser una elección sistemática por parte de nuestros alumnos universitarios, leer aquello que la formación académica les requiere, ¿lo sería?



En cuanto a la metodología de estudio utilizada, los métodos más señalados por los alumnos son la lectura y subrayado, y el resumen entre los nueve métodos que se les ofrecieron como opciones para seleccionar. Las redes y los mapas conceptuales, los gráficos o dibujos y cuadros comparativos son métodos apenas considerados.

Al conectar esto último con el hecho de que la utilización del resumen y la lectura son métodos significativos, nos permitiría inferir la existencia de dificultades a la hora de relacionar y comparar contenidos.



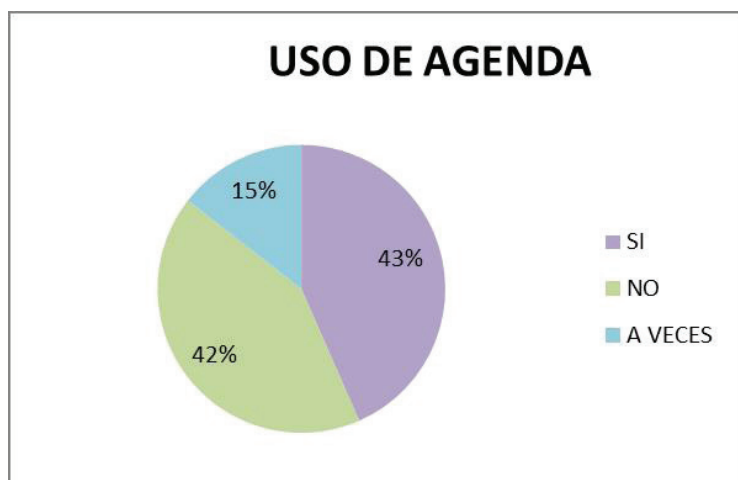
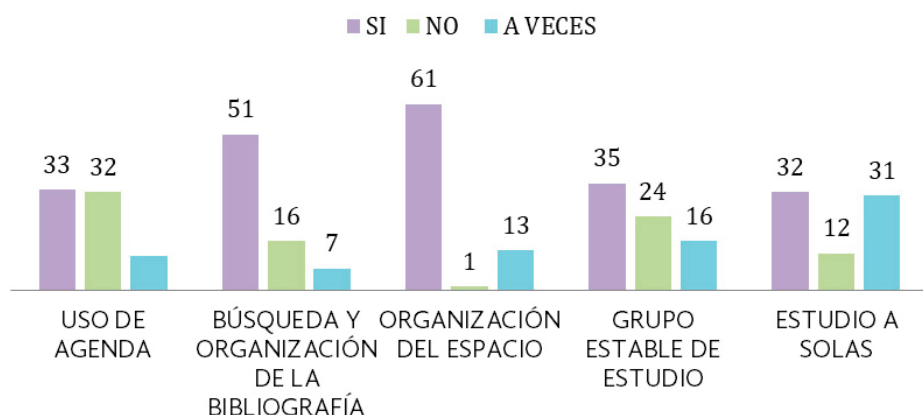
Dentro de la planificación de las horas de estudio, relevamos siete indicadores cualitativos, señalados por los alumnos (indicados en el gráfico de pastel).

Aquellos están relacionados con la programación del tiempo de estudio. Un alto porcentaje de alumnos, 43 %, señala que le dedica al estudio cierto tiempo en forma diaria. Significativamente, el 16 % señala que solo estudia los días previos al parcial, mientras que el 14 % no lo programa. El 30 % de los alumnos da cuenta de que este

tiempo de dedicación al estudio es no programado ni sistemático. Inferimos que una posible consecuencia de estos hábitos puede ser una variable más, que influiría en el bajo rendimiento académico, la aprobación de exámenes con mínimos contenidos aprendidos, la desaprobación, entre otros.

Dentro de la programación del estudio, evaluamos cinco ítems relacionados con la programación, como se señala en el siguiente gráfico.

