

**Notas sobre el significado filosófico del concepto de «situación». De la «situación» como categoría del ente a la «situación» como categoría existencial**

***Notes on the Philosophical Meaning of the Concept of «Situation». From the «Situation» as a Category of Entity to the «Situation» as an Existential Category***

Luis Enrique Varela

*Universidad Nacional de Lanús*

*Universidad Nacional de Mar del Plata*

[varelagrosso@gmail.com](mailto:varelagrosso@gmail.com)

**Resumen**

En este artículo-ensayo, se analiza el significado filosófico del concepto de «situación» tanto en el marco de la ontología esencialista de Aristóteles como en el correspondiente a la ontología humana, que se expone en la filosofía de la existencia de principios del siglo XX. Consiste en un ejercicio de lectura y reflexión ceñida de tres testimonios filosóficos: Franz Brentano, C. M. Guillespie y Karl Jaspers, quienes dan cuenta del problema de la situación comprendida como categoría, ya del ente, ya de la existencia humana.

Del conjunto del análisis, se insinúa la hipótesis de que los conceptos filosóficos, como es el caso del de situación, se re-significan a lo largo de la historia con nuevos sentidos mediante elaboraciones esotéricas y que, siendo en su mayoría equívocos, se encuentran *disponibles* en ese incesante diálogo con la tradición como forma de hacer filosofía. ♦

**Palabras claves**

Situación, posición, esencia, existencia

**Abstract**

This article-essay analyzes the philosophical meaning of the concept of “situation” both within the framework of Aristotle’s essentialist ontology and within the framework of the human ontology that is exposed in the philosophy of existence of the early 20th century. It consists of an exercise of close reading and reflection of three philosophical testimonies: Franz Brentano, C.M. Guillespie and Karl Jaspers, who explain the problem of the situation understood as a category, either of the entity, or of human existence.

---

♦ Este trabajo se vincula a un proyecto de investigación que, con el título de “Aportes de la hermenéutica a la construcción de una filosofía latinoamericana ‘situada’. Convergencias y divergencias”, se realizó en la Universidad Nacional de Lanús (Argentina) durante el período 2020-2022.

From the analysis as a whole, the hypothesis is suggested that philosophical concepts, such as situation, are re-signified throughout history with new meanings through esoteric elaborations and that, being mostly equivocal, they are found available in that incessant dialogue with tradition as a way of doing philosophy.

### Keywords

Situation, position, essence, existence

## Introducción

Como ocurre con frecuencia, la mayoría de los términos presentes en el discurso filosófico resultan de una elaboración técnica que la teoría filosófica realiza a partir de términos que se emplean cotidianamente en las diversas lenguas. Con el término «situación» estamos también frente a un término de la lengua común que, en algún momento, se incorpora al discurso filosófico con una significación que podemos llamar «técnica» o «esotérica», reuniendo así nuevas significaciones, pero sin perder del todo su significado originario. En un artículo sobre el término *phrónesis* en el *Protréptico*, Gadamer distinguía entre el «empleo fáctico de la lengua» en el habla concreta y un «empleo filosófico de la lengua», en la que se da una «determinación científico-terminológica» a los contenidos de significación que son tematizados. Donde no hay evidencia de una preocupación terminológica, los términos filosóficos se utilizan libremente con el significado que tienen en el uso corriente de la lengua.<sup>1</sup>

Lo mismo que con *phrónesis*, sucede también con el infinitivo griego *keîsthai*, que es el término que adopta Aristóteles para expresar una de las diez categorías del ente en *Categorías* y en *Tópicos*. Los latinos lo tradujeron por *situs*, del cual procede el término castellano «situación» que a su vez deriva del verbo «situar», y cuyo participio pasado es «situado». Siguiendo al *Diccionario de uso del español* de María Moliner, el término «situación», que deriva del verbo «situar» («poner»), designa al «accidente de las cosas por el que ocupan un lugar determinado», pero también con la «manera de estar algo o alguien en cualquier aspecto». Parece inevitable pensar que en esta caracterización están presentes elementos que proceden tanto del discurso filosófico («accidente de las cosas») y elementos que pertenecen al uso cotidiano, más propio de la lengua que del pensamiento, como diría Benveniste. Predomina, además, un significado espacial, pues se evoca tanto la idea de

<sup>1</sup> VARELA, L. E., *Filosofía práctica y prudencia. Lo universal y lo particular en la ética de Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Biblos-UNLa, 2014, pp. 192-194.

que todas las cosas tienen un lugar determinado como también la manera de estar y lo que sucede mientras se está o se yace. En los comienzos, la significación tiene carácter físico, espacial: las cosas están físicamente, pero después hay cosas que no pueden estar físicamente y, entonces, se da la situación como analogía o metáfora. Siguiendo esta idea, deberíamos decir que aun el tiempo tiene su sitio, su situación. Cuando hablamos de situación nos referimos tanto a cosas como a personas. Particularmente, a todos los avatares de la vida humana y del mundo humano, que son siempre susceptibles de ser descriptos en términos de situación. Así, por ejemplo, puede aparecer este término cuando se habla del bien común, y se dice que «el bien común es un estado o situación social que, por encima de todo, garantiza a cada uno el lugar que le corresponde en la comunidad». Y así con todo.

Ahora bien, Abbagnano, en su *Diccionario de Filosofía*, afirma que el término «situación», entendido en el sentido de una relación a la vez limitante y posibilitante entre el ser humano y el mundo, se introduce recién en el discurso filosófico con el libro *Psicología de las concepciones del mundo* de 1919 de Karl Jaspers, y dentro del marco de esa corriente filosófica que se dio en llamar a comienzos del siglo XX como «filosofía de la existencia» y después «existencialismo».<sup>2</sup>

Podemos encontrar un testimonio de este uso técnico de «situación» en el libro que Vicente Fatone dedica al existencialismo con el título de *Introducción al existencialismo* (1953), en donde, en referencia al concepto puede leerse lo siguiente:

*«El existencialismo dice que el hombre es un ser en situación. Estar en situación significa estar comprometido, trabado en una relación de la que no se puede salir. Yo estoy situado en mi época, y no puedo salir de ella como sale del tablero una pieza de ajedrez. Puedo imaginar a la pieza de ajedrez, y de hecho sucede eso, interviniendo en tantas partidas como quiera. Yo, como hombre, no puedo sino ser en esta que llamo mi época, y en ninguna otra. Entretenerme en pensar qué hubiera sido yo en otra época («si yo hubiese vivido en la Edad Media...»), por ejemplo) no tiene sentido alguno. Yo, en otra época, no sería yo; yo soy lo que soy, soy yo, en mi época. La situación es el límite que no puedo violar. Soy hijo de quienes soy hijo, y no puedo evadirme de, eso e imaginarme hijo de otras personas, pues ese yo que imagino hijo de otras personas no sería yo. Hay situaciones que pueden cambiar: estoy, por ejemplo, en la situación que llamo «mi país»; puedo hallarme en otra situación: tal o cual país al que me traslado; pero lo que no puedo es suprimir mi ser en situación; siempre estaré en tal o cual situación.»<sup>3</sup>*

<sup>2</sup> Mario Presas en *Situación de la Filosofía de Jaspers* confirma esto: «Fue precisamente Jaspers uno de los primeros, si no absolutamente el primero, que llamó la atención acerca del hombre entendido como “ser en situación”», Buenos Aires, Ed. Depalma, 1978, pp. 5-6.

<sup>3</sup> FATONE, V., *Introducción al existencialismo*, Buenos Aires, Ed. Columba, 1962, pp. 34-35.

Sin embargo, a pesar de la relevancia y pregnancia que el término adquiere en la «filosofía de la existencia» y en el «existencialismo», reflejadas muy bien en las expresiones elocuentes de Fatone, y que lleva a Abbagnano a restringir el significado filosófico de situación al significado existencialista, no puede desconocerse que el concepto ya recibió, en los inicios y a lo largo del desenvolvimiento de la filosofía clásica, una primera determinación terminológica y conceptual en el marco de la ontología aristotélica, según la cual la situación aparece como una de las «categorías» del ente. Es decir, que antes de recibir un significado «existencialista», recibió un significado «ontológico» que forma parte de su potencial semántico.

En lo que sigue, se expondrán sucesivamente estas dos determinaciones filosóficas: una, que comprende a la situación como una de las categorías del ente (Aristóteles y la metafísica clásica); otra, correspondiente a la determinación existencialista del concepto de situación que realiza Karl Jaspers.

### La situación como categoría del ente

En el libro I, 9 de los *Tópicos* y en el cap. IV del tratado de *Categorías*, Aristóteles expone una clasificación o lista de predicados generales que la tradición conoce como «categorías». Las categorías enumeradas, diez en total, conciernen tanto a géneros de entes como a géneros de predicados. En *Metafísica*, las categorías se corresponderán con las significaciones del ente (Delta, 7, 1017a 22-27).<sup>4</sup> Según *Tópicos* y *Categorías*, la lista de los predicados más generales es: *substancia* (*tí esti* o *ousía*), *cantidad* (*posón*), *cualidad* (*poión*), *relación* (*prós tí*), *lugar* (*pouí*), *tiempo* (*poté*), *situación* (*keísthai*),<sup>5</sup> *posesión* (*ékhein*), *acción* (*poiein*), *pasión* (*páskhein*).<sup>6</sup> Estas denominaciones de las categorías se

<sup>4</sup> Jonathan Barnes comenta acerca de las categorías aristotélicas: «Antes de Aristóteles, y también después de él en el lenguaje corriente, el nombre “*katēgoria*” significa “acusación” – se empareja con “*apología*” que significa “defensa”. El nombre viene del verbo “*katēgoreîn*” que significa “acusar”. Se acusa a alguien de algo: “*katēgoreîn*” + gen. + acc. ... Aristóteles ha captado el verbo, lo ha arrancado de su suelo natal, lo ha trasplantado en su jardín filosófico. Haciendo esto, le ha ampliado el sentido y la aplicación del verbo. La acusación hostil se convierte en una atribución neutra, y alguien que es acusado se convierte en algo – “acusar a alguien de algo” se convierte en “atribuir alguna cosa a alguna cosa”, “acusar a X de Y” se convierte en “decir Y de X”. BARNES, J., «Les catégories et les *Catēgories*», en O. BRUUN et L. CORTI (eds.), *Les catégories et leurs histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 12.

<sup>5</sup> Los traductores actuales vierten este infinitivo verbal de diversas maneras: «posición» (Sinnot), «hallarse situado» (Candel), «se trouver dans une position» (Ildefonse/Lallot); «position» (Tricot, Brunschwig), «estar en cierta posición» (Mittelmann), «being in-a-position» (Ackrill), «giacere/essere in una certa posizione» (Zanatta).

<sup>6</sup> Casiodoro, en sus *Institutiones*, enumera en latín las diez categorías de esta manera: *substantia, quantitas, ad aliquid, qualitas, facere, pati, situs, quando, ubi, habere* (cf. Kenny, A., «Les catégories chez les pères latins», en O. BRUUN et L. CORTI (eds.), *Les catégories et leurs histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 129. En el *De Trinitate* de Boecio, la enumeración y el orden es el siguiente: *substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati* (cf. DE LIBERA, A.,

corresponden con la tradición filosófica en lengua latina. Nuestro interés se enfoca en la séptima categoría que se expresa con un infinitivo verbal: *keîsthai* que en la lengua común significa «yacer», «estar extendido», lo que incluye en el término un sentido de horizontalidad, inmovilidad y reposo. Pero ocurre, como observan muy bien Ildefonse y Lallot, que:

*«por un fenómeno de suplementismo frecuente en el griego, keîsthai sirve de pasivo del verbo tithenai, un verbo de gran generalidad que significa “colocar, poner”. Desde entonces, el sema de la horizontalidad tiende a desvanecerse, y Aristóteles se permite (tal vez, a falta de algo mejor) elegir este verbo para conferirle el valor genérico de “estar en una posición (cualquiera)” , típicamente, a juzgar por los ejemplos, en una postura corporal tal como la posición acostada o sentada».*<sup>7</sup>

Las posturas corporales hacen referencia a los ejemplos dados en *Categorías*, en donde se mencionan: «está acostado» (*anakeita*) y «está sentado» (*kátheta*) (2a 2-3). Además de en *Categorías* y de *Tópicos*, en ninguna otra parte de la obra aristotélica se hace alguna indicación sobre el contenido de esta categoría y, como se sabe, la categoría de *keîsthai*, junto con la de *ékhein*, se omite en todas las otras listas de categorías, como ocurre, por ejemplo, en el libro Delta, cap. 7 de *Metafísica* y en el libro V de la *Física*.