PLANIFICACIÓN DEL ESTUDIO



Solo el 43 % de los alumnos señala la utilización de una agenda para planificar y organizar sus horas de estudio. Cabe mencionar que

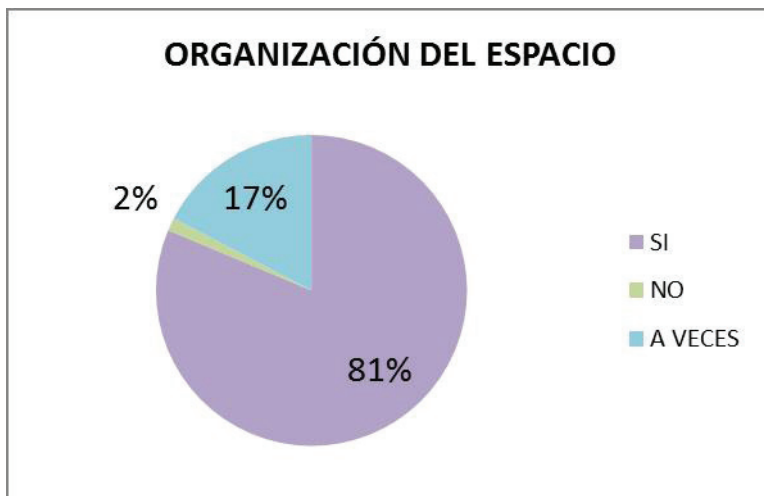
el 42 % no utiliza agenda, y solo el 15 % lo hace a veces. El 58 % de los alumnos parecería no organizar su tiempo en el corto y mediano plazo, lo que influiría en la capacidad de anticipación y en el tiempo mínimo requerido para el aprendizaje significativo de contenidos.

Otro indicador indagado es la búsqueda y organización previa de la bibliografía.



El 69 % de los alumnos refiere que se organiza y busca el material bibliográfico para luego comenzar a estudiar. Esto impactaría favorablemente, dado que, sin el material de estudio, estudiar solo de los apuntes tomados en clase no es admisible para el alumno universitario. Es una iniciativa positiva por parte de los estudiantes, ya que les permitiría acceder a mayor cantidad de conocimientos generales y específicos, propios de la carrera que estudian.

En cuanto a si organizan el espacio para estudiar, un alto porcentaje de alumnos manifiestan hacerlo.

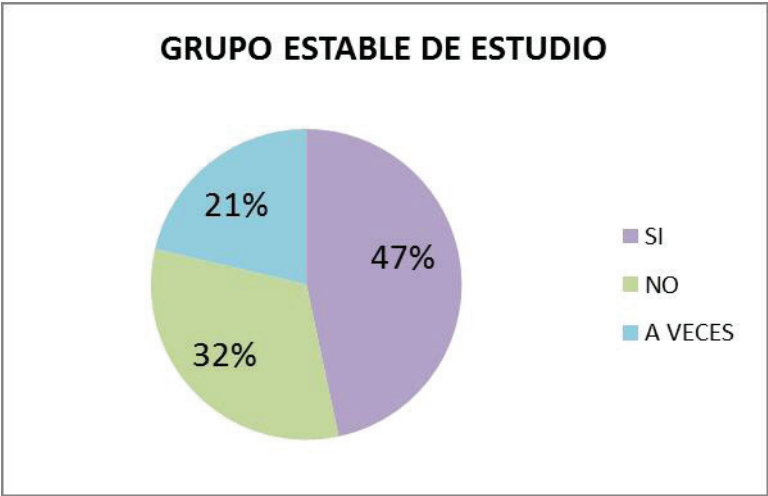
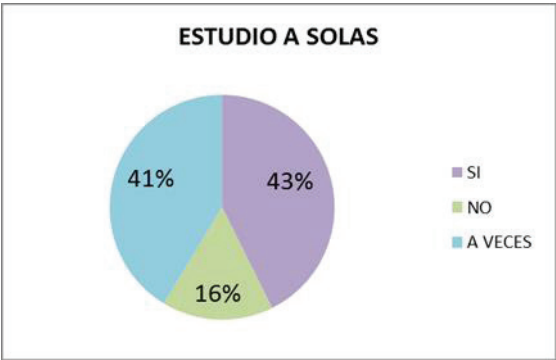


Contar con un lugar adecuado facilita, contribuye y tiene un impacto positivo a la hora de estudiar.

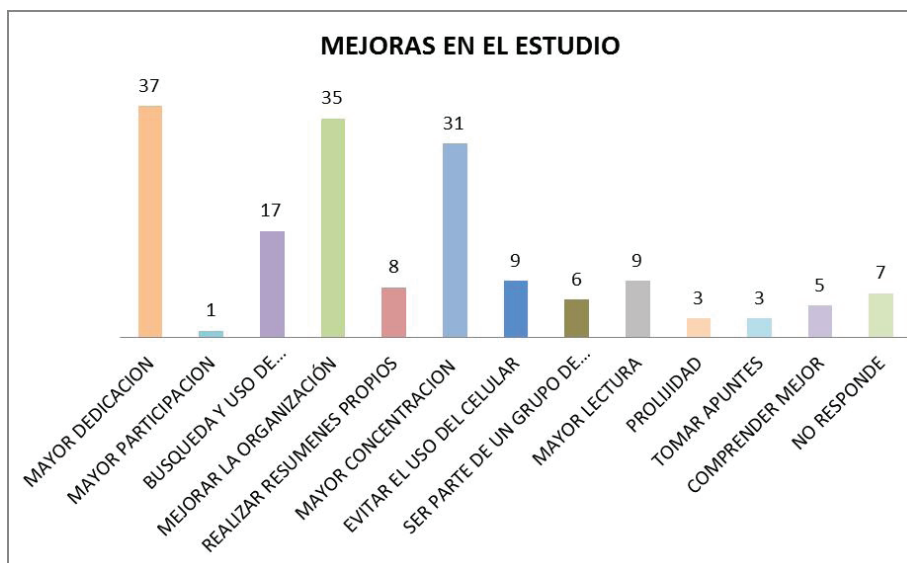
Cabe destacar que la mayoría de los alumnos (un 47 %) señala la disponibilidad al estudio y al trabajo en grupo o con otro estudiante. En cambio, el 43 % refiere que prefiere estudiar solo.

El entrecruzamiento de ambas variables (estudiar solo o estudiar en grupo) nos permite inferir que ambas variables son necesarias y esperables para la adquisición de aprendizajes significativos, lo que habla de una conciencia por parte de los alumnos de cuán beneficioso puede ser tomar una de las dos opciones, según la necesidad. Son variables complementarias, no excluyentes.

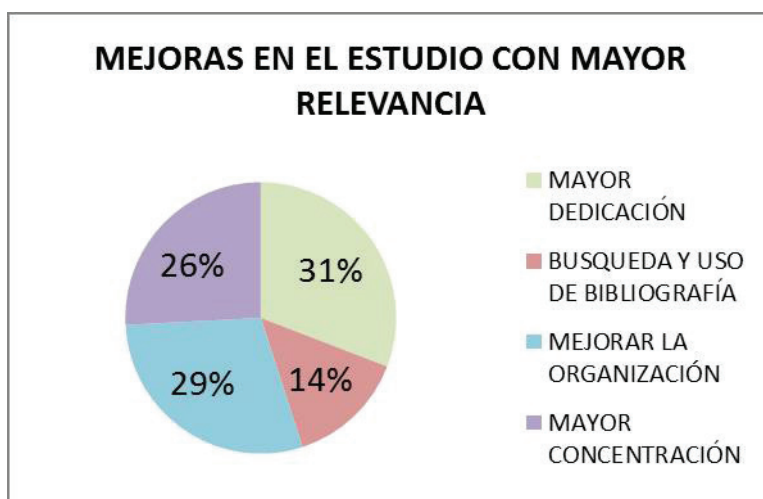
Es posible deducir que contar con un grupo estable de estudio favorecería la socialización del aprendizaje, la ejercitación de la expresión oral y comunicativa de contenidos nuevos, el financiamiento de los modos de explicarlos y transmitirlos, la posibilidad de evacuar dudas, de refinar los conceptos, el intercambio de construcciones personales y la elaboración de construcciones grupales, entre otras.