Los antiguos comentaristas griegos no parecen inquietarse al respecto, así Alejandro de Afrodisia en su comentario de *Met.1017a7*, se limita a decir: «por figuras de las categorías quiere decir las diez categorías. Afirma, pues, que “el ser por sí se dice de diez modos y proporciona una motivación de ello... Pero si son diez las diferencias relativas a los géneros sumos, también el ente (*tò ón*) y el ser (*tò eînai*) se dirán de diez modos», sin mencionar el autor que el texto que comenta registra solo ocho (Alejandro, 371).<sup>8</sup> Tampoco parece haber preocupado esto a la Escolástica medieval, en donde era considerado un deber defender el número de las diez categorías. El siguiente comentario de Jean Tricot, expresa la posición escolástica:

*«Aristóteles parece haber determinado empíricamente el número de las categorías. Las listas que da de ellas son variables; he aquí la que parece ser la principal”. Y continúa: “Las diez categorías de Aristóteles han sido severamente juzgadas por Port-Royal y Stuart Mill, quienes han acusado a Aristóteles de arbitrariedad. Estas críticas son excesivas. Los escolásticos, santo Tomás en particular, han respondido de alguna manera por adelantado, adoptando la*

«L'onto-théo-logique de Boèce», en O. BRUUN et L. CORTI (eds.), *Les catégories et leurs histoire*, Paris, Vrin, 2005, p. 190.

<sup>7</sup> ARISTOTE, *Catégories*, présent., trad. et comm. de Fr. ILDEFONSE et Jean LALLOT, Paris, Édition du Seuil, 2002, p. 189.

<sup>8</sup> ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, trad. J. M. GARCÍA VALVERDE, Madrid, Ed. Antígona, 2018, pp. 19-24.

*enumeración de Aristóteles y ensayando deducir las diferentes categorías de manera de asegurarles un fundamento racional».*<sup>9</sup>

### ***El análisis de Brentano***

En *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* de 1862, Brentano emprende una interpretación sobre el *on* aristotélico, para lo cual examina el concepto de categoría e intenta, en la *Tesis XII*, producir como él lo dice «el árbol ausente de las categorías», es decir, la posibilidad de deducir la distribución de las categorías a partir de sucesivas distinciones que parten del ente (*on*) entendido como un *análogo*, siguiendo en esto claramente la perspectiva escolástica. Se apoya en un pasaje de *Met.* N, 2 en donde se afirma que los entes son muchos: unos son sustancias (*ousía*), otros, afecciones (*páthê*), otros, relaciones (*prós ti*) (1089b23-24). Brentano entiende esto en el sentido de que «la totalidad del ente categorial se nos presenta dividido en tres clases» y aplica a esta división del ente categorial, la primera división fundamental que se da entre *ousía* y *sumbebékós*; la segunda, divide el *sumbebékós* en dos clases según el modo de predicación respecto de la sustancia primera: una, la de los «accidentes absolutos» (los denominados *pathe*) y la otra, la de las «relaciones». Mientras que los accidentes afectan al sujeto, las relaciones lo rozan sin modificarlo. Ahora bien, sobre las *pathe* recae una tercera división en la que se reconocen tres formas de predicados que se predicán de la sustancia de manera absoluta, aunque no sinónimicamente: a) un predicado se atribuye a la sustancia porque se halla en ella; b) otro se atribuye porque se halla fuera de ella; y c) otro se predica porque se halla parcialmente en ella y parcialmente fuera de ella. Los predicados a) son *inherencias*, como el color o la extensión; los predicados b) son denominados *circunstancias* o determinaciones externas de la sustancia, como el lugar que está fuera de lo que se encuentra en el lugar; y, por último, los predicados c) que se toman en parte desde dentro y en parte desde fuera, comportándose como *operaciones* respecto de la potencia a la que actualizan, también llamadas *kíneseis*. Ahora bien, los accidentes inherentes comportan las categorías de la cantidad y de la cualidad; por su parte, la clase de las operaciones o *kíneseis* tienen que ver con las categorías del hacer (*poieîn*) y del padecer (*páskhein*). Y, en lo que se refiere a las *circunstancias*, habrá solo dos categorías: *poû*, en la que se predica el lugar de lo que en él se encuentra, y *poté*, en el que se predica el tiempo de lo que viene determinado por él como medida.

<sup>9</sup> TRICOT, J., *Traité de logique formelle*, Paris, Vrin, 2013, p. 70.

Puede verse que, en esta deducción que propone Brentano de la distribución categorial, se obtienen ocho categorías: primero, la esencia o substancia, y después la cantidad y cualidad (accidentes inherentes o absolutos), la acción y la pasión (movimientos u operaciones), el lugar y tiempo (circunstancias), y, al final, en esta ordenación, la relación que es la última de las categorías «por ser el ente más laxamente vinculado a la substancia y, en consecuencia, el menos ente».<sup>10</sup> Se omiten dos, de acuerdo con la lista de *Categorías: ékhein*<sup>11</sup> y *keîsthai*. Sin duda, el autor tiene muy presente la omisión en las obras de Aristóteles y tratará de dar una explicación de este hecho.

Pues bien, ¿qué sucede con la categoría de situación ausente en la mayoría de las tablas? La dificultad que presenta esta categoría (como la de *ékhein*) reside para Brentano en que «considerado en su contenido real, sólo viene a añadir al *poú* una determinada relación de las partes –razón por la cual debe incluirse entre las relaciones, en tanto que *thésis*, y sólo constituye una categoría específica, en tanto *keîsthai* se reviste con la apariencia de la *kínêsis*».<sup>12</sup> Tratemos de entender lo que quiere decir Brentano, aunque no es fácil seguir su argumentación, que por momentos se vuelve un poco críptica y un poco circular, seguramente porque trata de justificar algo bastante complejo: que la categoría de situación (como la de posesión) no es propiamente una categoría, pero que, no obstante, pretende serlo.

Brentano remite al pasaje de *Cat.6b11-14*, en donde se conecta la categoría de situación con la de relación a través del concepto de *thésis* o «posición». Esta conexión es, en principio, posible porque, como observa, puede haber identidad real entre cosas que pertenecen a diversas categorías, aunque advierte que por más que se dé una identidad real, los conceptos permanecen distintos. Por ejemplo, esto sucede con los conceptos de «enseñar» y «aprender» que corresponden a las categorías de *poieîn* y *páskhein*; también con el concepto de lugar, que puede referirse tanto a la categoría de *posón* como a la de *poú*: en efecto, el «lugar» o *tópos*, considerado como superficie de un cuerpo, es una especie de la cantidad, pero visto desde aquello que contiene y le da su determinación local (esto está *en el Liceo*), corresponde a la categoría de *poú*. Dice Brentano: «Hay una gran diferencia en el modo en que se predica de algo la llanura o el mercado cuando digo,

<sup>10</sup> BRENTANO, F., *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, trad. Manuel ABELLA, Madrid, Ed. Encuentro. 2007, p. 203.

<sup>11</sup> Sobre la categoría de *ékhein*, Brentano observa que sorprende que algo tan particular como «estar calzado» o «estar armado» (los ejemplos que da Aristóteles) «figure en el número de los géneros supremos». BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., p. 194.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 195.

respectivamente, “este campo es una llanura” o “esta piedra está en la llanura”; “estas cosas son o forman el *agorá*” o “estos cestos, frutas, etc. están *en agorá*”». <sup>13</sup>

Ahora bien, volviendo al pasaje de *Categorías*, el contexto es el del análisis de las cosas que caen bajo la categoría de relación, es decir, de las cosas que son «relativas». Entre esas cosas, se encuentra la «posición» (*thésis*), pues este término posee la característica gramatical de ir acompañado por un complemento en genitivo: es decir que «posición» es siempre «posición de algo» (*thésis tinós*). <sup>14</sup> Sobre esta base, el texto de *Categorías* afirma que «la posición acostada (*anáklisis*), de pie (*stásis*) y sentada (*kathédra*) son posiciones de algo, y la posición es de los relativos; en cambio, el estar acostado (*anake[kl]ísthai*), <sup>15</sup> el estar de pie (*stásis*) y el estar sentado (*kathédra*) en sí mismos no son posiciones, sino que se dicen paronímicamente a partir de las posiciones mencionadas» (*Cat.6b11-14*).

Obsérvese, en primer lugar, que se da un conjunto nominal, que son hypónimos de *thésis*, y que expresan posturas del cuerpo tales como «posición acostada», o «de pie» o «sentada». Todas estas posturas corporales corresponden a la categoría de relación. En segundo lugar, hay un conjunto de formas verbales que son hypónimos de *keísthai* y que expresan acciones posturales como «estar acostado», «estar de pie» y «estar sentado». Ahora, estos dos conjuntos, dice Aristóteles, se conectan en el sentido de que el segundo conjunto es expresión paronímica del primero. Es decir, en este pasaje se afirma que «estar acostado», que depende de la categoría de situación, es parónimo de «posición acostada» que es un relativo. A partir de esta conexión, se justificaría que la «posición» (*thesis*), tomada como sustantivo, se incluya dentro de la categoría de relación, pero que, expresada en forma de infinitivo, cae bajo la categoría de situación. Como bien observan Ildefonse y Lallot «Aristóteles veía en el sustantivo *thesis*, a pesar de la diferencia de radical, el nombre de acción correspondiente a *keísthai* <sup>16</sup> y que al no colocar Aristóteles a los términos nominales, que indican posturas corporales, dentro de la categoría de *keísthai*, «parece difícil no deducir de ello que, para él, el rasgo de predicado verbal es inherente a la categoría». <sup>17</sup>

<sup>13</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., p. 185.

<sup>14</sup> Como señala Mittelmann en su traducción, clasificar a la posición y a las posturas corporales dentro de los relativos, debido a que son posiciones de algo, lleva a que muchos predicados que para Aristóteles no son relativos, resultarían serlo. Por esta razón, observa que «la relación es la categoría que más problemas de superposición genera con otras rúbricas categoriales» ARISTÓTELES, *Categorías – Sobre la interpretación*, Introd., trad. y coment. J. MITTELMANN, Buenos Aires, Losada, 2007, p. 91, n. 67.

<sup>15</sup> Agregado de Mini-Paluello en paréntesis angular, atestiguado en un solo manuscrito. La casi totalidad de los manuscritos da el infinitivo *anakeísthai* que corresponde al verbo indicativo *anakeíthai* del cap. 4. y no al parónimo señalado aquí: *anakeísthai* (infinitivo perfecto).

<sup>16</sup> ARISTOTE, *Catégories*, présent., trad. et comm. de Fr. ILDEFONSE et Jean LALLOT, Paris, Édition du Seuil, 2002, p. 175.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 288-289.

El recurso a la paronimia se entiende. En efecto, la paronimia cumple una función importante en la teoría de la predicación que se expone al comienzo de *Categorías*, cuando se trata no de la categoría de la esencia/substancia, sino de una de las nueve categorías restantes. El uso de «parónimos» en función predicativa da cuenta de un dinamismo morfológico dentro de la lengua que permite visualizar el parentesco semántico que une a dos términos como *andreios* (lo calificado) y *andreía* (la cualidad). El primero es un parónimo del segundo, es decir que el término «valiente» deriva del término «valentía» y esto es posible porque el término «valiente» y «valentía» comparten el mismo núcleo semántico. De allí la caracterización que se hace de la paronimia: son parónimos las «cosas» cuyo nombre se extrae de otro nombre mediante una diferenciación en la terminación. Como bien explica Sinnott en su Introducción a las *Categorías*:

*«en la lengua griega, o en la castellana, las condiciones lingüísticas de la predicación no permiten, para expresar la inherencia, el empleo del sustantivo en función predicativa, y decir, por ejemplo, “Sócrates es valentía”, sino que ambas reclaman el uso de un derivado, y que se diga: “Sócrates es valiente”. Así que, pese a la diferencia en su configuración morfológica, y a que pertenecen a clases gramaticales distintas, “valiente” y “valentía” son vehículo de la misma noción, la cual se inscribe en una sola y la misma categoría, que en el caso del ejemplo dado es la de la cualidad; solo que “valentía”, como hemos dicho, expresa esa noción de manera inmediata o directa, en tanto que “valiente” lo hace de manera mediata o indirecta».*<sup>18</sup>

Ahora bien, ¿qué se sigue de este recurso a la paronimia en este contexto más específico que es el del tratamiento de las cosas que son relativos? Sin duda, el recurso a la paronimia permite diferenciar entre «estar acostado» (ítem dependiente de la categoría de *keîsthai*) y «posición acostada» (ítem dependiente de los relativos), pues las acciones posturales se dicen paronímicamente de las posturas corporales. Pero el efecto que resulta de esta conexión entre las categorías de relación y de situación es que las acciones del cuerpo dependen de las posiciones del cuerpo y tienen menos entidad que las últimas, siguiendo la analogía de la relación entre lo cualificado y la cualidad, Brentano, que no hace ningún comentario sobre el recurso a la paronimia, se apoya en esta dependencia de las acciones posturales respecto de las posiciones posturales, para señalar que *keîsthai*, en cuanto a su contenido real, debe ser incluido en la categoría de relación. Se roza aquí un problema que acompaña a la historia interpretativa de las categorías: el de la superposición de las categorías.

---

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Categorías*, trad., notas e introd. de Eduardo SINNOTT, Buenos Aires, Colihue, 2009, pp. xxviii-xxix).

El contenido real de *keîsthai*, nos dice Brentano, se describe en términos de la primera especie de «disposición» (*diáthesis*) que se expone en *Met.* 5, 1022b1: la disposición es «la ordenación de lo que tiene partes, según el lugar (*tópon*)». La *diáthesis*, como su nombre lo indica, requiere de que haya posición (cf. *Met.* 1022b2-3),<sup>19</sup> pero, solo hay posición cuando hay permanencia. En *Categorías* se explica, por ejemplo, que las partes de una línea guardan posición unas en relación con las otras, pues «cada una de ellas, en efecto, está situada en alguna parte (*keítai pou*)» (5a15-18). El orden de las partes concierne a lo que permanece en un lugar, pues la única razón de la disposición de las partes en el lugar no es otra cosa que el lugar mismo, o sea que aquello que determina la posición es el lugar (cf. *Cat.* 5<sup>a</sup>18-37).

En consonancia con esto, Brentano observa que *keîsthai* añade a la categoría de lugar (*poiú*) una determinación que va más allá de ocupar un lugar; agrega una determinación diferente que es la de ocupar un lugar de diferente manera. De acuerdo con esto, una substancia no solo puede ocupar diversos lugares, sino hacerlo de diversas maneras, o sea, con un diferente orden de las partes en un lugar. A diferencia del tiempo, en el cual el orden de las partes es cuestión de *táxis* y no de *thésis*, «en el lugar –dice Brentano– hay una situación. Cuando digo que el bastón está aquí, lo mismo que cuando digo que el bastón está vertical, cada uno de estos predicados parece ser una circunstancia, una determinación hecha desde fuera mediante el *tópos*, pero el modo de predicación parece, con todo, distinto».<sup>20</sup> Y aquí, justamente en este añadido, percibe Brentano que el *keîsthai*, en tanto *thésis*, eleva una pretensión de constituirse en categoría.

Pero, hay otra pretensión de *keîsthai* y es la de aparecer como una categoría, junto a la del *hacer* y el *padecer*, dentro de la clase de las *kinéseis*. Se apoya en el pasaje de *Met.*, Z, 1029b24-25 en donde, junto a las categorías de cualidad, cantidad, tiempo y lugar, se incluye a la *kínesis*. Siguiendo aquí a Trendelenburg, quien sostenía que *kínesis* está en lugar de las categorías de «acción» y «pasión» (cf. *Metaf.*, III),<sup>21</sup> afirma que «hay incluso un pasaje (*Metaph.* Z, 4, 1029b24) en que para *poiein*, *páskhein*, *keîsthai* y *ékhein* aparece

<sup>19</sup> Es importante tener en cuenta que el término *diáthesis* aparece como un homónimo. Además de significar la posición que ocupan las partes corporales según el lugar (primera especie), y también, según la potencia y la forma (segunda y tercera especie), posee otra significación: la disposición de un sujeto a recibir cierta afección, sea física o moral. Así en *Cat.* 8b35-9a13 se dice que «se llaman “disposiciones” las [cosas] que varían con facilidad y cambian pronto; por ejemplo, la calidez, la frialdad, la enfermedad y la salud, y todas las otras cosas de esta clase; en efecto, el hombre está, en razón de ellas, dispuesto de un cierto modo, pero cambia pronto pasando de cálido a frío, y de estar sano a estar enfermo» (cf. Aristote, *Métaphysique. Livre Delta*, Introd., trad. y comm. par R. BODÉÛS et Annick STEVENS, Paris, Vrin, 2014, pp.179-180).

<sup>20</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., pp. 197-197.

<sup>21</sup> ARISTOTELE, *Metafisica III*, Saggio introduttivo con traduzione e commentario di G. REALE, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 330.

sólo la palabra *kínēsis*,<sup>22</sup> pero que, no obstante, se hace difícil reconocer a *keîsthai* y *ékhein* en el ámbito del movimiento.<sup>23</sup>

Siguiendo esta conjetura, los argumentos de Brentano apuntan a sostener que con el «hacer» (*poieîn*) y el «padecer» (*páskhein*) quedan agotadas el número de categorías correspondientes a la clase de los movimientos u operaciones. Sin embargo, sostiene que puede concebirse la posibilidad de que el número de categorías aumente y esto se debe a que puede representarse la actividad u operación en términos análogos, es decir, como una *quasi*-actividad. Mientras que *poieîn* y *páskhein* expresan un *enérgeia* real, el *keîsthai* y el *ékhein* serían formas de una *quasi*-actividad. De la misma manera que con *ékhein*, no hay necesidad con *keîsthai* de constituir una nueva categoría, sino solo de ubicarla ya en la categoría de relación, ya en la categoría del movimiento. Como se dijo arriba, la primera especie de *diáthesis* explica el contenido real de la situación. De esta manera, cuando se conoce que algo está ubicado en un sitio, se conoce, además del lugar, la relación mutua entre las partes relativas al lugar. Desde el momento en que las partes ocupan un lugar, se da una relación entre ellas y la forma en que se relacionan es un accidente de las partes.

Dice Brentano: «la situación hace que la parte superior esté por encima de la parte inferior; la parte trasera detrás de la parte delantera, etc.»<sup>24</sup> y remite al pasaje conocido de *Met.*1042b19-20, en donde se afirma que hay cosas que se diferencian «por su posición, como el umbral y el dintel (pues éstos se diferencian por estar situados de cierta manera (*tô keîsthai pôs*)». Es la situación, es decir, la posición que tienen las partes (umbral y dintel) en la puerta lo que determina que el umbral esté por debajo del dintel y el dintel por encima del umbral.<sup>25</sup> Ahora, umbral y dintel son partes de un todo, que en este caso es la puerta, y los accidentes de las partes se predicán del todo, ya que, dice Brentano:

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>23</sup> Varios años después, W. D. Ross, en su edición y comentario de la metafísica de Aristóteles, observará que la mención de *kínēsis* entre las categorías es inusual, pero que, no obstante, aparece en *Ética Eudemia*, en donde *kineîsthai* (ser movido) y *kineîn* (mover) ocurren como categorías: «en efecto, el ser, como se ha definido en otros lugares, indica el qué es, la cualidad, la cantidad y el tiempo, y además de estas cosas, se halla tanto en el ser movido como en el mover; y también el bien se halla en relación con cada una de estas categorías...respecto del movimiento, es el enseñar y el aprender» (1217b25-33). Y, en *Tópicos*, *kínēsis* es un sinónimo de *poieîn* y *páskhein*: se afirma claramente que «lo moviente [como el alma] parece significar no la esencia de una cosa, sino un hacer o padecer» (120b26-27). También ocurre en listas de categorías menos formales, como *Met.* 1054a6; 1071a2. Más estrictamente, *kínēsis* ocurre en las categorías de substancia, de cualidad, de cantidad y de lugar (*Fis.* 261a27-36; *Gen. et Corr.* 315a28 sigs.) (cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, Vol. II, A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. ROSS, Oxford at the Clarendon Press. Special edition for Sandpiper Books Ltd., 1997, p.169).

<sup>24</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., pp. 171 y 198.

<sup>25</sup> Giovanni Reale efectúa el siguiente comentario del pasaje de *Met.* 1042b19-20: «El *eidós* del umbral y del dintel está sólo en la *thésis*: si, en efecto, moviéramos la losa de mármol que hace de umbral y la colocáramos en lo alto del dintel, ciertamente se convertiría en dintel; y, por el contrario, si pusiéramos la losa del dintel en el lugar del umbral, ciertamente se convertiría en el umbral» ARISTOTELE, *Metafísica*, op. cit., p. 409.

«si un huevo muestra colores en distintos lugares, yo predico la relación de las partes (en lo referente a sus colores) y digo que el huevo es policromo...El predicado “policromo” pertenece a la categoría de relación tanto como el predicado “ser de distinto color” (aquello que es un color distinto de lo que es de otro color) y la thésis no ha de tener, para el todo, ningún otro ser más substancial que ese ser débil, característico de la relación, en que se hallan unas partes respecto de otras, y que ahora se traslada al todo».<sup>26</sup>

Ahora, en el traslado de las partes al todo, la categoría de situación no logra constituirse como tal, porque el añadido no introduce algo nuevo, no produce ninguna diferencia en cuanto al ser del huevo. Pero tampoco se constituye como categoría dentro de las categorías del movimiento, al lado de las categorías del «hacer» y del «padecer», pues, si bien:

«parece que el todo experimenta a través de sus partes una determinación que resulta semejante a un padecer, y que da pie a fingir una quasi-acción, una suerte de influjo positivo entre las partes y el todo al que dichas partes dan su situación. Tal es la razón por la que el *keîsthai* se postula como algo más que una mera thésis, y aspira a integrarse en la clase de la kínēsis, lo mismo que el *ékhein*».<sup>27</sup>

De la misma manera que para el *ékhein*, en donde la incidencia positiva de las armas sobre el sujeto (que en el armarse el sujeto experimente protección) no es del orden real, sino de la representación, en el *keîsthai*, el influjo positivo de las partes al todo (que en el situarse la relación de las partes determina, por ejemplo, la posición vertical del bastón) no es del orden real, sino del orden de la ficción, del *on hos alethés*.