Dentro de la encuesta, se les solicitó a los participantes realizar una autopercepción respecto a su desempeño como alumnos. Entre las respuestas, se mencionan los siguientes ítems:



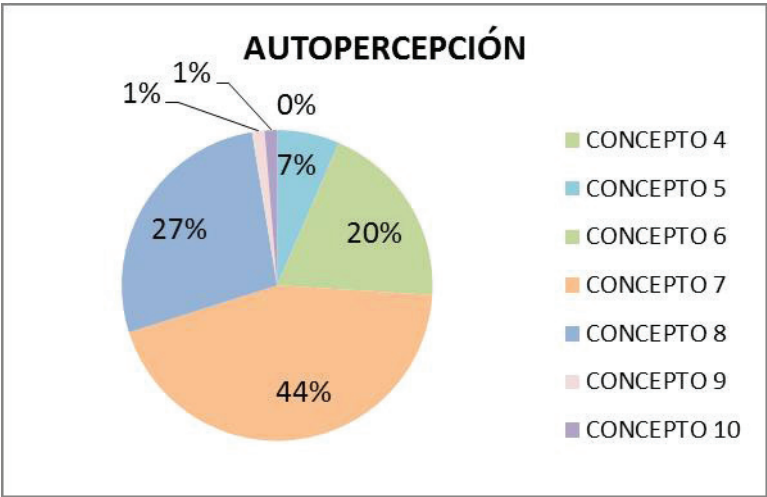
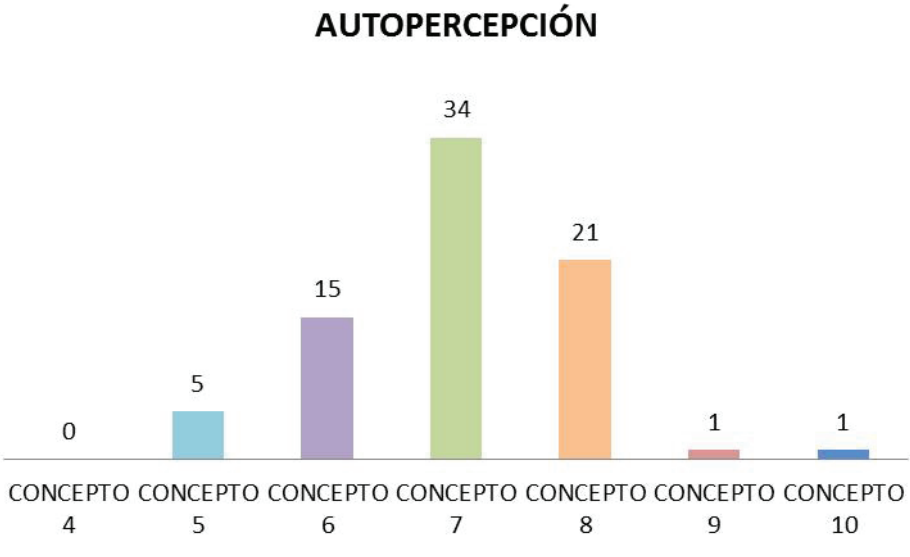
Las mejoras en el estudio que más destacaron los alumnos son: mayor dedicación, búsqueda y uso de bibliografía, mejor organización y mayor concentración.



En relación con los anteriores análisis realizados de los previos ítems de la encuesta, observamos que es esperable que estos cuatro aspectos se destaquen.

Otro punto requerido fue su autocalificación en una escala del uno al diez, respecto a la percepción propia que tenían como alumnos.

La gran mayoría de los estudiantes se ubica por encima del desempeño aceptable (concepto cuatro), puntuándose entre un concepto de siete y diez.



Cabe señalar que se detectaron ciertas dificultades en la comprensión de las consignas, como en la primera pregunta, donde respondieron con bibliografía académica en algunos casos.

Conclusiones

Contar con este material nos brinda la posibilidad de comprender mejor cómo estudian los alumnos en pos de pensar y proponer, desde la Dirección de Orientación Educativa y la Secretaría Educativa, acciones tendientes a que ellos desarrollen su autopercepción, realicen ajustes en sus conocimientos, mejoren su autoestima, y esto incida favorablemente en el desarrollo de habilidades de pensamiento y favorezca su desarrollo integral como sujetos de aprendizaje. Desde este encuadro, intentaríamos ofrecer estrategias que apunten a la contención, asesoramiento y orientación de los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Debido a la complejidad de la educación universitaria actual, es importante para nosotros, desde nuestras áreas de trabajo, promover "actividades del pensamiento" que ayuden al alumno a enriquecer sus saberes, elaborar juicios críticos y construir competencias para interactuar en forma empática y colaborativa con los demás.