Sobre el final de la Tesis XII, Brentano termina con un cierto dejo de resignación: «prefiero seguir la división en ocho categorías que aquella otra, en diez, que ofrecen *Categorías y Tópicos*».<sup>28</sup> El resultado parece magro y, por qué no, decepcionante. Brentano en esto no hace más que seguir los lineamientos de su entorno filosófico que daba por hecho, como es el caso de Brandis, que no cabía cuestionar que categorías como *keîsthai* y *ékhein*, inicialmente enumeradas, hubieran sido abandonadas después por Aristóteles; o Trendelenburg, quien supone que estas categorías quedan subsumidas en categorías como *poiēin* y *páskhein* entendidas como lo activo y lo pasivo. Pero, Brentano rechaza la idea de que unas categorías se reduzcan a otras, que sean como sub-categorías, ya que esto significaría una pérdida de sentido.<sup>29</sup> Según su interpretación, *keîsthai*, en tanto *thésis*, no

<sup>26</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., p. 199.

<sup>27</sup> Ídem.

<sup>28</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., p. 207.

<sup>29</sup> Ross, en su comentario al pasaje de *Met.* 1068a8-16, afirma: «En esta lista de categorías *poté*, *keîsthai* y *ékhein* son omitidas. La omisión de las dos últimas es habitual; ocurren sólo en *Cat.* 1b27, 2a2 sig., *Top.* 103b23. Parece probable que Aristóteles ha llegado a considerarlas no como categorías sino como sub-categorías –quizás (como Collingwood me ha sugerido) fusionándolas respectivamente en *diáthesis* y *héxis*, dos de las sub-formas de *poión* (Cat.8b26-9a13)» (ARISTOTLE, *Metaphysics*, Vol. II, op. cit., p. 339).

se subsume en la categoría de relación (*prós ti*) sino que queda absorbida en ella como un ítem dentro de las cosas relativas. Tampoco se incluye dentro de las categorías del movimiento, sino que, en tanto una *quasi*-actividad, finge ser una actividad real en la que el todo padece una determinación de las partes. Si nos preguntamos qué estatuto tiene en Brentano la categoría de «situación», hay que decir que no tiene cabida en «el árbol de las categorías», pues lo impide la deducción categorial que solo da cabida a ocho categorías. Sin embargo, en el despliegue argumentativo, la categoría de situación no desaparece del todo. Se podría usar la imagen del «fantasma» para caracterizar a *keîsthai* (incluido *ékhein*): no existe como categoría del ser o ente, pero está de alguna manera.

### *El análisis de Gillespie*

Varios años después del libro de Brentano, C. M. Gillespie en 1925 escribe un artículo sobre las categorías de Aristóteles que resulta relevante para el análisis de la categoría de «situación». En «The Aristotelian categories» (1925), sugiere que el origen de la lista de diez categorías está conectado con las prácticas del discurso dialéctico, y que esta circunstancia permite llamar la atención sobre una característica del esquema categorial que es la nomenclatura. En efecto, «debe observarse -dice- que seis de las categorías, todas aquellas que normalmente no se expresan mediante verbos, tienen *nombres que implican respuestas a preguntas*»<sup>30, 31</sup>. Es decir, que los nombres asignados a las categorías encierran preguntas del tipo «¿qué es X?», que corresponde a la categoría de substancia; o «¿cómo es X?», que corresponde a la categoría de cualidad.

Pero Gillespie da un paso más en su argumentación al sostener que el esquema categorial se desarrolló en torno a nombres de individuos humanos (como Sócrates, Calias o Corisco). De este modo:

*«las Categorías muestran que la exposición oficial del esquema en el Liceo tomó a seres humanos como tema para la predicación. Es más, un ser humano, “como el objeto conocido más completo y más concreto, sería el más adecuado para desarrollar un esquema exhaustivo de predicación, ya que sólo a él se le podrían atribuir predicados morales y muchos predicados psicológicos».*<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Se refiere a las categorías de cantidad (*póson*), *poión*(cualidad), *poû*(espacio), *póte*(tiempo), *prós ti*(relación) y *ti esti*(esencia).

<sup>31</sup> GUILLESPIE, C. M., «The Aristotelian Categories», *The Classical Quarterly*, 19, 2 (1925), p. 83.

<sup>32</sup> GUILLESPIE, C. M., «The Aristotelian Categories», op. cit., p. 81.

Siguiendo esta conjetura, concluirá que la lista completa de las *Categorías* proporciona una clasificación exhaustiva de los múltiples aspectos de un ser humano «como un ser concreto, una inquietud en marcha (a going concern) en un entorno cambiante».<sup>33</sup>

Es posible que en esta lectura antropológica acerca del origen de las categorías, Gillespie tenga en mente el magnífico comentario que Theodor Gomperz hizo años antes sobre el origen de las categorías aristotélicas en su obra *Los pensadores griegos*.<sup>34</sup> En efecto, al preguntarse este autor cómo el Estagirita llegó a elaborar las diez categorías, responde esto:

*«Aristóteles se representa a un hombre en el Liceo o en la vecindad, y enumera las cuestiones que pueden plantearse a su respecto y a las que es posible responder. Todos los predicados, que cabe atribuir a este sujeto, caen bajo una u otra de estas diez clases... Esta enumeración deberá de comprender el máximo de predicados susceptibles de asignarse a un objeto o a un ser cualquiera».*<sup>35</sup>

Y es precisamente en esta cuestión, la de haber tomado al ser humano como tema, en donde para Gillespie surgen anomalías y perturbaciones dentro del esquema categorial respecto de la categoría de *keîsthai* (incluida la de *ékhein*). La dificultad reside en que el sentido filosófico de las categorías aristotélicas expuesto en *Categorías* es el de representar los aspectos más generales de los entes. Y esto exige que las categorías que, en principio, están dedicadas a exponer sistemática y exhaustivamente a un individuo humano, tienen que poder generalizarse a todos los objetos. Como dice Gillespie:

*«todas las otras categorías pueden aplicarse de manera bastante inteligible a otros objetos distintos de los hombres, y hasta aquí libres de ser usadas como aspectos universales del ser. Pero estas dos categorías, en relación a los ejemplos dados en la ilustración, incluyen sólo estados peculiares de los hombres: keîsthai, en sus ejemplos, es simplemente “postura” (más bien como skhema en los tratados médicos), de pie, sentado, reclinado...».*<sup>36</sup>

En este sentido, también señala que esta categoría es un predicado altamente especializado: «es aplicable sólo a cuerpos animales complejos con extremidades móviles controladas por

<sup>33</sup> Ídem.

<sup>34</sup> GOMPERZ, T., *Los pensadores griegos*, Tomo III, trad. del alemán J. R. BUMANTEL y trad. de las notas griegas Eduardo PRIETO, Buenos Aires, Ed. Guaranía, 1952

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 50. Es sugestivo que en la enumeración que hace Gomperz a continuación, se refiera solo a ocho categorías, omitiendo el «lugar» (o el dónde) y la «situación» o «posición», siguiendo la interpretación dominante de los aristotelistas germanos del siglo XIX. En cuanto al número de las categorías, observa: «No puede ser por azar que este número total de categorías no aparezca más que en dos pasajes de los escritos del filósofo, y que las dos categorías al par las más específicas y las menos importantes, las relativas al “tener” o posesión y a la “posición” o situación, no se mencionen en ninguna otra parte. Y en efecto, ¿qué sentido tendría hablar de lo que posee una piedra o un trozo de hierro, de la situación de una bola o de un dado?». *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>36</sup> GOMPERZ, T., *Los pensadores griegos*, op. cit., p. 84.

esfuerzo voluntario».<sup>37</sup> En otras palabras, *keîsthai* es una categoría «demasiado» humana, pues solo parece ser aplicable a los seres humanos (y lo mismo sucede con *ékhein*).<sup>38</sup>

No obstante, el autor reconoce que *keîsthai* puede generalizarse a cualquier objeto material en el espacio, y pone como ejemplo el caso de una copa que está boca arriba o de costado o boca abajo, aunque observa que no tiene evidencia de que estas determinaciones (las posturas corporales de la copa) hayan sido incluidas por Aristóteles en la categoría. Con el ejemplo de la copa, remite al pasaje de *Met.* 1042b19-20, que ya hemos visto en Brentano, en donde se afirma que hay cosas que se diferencian por su posición (*thése*), como el umbral o el dintel, por estar situados (*to keîsthai*)<sup>39</sup> «de cierta manera». En efecto, es la posición (*thésis*) de la piedra o mármol, con respecto al marco de la puerta, la que hace que la pieza de piedra sea umbral o dintel. Gillespie conjetura que Aristóteles está aquí pensando en la categoría de *keîsthai*, y que incluye la idea de posición, pero relativiza la generalización de *keîsthai*, pues «en última instancia estas distinciones [se refiere a las distinciones del pasaje citado de *Metafísica*] pueden resolverse en relaciones espaciales y, en cualquier caso, no conllevan las implicaciones que tienen para la vida humana estar de pie, sentado y reclinado».<sup>40</sup> No parece que Gillespie siga la interpretación de Brentano cuando decía que «Aristóteles tiene razón al enumerar a la *thésis* entre las especies de relación».<sup>41</sup> Quizás un indicio sea que, habiendo afirmado que el término correlativo de *keîsthai* es *thésis*, y que la idea de posición está incluida en la categoría de situación, no considere en su artículo el pasaje de las *Categorías* 6b11-14 en el que, precisamente, se trata de la conexión de *keîsthai* con *thésis* y que le sirve a Brentano para sostener que las acciones corporales se resuelven en posturas corporales, que finalmente se incluyen dentro de los ítems de las cosas relativas. Pero sí es muy significativa su afirmación de que las cuestiones posturales «no conllevan las implicaciones que tienen para la vida humana estar de pie, sentado y reclinado». Aquí es donde creo que Gillespie es hijo de su tiempo. Si bien el clima filosófico de su momento en Inglaterra no era existencialista, debía conocer las expresiones de la «filosofía de la vida» y de la «filosofía de la existencia» que se

---

<sup>37</sup> Ídem.

<sup>38</sup> Es interesante observar, en un texto actual de *Metafísica* tomista, la coincidencia de parecer con la de Gillespie, respecto de la categoría *ékhein*. Como se sabe, esta categoría, fue traducida al latín por «habitus» o sea «posesión». Esta es, según el manual de *Metafísica*, «el accidente que resulta en la sustancia por tener o poseer algo contiguo o inmediato (estar calzado o vestido, usar una pluma, llevar un reloj, un arma). En sentido estricto, sólo el hombre es capaz de poseer, de donde resulta que los «habitus» son propiamente accidentes humanos» (ALVIRA, T., CLAVELL, L. Y MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 68).

<sup>39</sup> Enrico Berti traduce «por el hecho de yacer», expresión en la que resuena más el empleo fáctico de la lengua que el empleo científico-terminológico.

<sup>40</sup> GOMPERZ, T., *Los pensadores griegos*, op. cit., p. 82.

<sup>41</sup> BRENTANO, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, op. cit., p. 198.

desarrollaban en Alemania. Gillespie expresa una sensibilidad de época cuando considera el tema de las implicaciones que las acciones posturales tienen para la vida del ser humano: no es lo mismo para el ser humano estar acostado que sentado, erguido o tumbado. Pero la categoría de situación o posición no tiene mucho para decir al respecto. Aun cuando la categoría, además de al ser humano, se aplique a otros objetos, esto no minimiza el hecho de que las ideas que representa, es decir «el modo de estar en el lugar»,<sup>42</sup> tienen escasa importancia para un examen general de las modificaciones de las cosas, quedando relegada a un segundo plano. A diferencia de Brentano, Gillespie reconoce en *keisthai* su condición de categoría, cuyo contenido es «el modo de estar en un lugar», pero, además de señalar que no hay evidencia real del uso de esta expresión *como categoría*, la categoría de situación aparece no relevante para la vida humana, en tanto no da cuenta de las implicaciones que para ella tiene «el modo de estar en un lugar».