Por todo ello, es imprescindible que el docente brinde la posibilidad de desarrollar la metacognición en los alumnos del nivel superior mediante lo siguiente:

- La exploración de los materiales de trabajos que se presenten con la intención de que los alumnos puedan formar un marco mental o esquema y, partir de ello, brindarles nuevas armas de estudio, como la incorporación de las TIC en el aula.
- Generar acciones que permitan acceder y poner en juego los conocimientos previos. Pensar lo que ya se conoce en el marco mental conformado durante el proceso de exploración.
- Favorecer que los alumnos puedan predecir, formular hipótesis o planear objetivos. Trabajar con pequeñas investigaciones aplicando en todo momento el método científico.
- Incorporar a nuestras clases las palabras *reflexionar, comparar, probar, anticipar*.
- Estimular la comparación vinculando la nueva información con lo que el alumno ya sabe, así como advertir similitudes y diferencias entre ellas.
-

- Proponer dentro de las acciones de enseñanza la intencionalidad de crear imágenes mentales para favorecer la comprensión.
- Generar preguntas y pedir aclaraciones respecto de la información presentada. Pueden ser interrogantes que los alumnos esperan que se respondan a medida que avanza la clase o acerca de aspectos en los que falta claridad y para los que se plantean aclaraciones durante el trabajo en el aula.
- Elaborar ejemplos, contraejemplos, analogías y comparaciones.
- Crear espacios en clase que permitan monitorear el avance. Confirmar predicciones, identificar brechas en el conocimiento o en la comprensión, ampliar el aprendizaje a nuevas preguntas.

Hay que saber escuchar al alumno para entender cómo piensa y ayudarlo a pensar mejor. Debemos poder tomar el error como un paso positivo en la trayectoria del aprendizaje y despertar la curiosidad por cosas y temas que muchas veces al alumno no le suelen interesar.

Como decía Williams Butler Yeats: “La tarea de la educación no es llenar un balde, sino encender una mecha”.

La enseñanza en la universidad debería incluir un proceso de búsqueda y construcción científica y crítica de conocimientos, lo que presupone el dominio de un conjunto de saberes, técnicas y métodos científicos que deben ser enseñados críticamente.

Es imprescindible que la formación del profesorado incluya la posibilidad a los futuros docentes de reflexionar sobre sus propios procesos de pensamiento y acción y de construir otros nuevos, más ajustados a los conocimientos disponibles sobre la acción formativa y sobre los factores que lo afectan.

A partir de todo lo observado y analizado, nos encontramos en condiciones de señalar la importancia que adquiere el desafío de ir construyendo un nuevo modelo de aprendizaje para el sistema universitario.

Si bien resultan evidentes, desde un análisis de la realidad, las carencias culturales y curriculares de nuestros alumnos universitarios, así como la falta de capacitación de nuestros docentes universitarios, se le presta poca atención e importancia a los cambios cognitivos que deben enfrenar tanto alumnos como docentes. Cambios relacionados con el cambio de paradigma educativo, cambios intrínsecos a las características particulares que adquiere el conocer-saber en el ámbito de la universidad.

Para finalizar, el cambio en los modelos de aprender no se sucede en forma espontánea, requiere un proceso que debería ser orientado a través de las distintas áreas y quehaceres académicos.

Bibliografía:

- Flavell, J. H. (1981). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive developmental inquiry. En: Parke, H. (De.) *Contemporary Readings in Child Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Wilson, N. S. & Bai, H. (2010). The relationships and impact of teachers' metacognitive knowledge and pedagogical understandings of metacognition. *Metacognition Learning*, 6(3), pp. 269-288.

por Alfredo Fernícola

Reseña

Medina, M. L. (2018). *Test de Rorschach Sistema Comprensivo: Un enfoque sistemático y profundo de interpretación*. Buenos Aires: Dunken.

Agradezco a la Lic. Marta Medina el envío de un ejemplar de su obra, cuya reseña presento.

En este libro, de lectura simple y directa, la autora comparte con humildad y generosidad su pasión docente, profesional y académica por la evaluación psicológica, un campo de saber que, en nuestro medio nacional, se debate entre limitaciones, críticas y mezquindades.

Agradezco también su pasión por el estudio y la enseñanza de esta apasionante técnica, el Test de Rorschach, y, en particular, por el Sistema Comprensivo, sobre todo debido a la necesidad de nuestra profesión de contar con instrumentos válidos y confiables y, especialmente, por disponer de adaptaciones y estudios normativos locales, campo en el que también contamos con su labor.

Vivimos en una época en la que la rapidez constituye un objetivo, y por ello no debemos soslayar su contrapartida necesaria: la precisión. En ese sentido, el valor del Sistema Comprensivo del Test de Rorschach se torna primordial. Aplicable en todos los ámbitos, en un amplio rango evolutivo, preciso, sólido, objetivo y confiable, es hoy el *idioma* Rorschach por antonomasia en todo el mundo, y, si bien hereda su reputación de la historia de la técnica, la consolida en un método respetado más allá de las fronteras de nuestra disciplina.

De este modo, la formación en su uso cobra una importancia capital para el logro de niveles cada vez mayores de adecuación técnica y de precisión

descriptiva en nuestras intervenciones profesionales, siendo la dedicada obra de la autora un notorio reconocimiento de esta necesidad y un claro aporte a su realización.

En estas coordenadas, se inscribe este libro que la Lic. Medina nos ofrece y que aquí reseñamos.

Quisiera introducirme en la reseña propiamente dicha con una frase que sintetiza todo cuanto pienso sobre esta obra: *Test de Rorschach Sistema Comprensivo, un enfoque sistemático y profundo de interpretación* es un libro necesario.

Y esto por varias razones. En primer lugar, porque se trata de la realización no tanto de un método de enseñanza, sino de un modo de aprendizaje de este aspecto central del uso de la técnica que es su interpretación; en segundo lugar, porque supone un recorrido conceptual por los demás aspectos del instrumento, mostrando la necesidad de comprender el test como un método integrado; en tercer lugar, porque ofrece ayuda tanto al usuario novel como al experto; en cuarto lugar y fundamentalmente, porque sintetiza la experiencia y el conocimiento de una experta y apasionada profesional del campo y los pone al servicio de todos quienes compartimos la pasión por el Test de Rorschach, en particular, y por la evaluación psicológica, en general.

Con la generosidad de su autora, el libro aborda todos los aspectos de la fase interpretativa del uso de la técnica, haciendo hincapié no solo en el uso adecuado del instrumento, sino en el aprendizaje de su lógica y en el cuidado del consultante como objeto de estudio, introduciendo la dimensión ética de la evaluación cual telón de fondo de la labor; especialmente en una época en la que la inmediatez, el descuido, la ignorancia o la mala fe atentan contra el esfuerzo enorme que supone la construcción de un saber que reúna las condiciones de fiabilidad y validez que nuestra labor requiere.

Claramente sistemático y profundo, el libro nos introduce en la complejidad de su temática con el orden propio del sistema, yendo de lo general a lo particular, para retornar a lo general, sin perder de vista nunca la pertenencia a la totalidad de cada dato y apuntando al logro de la mejor descripción integradora posible del caso.

Cada capítulo representa, en sí, un estudio propio de las estrategias, las agrupaciones, los índices o las constelaciones, con un mé-

todo claramente pedagógico y rector al mismo tiempo, sin olvidar el objetivo de transmitir una enseñanza en la que la idea de interrelación es central a la hora de componer la descripción global de los resultados.

No es posible, con su lectura, no tener una idea abarcadora de las vicisitudes interpretativas que esta técnica presenta y del alcance potencial de sus resultados, como así tampoco una mirada de conjunto sobre el test en su totalidad.

A casi cien años de la creación de la técnica y de la muerte de su creador, Hermann Rorschach, el aporte que la Lic. Medina plasma en el libro que hoy reseñamos, sin dudas, hace honor tanto a una como al otro.

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2019
en la Editorial de la Universidad Católica de La Plata



FACULTAD
Humanidades