Si bien el análisis de Gomperz y de Gillespie se circunscribe a la concepción aristotélica de las categorías, no deja de sorprender cierta afinidad, seguramente no intencional, de ideas entre la interpretación que hacen de la categoría de situación, con el pensamiento de Jaspers quien, unos pocos años antes, había adoptado el término «Situation» como clave para dar cuenta de la vida o existencia humana. En efecto, esta categoría se circunscribirá para describir ciertos aspectos de la vida humana referidos al «modo de estar en un lugar». Aun asumiendo la dificultad señalada por Gillespie sobre los límites de esta categoría de la Metafísica clásica, no es, de hecho, abandonada, sino resignificada, es decir convertida en metáfora de la vida humana.

### III. El concepto de situación entre la filosofía de la vida y la filosofía de la existencia

El concepto cotidiano de situación se resignifica, como se dijo, dentro de esa corriente de la filosofía alemana que en los años treinta del siglo pasado, se dio en llamar «filosofía de la existencia». Un testigo de esa corriente, Otto Bollnow, lo dice de la siguiente manera:

*«ya en el concepto del “pensador existente” [se refiere al concepto kierkegaardiano de “pensador subjetivo” que se opone al de pensador “abstracto” de inspiración hegeliana] estaba contenido un rasgo más, que después en las anteriores consideraciones, se había perdido de nuevo, a saber: que este pensador, en su pensar, está colocado siempre, por virtud de su simple existir, en una determinada situación con sus circunstancias completamente determinadas».*<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Así se expresa el contenido de la categoría de «posición» (situs) en el manual de Metafísica tomista, mencionado antes. ALVIRA, T., CLAVELL, L. Y MELENDO, T., *Metafísica*, op. cit., p. 84.

<sup>43</sup> BOLLNOW, O. F., *Filosofía de la existencia*, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1954, p. 77.

Este comentario coincide con el efectuado por Ferrater Mora en su *Diccionario* cuando dice que Kierkegaard había elaborado una «filosofía situacionista»<sup>44</sup> sin dar más detalles al respecto.

El contexto en que se pone en juego el concepto de situación es, sin duda, el de la «filosofía de la existencia», pero Bollnow incluye también a esa otra corriente que es la de la «filosofía de la vida». En efecto, es muy interesante la aseveración de que «la mejor manera de entender este movimiento [el de la filosofía de la existencia] es considerarlo como la radicalización del planteamiento original de la «filosofía de la vida», representada a finales del siglo XIX y comienzos del XX por Nietzsche y Dilthey.<sup>45</sup> Esta filosofía reacciona contra toda especulación sistemática abstracta que se aleja de la vida humana y procura concebirla desde sí misma; la vida humana se destaca como «el último punto de referencia en que arraiga todo el conocimiento filosófico y, en general, toda realización humana».<sup>46</sup> Sin embargo, una dificultad de la «filosofía de la vida» es la vaguedad o ambigüedad del concepto de «la vida» que aparece tratada con significaciones múltiples y distintas, lo que entorpece la búsqueda de un núcleo central de la vida al cual debe referirse todo el resto. Para Bollnow, esta dificultad semántica (podríamos hablar de la vida como un concepto homónimo en términos aristotélicos) tuvo la consecuencia de promover una actitud de relativización general, que explica, a su vez, el compromiso que adquiere la «filosofía de la vida» con eso que los alemanes designan como «conciencia histórica» o más difusamente como «historicismo». En *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer caracteriza a la conciencia histórica de esta manera: «entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones».<sup>47</sup> Un síntoma de esta conciencia es la introducción en la filosofía de las ideas de la «concepción del mundo» (*Weltanschauung*) y del «conflicto de las concepciones del mundo». Sin duda, para Bollnow este relativismo histórico es un obstáculo para alcanzar un fundamento firme y fijo, lo que no es el caso de Gadamer. Frente a este relativismo, la vida como fundamento no es un punto de apoyo firme, pues se presenta más bien como una *esfinge* que cambia constantemente en el flujo de la historia y junto con ella también las concepciones y valoraciones.

<sup>44</sup> FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Tomo IV, Barcelona, Ariel Filosofía, 2012, p. 3313

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>46</sup> *Ídem*.

<sup>47</sup> GADAMER, H. G., *El problema de la conciencia histórica*, trad. A. D. MORATALLA, Madrid, Tecnos, 1993, p. 41.

La aparición de la «filosofía de la existencia», en la interpretación de Bollnow, viene a procurar una base firme frente a la disolución y disgregación relativista de principios del siglo XX. No se ahorra el autor de hacer un diagnóstico de la situación espiritual de Alemania después de la Primera Guerra Mundial:

*«En un tiempo en que todos los órdenes establecidos amenazaban disolverse y todos los valores que regían como inmutables aparecían como dudosos; en un tiempo, por tanto, en que el relativismo ya no era un asunto privativo del pensamiento solitario, sino que comenzaba a destruir los órdenes objetivos de la vida, tenía necesariamente que despertarse el anhelo de una base última, incondicionada, que no pudiese ser atacada por la disolución general. Cuando ya el hombre se había desengañado de todas las creencias objetivas y todo se le había hecho dudoso... no quedaba más que el retorno a la propia interioridad para conquistar en una última profundidad, previa a todas las afirmaciones concretas, aquella base firme que ya no se podía encontrar en un orden objetivo del mundo. Este último y más íntimo núcleo del hombre es lo que se designa con el concepto de “existencia” tomado a Kierkegaard».*<sup>48</sup>

¿Cómo compatibilizar la idea de la finitud de la existencia humana con «el anhelo de una base última incondicionada»? Inadvertidamente, uno puede entender aquí que el autor sugiere ir hacia una reformulación de la pretensión tradicional de la filosofía que es la de encontrar fundamentos últimos. Pero, Bollnow no ofrece más detalles al respecto.

No interesa aquí evaluar esta interpretación de la «filosofía de la existencia» que hace el autor, quien presenta a esta corriente como una reacción contra la relativización histórica de la época y que busca conquistar una base incondicionada no en el orden objetivo del mundo (¿en una ontología?) sino en un orden interior, subjetivo o antropológico. Hay que decir que el autor simplifica un poco su diagnóstico de la cultura alemana de las primeras décadas del siglo XX, y que no aclara cuál es el alcance de eso que llama «base firme e incondicional» como representativa de la «filosofía de la existencia», lo cual puede evocar la imagen cartesiana de la búsqueda de «un punto de apoyo». No obstante ello, y esto es justamente lo que nos interesa, en su diagnóstico pone en juego todo el dispositivo conceptual que hace de contexto explicativo al concepto

<sup>48</sup> BOLLNOW, O. F., *Filosofía de la existencia*, op. cit., p. 13. Tal diagnóstico coincide en general con el expuesto por Berti y Volpi en *Storia de la Filosofía B*: «El clima de crisis que se difunde en Alemania después de la primera guerra mundial –con la falla del optimismo positivista y de la ideología del progreso, y con el correspondiente arraigo de un relativismo cultural de tonos oscuros, creciendo a la sombra de la filosofía de la vida (Simmel, Bergson, Dilthey) y de la crítica de la civilización occidental (*in primis* Spengler)– preparó el terreno al nacimiento de la “filosofía de la existencia” (*Existenzphilosophie*). La falla de la síntesis dialéctica, la insistencia sobre la imposibilidad, la insistencia en la imposibilidad de componer la realidad en forma racional y sobre la inaccesibilidad para el hombre del punto de vista absoluto y de la totalidad, motivaron una serie de reflexiones filosóficas en cuyo centro fue puesto el problema de la finitud de la de la existencia humana y de su sentido» (Berti, E. y Volpi, F., *Storia della Filosofia dall’antichità a oggi A y B*, Bari, Editori Laterza, 2014, p. 233.

filosófico de situación. Tenemos así que este concepto hace serie con los de *vida*, de *existencia*, de *historia* e *historicidad*, de *relativismo* y, también, de *antropología filosófica*. En opinión de Heidegger, el nombre de «antropología filosófica» designa algo más que una disciplina, designa también:

*«una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente. Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general».*<sup>49</sup>

En el capítulo VII del texto de Bollnow, se exponen, en general, algunas características que el término «situación» adquiere en su significación filosófica a propósito del concepto ya mencionado de «pensador existente». En este contexto, el concepto de situación:

- 1) Se especifica para dar cuenta de la vida y la existencia humana. Así se afirma que: «este pensador, en su pensar, está colocado siempre [nosotros podríamos decir que está “siempre situado”], por virtud de su simple existir, en una determinada situación con sus circunstancias completamente determinadas».<sup>50</sup>
- 2) La acuñación del concepto de situación por parte de la «filosofía de la existencia», permite hablar de un concepto *existencial* de filosofía, según el cual la situación no designa solo un fondo general de la vida y de la existencia, sino también una constelación que demanda una respuesta. En este sentido, la situación incluye relaciones vitales que se articulan, según estimulen o dificulten. Bollnow señala aquí algo interesante: «mientras que en la “filosofía de la vida” las relaciones de estímulo y obstáculo son acentuadas por igual, e, incluso, la de estímulo tiene una cierta primacía, la “filosofía de la existencia” acentúa especialmente el aspecto obstaculizador».<sup>51</sup> Este aspecto semántico de la situación, se expresa plenamente con la idea de la finitud humana.
- 3) La situación no se limita a ser una circunstancia en la cual el ser humano se encuentra o se puede encontrar ocasionalmente, sino que «la existencia humana es un estar en una situación y que el hombre no puede sustraerse nunca a estar prisionero en una situación».<sup>52</sup> Incluye no solo la realidad exterior o lo circundante

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Elsa C. FROST, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 175.

<sup>50</sup> BOLLNOW, O. F., *Filosofía de la existencia*, op. cit., p. 77.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 79.

(las cosas y los otros), sino también la realidad interior, es decir los estados afectivos del encontrarse el ser humano, de los cuales no puede librarse. También incluye el cambio constante, pero este rasgo no suprime el carácter de limitación de la situación. La situación aparece como inevitable, como un componente estructural de la existencia humana, que siempre es «en situación».

- 4) En la «filosofía de la existencia», a diferencia de lo que ocurre en la «filosofía de la vida», se destaca el aspecto de resistencia de la situación como algo que se tiene que sufrir. Se acentúa el carácter de límite de la existencia humana como expresión de finitud. Se introduce el concepto de «situación-límite» (*Grenzsituation*). Dice Bollnow: «Que la existencia humana siempre tiene ciertos límites no es cosa nueva y siempre se ha visto así. Lo nuevo, en cambio, es la manera en que aquí el límite está puesto como constitutivo en la esencia íntima del hombre mismo. El límite no es algo que se le ponga de algún modo al hombre desde fuera y le limite desde fuera, sino que el límite es algo que le define en su más íntimo ser».<sup>53</sup>

### **III. 1: Dos referencias al concepto de situación en Karl Jaspers**

#### **III. 1.1: En *Psicología de las concepciones del mundo* (1919)**

Como se aclara en el breve prólogo de la primera edición, el propósito de este texto es el de comprender «qué posiciones últimas adopta el alma, qué fuerzas la mueven». En el prólogo a la cuarta edición Jaspers observa algo interesante en relación con el lugar de la psicología dentro de la Filosofía: «Apoyado en la frase de Aristóteles: “el alma es, en cierto modo, todo” comencé con la mejor voluntad a encuadrar bajo el nombre de Psicología todo lo que se puede saber, pues no hay nada que en este sentido amplio, no tenga un lado psicológico»<sup>54, 55</sup>. El estudio del todo corresponde a la Filosofía, que parece identificarse con una *Weltanschauung*, es decir con ideas sobre lo último y total en el

<sup>53</sup> BOLLNOW, O. F., *Filosofía de la existencia*, op. cit., p. 81.

<sup>54</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, trad. Mariano MARÍN CASERO, Madrid, Gredos, 1967, p. 11.

<sup>55</sup> Es muy esclarecedora esta referencia al tratado aristotélico del *De Anima* (431b21) para justificar la inevitabilidad de la perspectiva psicológica dentro de la filosofía. Lo que Aristóteles afirma en el pasaje del *De Anima* 431b21 es que el conocimiento, tanto intelectual como sensible, acontece en el alma. Al conocer, el alma se «mimetiza» con las cosas bajo la forma de afecciones y de imágenes provenientes de las cosas. Pero Jaspers va más allá de esta inspiración aristotélica, al asumir, creo, la inspiración de Dilthey, quien, en relación con el objeto de la filosofía, afirma: «he aquí el *enigma de la vida*, que constituye el único, oscuro y espantable objeto de la filosofía. No el enigma del mundo que no constituye más que una mitad objetiva de ese oscuro ovillo de problemas, sino, más bien, el rostro de esa vida misma, con sus ojos que miran anhelosamente al mundo o lo contemplan serena o ensoñadamente, con su boca sonriente o que se contrae en una mueca de dolor: la esfinge de cuerpo animal y rostro humano» (cf. DILTHEY, W., *Obras VIII – Teoría de la concepción del mundo*, trad., pról. y notas de Eugenio ÍMAZ, México, F.C.E., 2015, p. 94).

hombre, tanto subjetivamente (vivencia, fuerza y reflexión), como objetivamente (conformación externa del mundo).

En este texto, Jasper utiliza casi exclusivamente la expresión latinizada «die Situation» para referirse al concepto de situación, tanto en el sentido habitual del término, como en el filosófico-existencial. Muy pocas veces emplea el término «die Lage», que es una expresión más habitual en la lengua alemana para designar a la situación.<sup>56</sup> Recién en el punto 2 («Las situaciones límites») del capítulo 3 de la *Psicología*, que lleva el título de «Vida del espíritu», el término es tematizado filosóficamente dentro de un contexto en el que se investigan los diversos «tipos de espíritus» que son las fuerzas que anidan en la vida del alma y cuyas manifestaciones serán las *actitudes* y las *imágenes del mundo*. Jaspers destaca la valoración como expresión de las fuerzas del alma: «En las valoraciones, que son las fuerzas de la vida, está dado algo último. Por qué todo hombre debe valorar, es algo que no puede fundamentarse en modo alguno, por ejemplo, de una forma objetiva. El hombre lo hace mientras vive; puede explicarse sus valoraciones, formularlas, objetivarlas, pero antes tienen que estar ahí y ser experimentadas».<sup>57</sup> Como existe una diversidad infinita de valores, no todos pueden ser realizados simultáneamente, de manera que al elegirse unos valores sobre otros, entran en colisión y dan lugar a jerarquías de valores diferentes. «En cada elección, en cada vida –dice Jaspers– se establece de hecho una jerarquía».<sup>58</sup>

Jaspers introduce el concepto de «situación» y, más en particular, el de «situaciones límites» en el contexto de la experiencia que la vida humana tiene en las *colisiones* de valores. En efecto, la colisión de valores lleva al ser humano tanto a destruir valores, como, al mismo tiempo, a afirmar otros. Y todo este proceso de destrucción y de creación del mundo se experimenta en múltiples y concretas situaciones individuales. Ahora bien, tales situaciones no son necesarias, sino que pueden ser de otro modo, es decir contingentes. Junto a estas, hay otras situaciones más decisivas y esenciales que están por encima de todas las situaciones individuales, y que se vinculan inevitablemente con la existencia humana comprendida como «existencia finita» (*endlichen Dasein*) que serán llamadas por Jaspers «situaciones límites» (*Grenzsituationen*).

---

<sup>56</sup> No parece haber diferencia conceptual alguna entre los términos *Situation* y *Lage*. Así Heidegger, por ejemplo, aclara en *Ser y Tiempo* el sentido del término *Situation* poniendo entre paréntesis las expresiones *Lage* (establecimiento, posición) e «in der Lage sein» (estar en posición) (cf. Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. J. E. RIVERA, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1977, parág. 60, p. 299, p. 317).

<sup>57</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., p. 291.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 293.

Ahora bien, antes de describir qué son las situaciones límites, Jaspers explicita la noción de situación como tal o «situación general» (*die Gesamtsituation*). Con ese propósito, señala las condiciones en que el ser humano vive: «el hombre vive esencialmente en la forma de la división sujeto-objeto, y en esta nunca en un estado de reposo, sino siempre en un tender hacia cualesquiera metas, fines, valores bienes».<sup>59</sup> Bajo estas condiciones, que describen el espacio de juego de la vida humana, los seres humanos se enfrentan a experiencias de resistencia y de destrucción de valores que conllevan sufrimiento. De allí la caracterización más explícita de la situación que aparece en la *Psicología*: «La situación externa, que es tan cambiante y que tan irregularmente afecta a los diferentes hombres, es para todos de doble filo, fomenta e inhibe, es inevitablemente limitadora, destructora, de poca confianza, insegura».<sup>60</sup> La situación se concibe aquí como la relación del hombre con el mundo, en cuanto limita, condiciona, pero al mismo tiempo funda y determina las posibilidades humanas como tales. Jaspers añade que «nosotros mismos y el mundo estamos antinómicamente separados. Esto se pone de manifiesto en la miseria inevitable y en lo esencial inalterable de la situación objetiva del mundo...».<sup>61</sup>

Es así que la situación general pone de relieve la «estructura antinómica» de la existencia y del mundo, es decir, las oposiciones y contradicciones que se dan, por ejemplo, entre la muerte y la vida, entre el azar y la necesidad. En este sentido, Jaspers afirma que:

*«El hombre actual —que piensa, siente y obra— está, en cierto modo, entre dos mundos: delante de él, el reino de lo objetivo; detrás de él, las fuerzas y disposición natural del sujeto. Su situación está determinada desde ambos lados, delante de él el objeto; detrás de él el sujeto; ambos infinitos, ambos inagotables e impenetrables. Por ambos lados se dan antinomias decisivas».*<sup>62</sup>

Sin duda, el tema de las antinomias, núcleo conceptual central en la concepción que de la situación tiene Jaspers, procede de la filosofía de Kierkegaard, quien la coloca, comprendida como paradoja, en el centro de la fe religiosa.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., p. 302.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>61</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., pp. 303-304.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>63</sup> Jaspers reproduce el siguiente pasaje de Kierkegaard: «En la situación universalmente antinómica sólo una cosa es cierta: la existencia, la existencia momentánea del hombre. Esta conciencia de la existencia se despierta para el hombre precisamente por la conciencia de la situación antinómica. En contraposición al pensar objetivo de problemas, resolución de contradicciones, cual es, sobre todo, el conocimiento matemático —por ello todo conocimiento matemático es, según Kierkegaard, tan indiferente para el existente—, se desarrolla una vivencia de la seriedad de la existencia; una conciencia de cómo todo depende del comportarse, de la vida, del decidirse del existente. Es la pasión del existente en contraposición a la dialéctica del pensador no existente, no viviente; del que piensa en su mesa de trabajo lo que nunca ha hecho y nunca ha vivido» (JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., pp. 321-322).

Asimismo, por esta vía de las contradicciones, se llega a la concepción de las denominadas «situaciones límites» que es, sin duda, la concepción sobre la situación que más ha calado hondo en la cultura filosófica el siglo XX. A diferencia de las situaciones externas:

*«estas situaciones que las sentimos, experimentamos y pensamos siempre en los límites de nuestra existencia, las llamamos por ello “situaciones límites”. Es común a ellas que –siempre en el mundo disociado sujeto-objeto, en el mundo objetivo– no exista nada fijo, nada absoluto indudable, ningún apoyo que mantenga firme toda experiencia y todo pensamiento. Todo fluye, está en el movimiento sin descanso del llegar a ser problema, todo es relativo, finito, escindido en oposiciones, nunca el todo, lo absoluto, lo esencial».*<sup>64</sup>

Ahora, es interesante observar que, en el texto de la *Psicología*, se trata primero al «sufrimiento» (das Leiden) como lo común a todas las situaciones límite desde el punto de vista subjetivo:

*«Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento. Pero tienen también en común que despliegan fuerzas que van acompañadas del placer de la existencia, del sentido, del crecer. El sufrir no es una situación límite entre otras, sino que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen a sufrimiento. El placer y el sufrimiento están encadenados inevitablemente uno a otro. Ambos son algo último, avasallador, insuperable, esencial a nuestra situación».*<sup>65</sup>

Aquí vuelve a aparecer la estructura antinómica de la existencia; por el lado del sufrimiento, se aprehende la cara negativa del valor, y por el lado del placer o alegría, la cara positiva. Así, «para la reflexión, lo antinómico, y con ello el sufrimiento, sigue siendo algo último, para la vida no. Pero ninguna reflexión contemplativa –que puede mostrar tan bien la miseria de la existencia– puede llevar tanto a lo positivo del valor, como, solamente por llamada, a la vida».<sup>66</sup> Jaspers observa que si se absolutiza esta contraposición entre sufrimiento y placer, se tiene como reacción subjetiva el «pesimismo» y el «optimismo» como oposiciones que se condicionan mutuamente. El análisis del sufrimiento culmina con esta declaración: «El sufrimiento, en cuanto situación, obtiene para los hombres un nuevo carácter, cuando es *comprendido* como algo *último*, como *límite*, como algo *inevitable*. El sufrimiento no es ya nada individual, sino que pertenece a la totalidad».<sup>67</sup> Frente a esto, el hombre reacciona, o bien resignadamente, o huyendo del mundo, o heroicamente o en forma metafísico-religiosa. Una vez tratado, como dice Jaspers, «lo

<sup>64</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., p. 302.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>66</sup> *Ídem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 329.

universal de las situaciones límites», viene el análisis de las situaciones límites individuales: «En cada caso: *Lucha, muerte, azar, culpa* hay como fundamento una antinomia. La lucha y la ayuda mutua, la vida y la muerte, el azar y el sentido, la culpa y la conciencia de la purificación van unidos uno a otro, el uno no existe sin el otro».<sup>68</sup> Después de estas referencias contenidas en la *Psicología de las concepciones del mundo*, pasamos al análisis del concepto de situación en el otro texto de Jaspers: *Filosofía II*.

### *En Filosofía II*<sup>69</sup>

#### *Situación y existencia empírica*

En el Capítulo séptimo de la Tercera sección (segundo tomo de la edición castellana) con el título de «Situaciones límite», Jaspers inicia el tratamiento del concepto de situación (*Situation*) apelando a una imagen en la que resuena la concepción aristotélica de la situación como categoría del ente: «Una representación plástica -dice- nos hace ver la situación como posición de las cosas (*Lage der Dinge*), unas en relación a las otras, en una disposición topográfico-espacial».<sup>70</sup> La terminología aquí empleada se vincula, sin duda, con el significado tradicional de situación como categoría del ente: «posición», «disposición u ordenación espacial» y «relación» entre las partes. Se podría hablar de un significado «topográfico» de situación que el autor extrae de la tradición ontológica clásica, y que le sirve de trasfondo conceptual para imprimirle un significado «existencialista». Gabriel Marcel, con quien Jaspers comparte algunas posiciones, emplea una imagen concordante con la de «topográfico» al caracterizar a la filosofía de Jaspers como «una orografía de la vida interior».

Así, sobre:

*«esta representación espacial en perspectiva -afirma Jaspers-, se desarrolla la idea de situación en el sentido de una realidad para un sujeto interesado en ella como ser empírico (Dasein), para el cual significa limitación o margen de acción. En ella cobran valor otros sujetos y sus intereses, relaciones sociológicas de poder, ocasiones y combinaciones momentáneas. La situación no es sólo una realidad natural sino más bien una realidad referida a un sentido, que ni es física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia empírica (Dasein) significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento».*<sup>71</sup>

<sup>68</sup> JASPERS, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, op. cit., p. 336.

<sup>69</sup> La edición alemana, que lleva el título de *Philosophie*, se publicó en tres volúmenes en una primera edición (1932); en una segunda edición, se publicó en un solo tomo (1948). La edición castellana se publicó, con la traducción de Fernando Vela, en dos tomos: *Filosofía I* (1958) y *Filosofía II* (1958), en Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, Revista de Occidente.

<sup>70</sup> JASPERS, K., *Filosofía II*, trad. Fernando VELA, Madrid, Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958, p. 65.

<sup>71</sup> Ídem.

La topografía de la situación se complejiza y densifica al incluir el interés de los sujetos. En la concepción clásica, lo decisivo es el modo en que un sujeto está en el orden espacial, pues le cabe estar en una determinada posición. Pero no hay indicio acerca de un interés del sujeto puesto allí en juego. Esto solo es representable para sujetos humanos que se proponen objetivos. Es cierto que los cuerpos pesados tienen como «lugar natural» el centro de la tierra y que, por esta razón, caen; en este sentido se podría hablar de un interés de los cuerpos pesados cuando caen, pero esto es posible hablando «metafóricamente». En esta topografía suplementada, las posiciones ya no son «corporales» o «anímicas» (esquema caro a la concepción aristotélica hylemorfista), sino «existenciales», es decir, indican la «dimensión existencial» de la vida humana.<sup>72</sup> Gillespie, justamente, señalaba que en los ejemplos que ilustran la categoría de situación, nada se dice de la significación humana que tendría el estar acostado. Pero, en la perspectiva existencialista de Jaspers, la situación adquiere una significación del todo diferente: deja de ser una propiedad del ente en general y pasa a representar una categoría o concepto específico del ser humano comprendido como existencia empírica, según la cual el ser humano se encuentra circunscripto y limitado por la realidad espacial y temporal del mundo y sometido a sus leyes y normas inquebrantables.

Jaspers expresa tal cosa al decir que la existencia empírica es un «ser en situación». Para entender la argumentación de Jaspers, es necesario aclarar que bajo el nombre de «existencia» él emplea dos términos: el de *Dasein* y el de *Existenz*. Presas observa que Jaspers usa indistintamente ambos términos, pero que a partir de *Ser y Tiempo* de Heidegger, «reserva la palabra *Dasein* para referirse a la existencia concreta, empíricamente perceptible (y no sólo del hombre), mientras que *Existenz* define lo que puede y debe ser el hombre al manifestarse en su vivir concreto e histórico, vale decir, en su *Dasein*».<sup>73</sup> El ser humano comienza como un ser situado en el *Dasein*, es decir, existencia empírica, como traduce Fernando Vela; el ser humano es *Dasein*, pero no se agota allí, ya que la existencia no se agota en el ser, sino que se prolonga en el poder ser o en el deber ser. Como lo expresa Pedro Fontán:

---

<sup>72</sup> «La dimensión existencial, en efecto –aclara Presas–, constituye, por así decirlo, el *entre* que intenta salvar el abismo con que otras filosofías separaban la materia del espíritu, la extensión del pensamiento... y se echan las bases para interpretar experiencias, que, como la de la enfermedad, se insertan precisamente *entre* cuerpo y alma, como la flecha hiere al centauro Quirón en la intersección de su figura humana con la parte animal» (PRESAS, M., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, op. cit., p. 18).

<sup>73</sup> PRESAS, M., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, op. cit., p. 123.

*«la existencia más que ser es posibilidad de ser. Así, mi Dasein no es mi existencia, pero el hombre en el Dasein es existencia posible. El Dasein es o no es; la existencia, dado que es posible, avanza hacia el ser o bien hacia la nada. Yo me encuentro necesariamente circunscripto en la realidad objetiva del Dasein, pero desde esta realidad espacio-temporal levanto libremente un proyecto para realizarme en el futuro, eligiendo autónomamente mi existencia (Existenz)».*<sup>74</sup>

Aunque es sabida la prevención de Jaspers frente a la ontología por lo que esta tiene de objetivante en relación con el ser, lo cierto es que, en el ser humano conviven dos ontologías: una, la del *Dasein* (ser) y, otra, la del *Existenz* (posibilidad del ser).

Esta duplicidad ontológica se refleja, sin duda, en el análisis de la situación. Desde la perspectiva del *Dasein*, las situaciones humanas son objeto de estudio y se presentan «como situaciones *generales, típicas* o como situaciones *únicas, determinadas históricamente*».<sup>75</sup> En estas condiciones, como ser empírico, el ser humano está situado o posicionado, tal como lo está también cualquier cosa del mundo. Es decir, «el ser humano es un ser en situación». Jaspers lo expresa de esta manera: «porque el *Dasein* es un ser en situación (*Sein in Situationen*), yo no puedo nunca salir de una situación sin *entrar inmediatamente en otra*. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación».<sup>76</sup> Independientemente de que hay situaciones que uno puede crear o producir, que cambian, que se modifican, situaciones en las que uno entra y puede salir, lo cierto para Jaspers es que uno «está siempre en una situación», con lo cual «existir empíricamente» y «estar siempre en una situación» se identifican.

#### *Situaciones límites y «existencia»*

Después de caracterizar a la situación desde la perspectiva de la existencia empírica, dice Jaspers:

*«Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites. Estas situaciones no cambian salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son opacas a la mirada: en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas partiendo de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma».*<sup>77</sup>

<sup>74</sup> FONTÁN, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Ed. Cincel, 1985, p. 103.

<sup>75</sup> JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 65.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 66-67.

En tanto somos existencia empírica, no podemos más que eludir las situaciones límites, para lo cual buscamos conservar la vida dilatándola, y entonces, ella o bien no es afectada por las situaciones límite o bien no las esclarece, y entonces: «se abate para no ser más que oscura cavilación en la impotencia y el desamparo».<sup>78</sup> En cambio:

«llegando a ser la posible existencia (möglichen Existenz) que hay en nosotros; llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos. Estas sólo son cognoscibles externamente para el saber; como realidades sólo pueden ser sentidas por la existencia (Existenz). Experimentar las situaciones límites y existir (Existieren) son una misma cosa».<sup>79</sup>

Pero, «existir», aquí, no es existir empíricamente, sino existir como posibilidad, como *Existenz*, es poder elegir, es decir, *trascender*. Queda entonces, hasta aquí, que las *situaciones límites* pertenecen a la existencia posible y las *situaciones* a la conciencia del ser empírico que permanece inmanente, es decir, que no trasciende.

En este lugar, Jaspers, en forma muy apretada y con un tono dramático, alude a la significación y función que tienen las situaciones límites, que es la de señalar a la trascendencia, sin dejar de ser inmanente. Mientras que, en la existencia empírica, dice Jaspers, la pregunta por el ser es extraña, al experimentarse las situaciones límites, mi existencia puede percatarse del ser en virtud de un salto.

Ahora bien, ¿cómo entender, en este contexto en el cual se tematiza la situación límite, la brusca aparición de la filosofía entendida como pregunta por el ser? ¿Cómo es que el acto de trascender de la existencia se expresa con un movimiento filosofante? ¿Qué entiende Jaspers por filosofía? Sobre esta cuestión, Presas comenta lo siguiente:

«Desde ahora puede anticiparse que, para Jaspers, “la filosofía consiste en un percatarse de la verdad en la propia vida, pasando por el camino de la ciencia”. Se trata, por tanto, de un esfuerzo por salvar la unidad del hombre, siempre a punto de perderse en el laberinto de los innumerables conocimientos científicos o, al contrario, en el caos de los sentimientos vitales. La filosofía sólo es posible en virtud de un movimiento entre ambos extremos, en el cual, como una tercera posibilidad... se realiza la existencia que debe ser aclarada filosóficamente».<sup>80</sup>

Justamente, la Filosofía se distingue de la Ciencia, que investiga la existencia dada como hecho, por preguntar por el ser que se experimenta en el hecho de que uno mismo es. Como dice Presas, «la filosofía constituye un saber que incide sobre la realidad existencial

<sup>78</sup> JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 67.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>80</sup> PRESAS, M., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, op. cit., p. 3.

de quien piensa».<sup>81</sup> La Filosofía aparece aquí esencialmente como una auto-aclaración de la propia existencia. Por cierto, si tenemos en cuenta que el ser humano es un «ser en situación», ello implica que la pregunta por el origen de lo que es no puede nunca hacerse «desde el principio»; no hay un comienzo radical ni una situación originaria desde donde se filosofa, sino que todo filosofar, en su motivación y en su planteamiento, está determinado por la situación histórica, en la que, quien pregunta, se encuentra.

En la exposición que efectúa Jaspers de los diversos saltos que cumple la «existencia» a través de la experiencia de las situaciones límites, puede verse de qué manera los saltos son expresiones diversas del acto de filosofar. En efecto, afirma el autor que:

*«los tres saltos van, del ser empírico del mundo (Welt-dasein), en vista del problematismo de todo, a la sustancial soledad del cognoscente universal; de la consideración de las cosas, en vista de mi forzosa participación en el mundo del fracaso, a la aclaración de la posible existencia (Erhellenmöglicher Existenz); del Dasein como posible existencia, a la existencia real (wirklichen Existenz) en las situaciones límites. El primer salto conduce al filosofar en imágenes del mundo, el segundo al filosofar como aclaración de la existencia,<sup>82</sup> el tercero a la vida filosófica de la existencia».<sup>83</sup>*

En el primer salto, aunque estoy en el mundo en medio de situaciones, puedo oponerme a todo y conquistar así el propio ser en la soledad absoluta, en la que, fuera del mundo, el mundo es objeto de saber y subsiste de manera indiferente para mí.

En el segundo salto, como «posible existencia» ya se está en las situaciones límites. Éstas se esclarecen, mediante el filosofar, como *posibilidades* que afectan el propio ser; el mundo ya no es solo objeto de saber, «sino que en él está mi propio ser en el cual me siento estremecido».

*«Después del intento del saber -continúa Jaspers-, exento de situación, convierto de nuevo mi situación en objeto para experimentar que hay situaciones de las cuales no puedo salir de hecho y que no me llegan a ser totalmente transparentes. Sólo cuando las situaciones me son absolutamente transparentes puedo salir de ellas mediante el conocimiento. Pero donde, sabiendo de ellas, no las domino, únicamente puedo aprehenderlas existencialmente».<sup>84</sup>*

Y es, en el tercer salto, en donde las situaciones límites dejan de ser asunto de *consideración esclarecedora*, para pasar a ser asunto de *realización existencial* o, de otra manera, en

<sup>81</sup> Ídem.

<sup>82</sup> Como dice Presas, «hay un abismo entre los objetos del mundo y la existencia; entre lo que puede ser conocido y lo que sólo admite una aclaración; entre el ser en cierto modo “cosificado” y el ser en cuanto libre posibilidad de llegar a ser» (PRESAS, M., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, op. cit., p. 125).

<sup>83</sup> PRESAS, M., *Situación de la Filosofía de Karl Jaspers*, op. cit., p. 71.

<sup>84</sup> JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 69.

donde la posible «existencia» se hace real. Todo indica que Jaspers se refiere aquí a una especie de conversión existencial o de transformación, que no es análoga al desarrollo de una vida, pues observa que «después del salto, mi vida es, para mí, distinta de mi ser, en cuanto que solamente soy ahí. Yo digo “yo mismo” en un sentido nuevo»<sup>85</sup> y también: «después de efectuado el salto, me encuentro frente a una duplicidad irreductible: *no estar ya meramente en el mundo*, y, sin embargo, no “existir” más que en tanto me manifiesto *en él*».<sup>86</sup> Tanto el místico como el positivista intentan desligarse de esta dualidad, pero ambos fracasan: el primero, porque sigue de hecho viviendo en el mundo; y, el segundo, porque huyendo sin cesar de la amenazante situación límite, entra en crisis y ve el mundo como límite.

El análisis sobre las situaciones límites, termina con una «sistemática» de las mismas, lo cual suena a pensamiento objetivante, pero, como vimos, estas son tematizadas dentro de lo que Jaspers llama «aclaración de la existencia». Después de haber afirmado que «como *Dasein* estoy en situaciones, como posible *Existenz* en el *Dasein* estoy en situaciones límites», menciona, primero, una «primera situación límite», y, después, se refiere a «situaciones límites particulares». Respecto de la primera, afirma que «la primera situación límite es que, *yo como Dasein siempre en una determinada situación*, no soy en general el conjunto de todas las posibilidades. Estoy en este tiempo histórico, en esta posición social; soy hombre o mujer, joven o viejo, soy llevado por la ocasión y las oportunidades».<sup>87</sup> Es decir, mis posibilidades están limitadas por la situación en la que me encuentro. Esta situación límite expresa la estrechez (*Enge*) de lo que le es dado a cada uno, pero, sin embargo, la estrechez da margen para que subsista la posibilidad de decidir por sí mismo y de tener la libertad de aceptar lo dado como si así lo hubiera querido. Como primera situación límite, asegura la solidez de los aspectos históricos que componen nuestro ser empírico. Según parece, no es el estar siempre en una cierta situación lo que aquí se entiende por primera situación límite, sino el tener, de manera inevitable, la experiencia de la finitud e historicidad de mi existencia empírica, de que mis posibilidades son finitas.

En cuanto a las situaciones límites particulares, señala que «mientras que la primera situación límite trae a la conciencia la historicidad de la existencia en todo ser empírico (*in allem Dasein der Existenz*), las situaciones límites afectan a todos en general dentro de su específica historicidad: muerte, sufrimiento, lucha, culpa».<sup>88</sup> Se trata, por lo tanto, de

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

experiencias específicas de la finitud humana. Pareciera que la relación o la articulación que se da entre la primera situación límite y las otras, es la que se da entre lo general y lo particular, pero Jaspers no aclara este punto. Termina su análisis, observando que:

*«en tercer lugar, estas situaciones límites dan como resultado una perspectiva de la existencia empírica en la cual ésta es cuestionada como un todo y es pensada como posible o no posible o de otro modo posible. La existencia empírica en general es captada como un límite y este ser es experimentado en la situación límite, lo que revela la cuestionabilidad del ser del mundo y de mi ser en él».*<sup>89</sup>

Vislumbramos aquí la función reveladora de las situaciones límites. Jaspers culmina su apretado análisis, observando que «el camino de nuestra visualización de las situaciones límite se eleva así, desde el aspecto histórico definido y finito de la existencia (*Existenz*), a través de las situaciones límites individuales, hasta lo indefinido y absolutamente histórico, como se puede sentir en la situación límite universal de toda existencia empírica (*Dasein*)».<sup>90</sup>

## Consideraciones finales

La categoría de situación o posición (*keîsthai/situs*) se eleva, en la ontología aristotélica de la substancia, a un aspecto general del ente que, si bien no lo define, lo acompaña de manera inevitable. Según ello, corresponde a todo ente sensible el estar en un lugar de cierta manera, con cierta disposición de las partes. Esta afirmación se sustenta por lo dicho en *Categorías* y *Tópicos*. Por razones que se desconocen, la categoría de *keîsthai* fue omitida por Aristóteles en las listas posteriores, lo cual indujo a muchos a interpretar que o bien esta categoría podía reducirse a alguna de las otras, o bien que era un signo que mostraba su irrelevancia.

La situación como categoría del ente es el primer significado filosófico que el concepto recibe en la tradición de la Metafísica clásica. Su validez ha sido discutida en el seno del aristotelismo crítico del siglo XIX y XX. En Brentano, es observable la incomodidad que le genera esta categoría (incluida la de posesión), no solo porque no encaja dentro de su deducción de las categorías, sino, sobre todo, porque, a pesar de que encuentra base textual en Aristóteles para incluirla en la categoría de *relación*, halla elementos que le permiten decir que la categoría de *situación* pretende constituirse en categoría del *movimiento*, de modo análogo a las categorías del *hacer* y el *padecer*. En el caso de Gillespie, el problema es diferente: al reparar en el hecho de que todas las categorías originariamente fueron expuestas

<sup>89</sup> JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 73.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 74.

en el Liceo teniendo como *hupokeímenon* al hombre individual, idea que ya había sido anticipada antes por Gomperz, señala que la aplicación de las mismas a otros objetos no humanos es inteligible con excepción de la *situación* y la *posesión*, ya que estas últimas incluyen, en sus ejemplos, posturas corporales que son específicos de los hombres o de cuerpos animales complejos. No obstante, reconoce que estas categorías, de hecho, se han generalizado a otros entes, pero que, dentro de un examen general de las cosas, la *situación* tiene poca importancia como componente explicativo.

La conceptualización de la situación que realiza la Metafísica clásica tiene como fundamento una concepción de la realidad, del ente en general comprendido principalmente como substancia (*ousía*). Y es en esta concepción, que la categoría de *situación* aparece como un accidente de carácter extrínseco de la substancia. Según la discreta, escueta y abstracta versión de la escolástica, la *situación* (*situs*) es el modo de estar en un lugar, de manera que todo ente sensible, y no solo el humano, tiene una determinación real que lo afecta por su relación con otros entes. Tal condición expresa que los entes sensibles están siempre situados, involucrados en una situación que los circunscribe, limita y condiciona. Resulta difícil desmentir estas afirmaciones. De hecho, son confirmadas por la manera en que el término «situación» se usa en la lengua fáctica, en la cual adjudicamos sin timidez a cosas y personas el estar o encontrarse en una situación.

Pero esta concepción ontológica no se ha ahorrado las críticas que han puesto en duda la validez y el alcance de la situación en tanto categoría del ente. En este sentido, la prevención de Gillespie es muy valiosa ya que sugiere que la categoría de situación está especializada en lo humano. Curiosamente, esta interpretación, que adjudica a la situación un contenido «demasiado humano», coincide con una concepción afín a la filosofía de la vida y de la existencia: que la situación se vuelve inteligible si se la entiende como «situación humana». Es la tematización del ser o esencia del ser humano lo que separa a la filosofía de la existencia de la ontología de la substancia. Clásicamente, el ser humano ha sido representado como substancia, como un ser centrado en sí mismo, como teniendo un centro. Desde la filosofía de la existencia, el ser humano ha sido comprendido como carente de un centro, como excéntrico. Jaspers lo expresa en términos de «posibilidad» al hablar de «existencia posible». La realidad humana requiere de otra ontología, o, en términos de Jaspers, de una «aclaración de la existencia». Será en este marco de ideas que el concepto de situación cobra nuevos bríos, potenciándose semánticamente. Expresiones como «situación», «ser en situación», «situaciones límites», «mi situación» se incorporan al discurso filosófico en tanto conceptos reveladores de la existencia humana en el mundo.

Un reflejo de esta doble significación del concepto de situación, puede vislumbrarse en el discreto y escueto *Vocabulario Filosófico* de Régis Jolivet, quien en el artículo «Situación» indica dos significados del término: uno, en el contexto de la disciplina Metafísica («Accidente que designa la disposición de las partes de un cuerpo en un lugar. Ej. «Estar sentado» o «estar acostado»); otra, en el contexto de la disciplina de la Psicología («Conjunto de condiciones de hecho o accidentales, psicológicas, sociales, históricas, en las que se ejerce la libertad humana»)<sup>91</sup> que expresa una posición más existencialista.

En mi opinión, no cabe hablar de «ruptura» entre el significado filosófico clásico de la situación y el significado existencialista. Creo, más bien, que se trata de un enriquecimiento del concepto de situación y, en consecuencia, del discurso filosófico. Hemos visto en *Filosofía II* de qué manera Jaspers se sirve, sobre el comienzo de su análisis de la situación, de la concepción tradicional que habilita a hablar de modo objetivante de la situación, ya sea en forma *típica* o *singular*. En el mundo objetivo del *Dasein*, parece reinar la situación como un accidente extrínseco, en donde el ser humano como ser empírico, está situado en un espacio topográfico que es de *doble filo*, pues tanto lo inhibe como lo fomenta. Pero en la existencia comprendida como *Existenz*, regida por la posibilidad y, por lo tanto, no objetivable, están presentes las situaciones límites. Con las situaciones límites, el concepto de situación se amplía, pues ya no se trata de conocimiento objetivo, sino de aclaración de la propia existencia posible. Puesto en el centro del discurso filosófico de la existencia, el concepto de situación (*Situation*) será la vía regia para comprender el juego infernal de posibilidad y limitación que es esencial a la situación humana.

Después de Jaspers, el término «situación» se impone en el discurso filosófico y se vuelve imprescindible, indudablemente por su carácter de «especialización», como decía Gillespie, en el contexto de la filosofía continental europea, tanto alemana como francesa. Así Heidegger, muy próximo a Jaspers, introduce el concepto de *Situation* en el análisis que hace del fenómeno existencial de la «resolución» (*Entschlossenheit*) del existente en el parágrafo 60 de *Ser y Tiempo*. Y no es casualidad que después de precisar la significación existencial que tiene la situación, mencione, a pie de página, a la *Psicología de las concepciones del mundo* de Jaspers como ejemplo de orientación para una «antropología existencial temática». Por su parte, del lado francés, Sartre dedica unas luminosas páginas en *El ser y la nada* al tema de la *Situation* con el título de «Libertad y facticidad: la situación», título que expresa muy bien el fondo ontológico-existencial del problema de la situación

<sup>91</sup> JOLIVET, R., *Vocabulario de Filosofía*, trad. Leandro DE SESMA, Buenos Aires, Ediciones Desclée, De Brouwer, 1954, p. 166.

humana: que la situación en la que uno se encuentra es lo que uno es, y que lo que uno es, es la situación en la que uno se encuentra, surgiendo así el interrogante de cómo puede uno, en definitiva, sustraerse a sí mismo, a su propia situación. Alejado, pero no tanto de las inquietudes existenciales, Gadamer, sensible a las inquietudes hermenéuticas, apelará también en *Verdad y Método* al concepto de *Situation*, recordando que la estructura de este concepto fue explicada sobre todo por K. Jaspers. Aparece el término, primero, en relación con la «situación hermenéutica» (*hermeneutische Situation*) en que se encuentra el intérprete frente a la tradición; y, después, cuando, al tratar el tema de la aplicación hermenéutica, se refiere a la «situación práctica» (*praktische Situation*) y a la «situación concreta» (*konkrete Situation*) en que se encuentra el ser humano como agente moral.

El término «situación» sigue inspirando al discurso filosófico. Un ejemplo elocuente es el empleo que hace de él un modo de hacer filosofía en Argentina y en América Latina, a partir de una mirada geográfica y política. Es justamente en el marco de una filosofía pensada en estrecho vínculo con la categoría de «liberación», que la noción de situación se vuelve relevante al ser considerada «como una categoría historiográfica apta para pensar la historia de nuestra filosofía argentina y latinoamericana».<sup>92</sup> Emergen así, como indicadores de esta forma de pensar y hacer filosofía, una serie de expresiones representativas tales como: «filosofía situada», «pensar situado», «pensamiento situacional», «universal situado» y muchas otras más, que dan cuenta de una potencialidad semántica siempre viva del término «situación».

---

<sup>92</sup> LÉRTORA MENDOZA, C. Y DOMÍNGUEZ, R. H., «Filosofía situada: una hermenéutica para la historia de la filosofía argentina y latinoamericana», *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, XI, 21-22 (2010), p. 92.