

Universidad de Costa Rica
Sede Universitaria Rodrigo Facio
Facultad de Letras
Escuela de Filosofía

Memoria del Seminario de Graduación
para optar por el grado de Licenciatura en Filosofía
Fenomenología y existencialismo en el pensamiento costarricense

Sustentantes

Bphil. Daniela Campos Rojas
Bphil. José David Durán Guillén
Bphil. Yuliana Hidalgo Aguilera

Director

Dr. Jethro Masís Delgado

Lectores

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Dr. Sergio Rojas Peralta

04 de diciembre de 2020

**ACTA DE LA SESIÓN ORDINARIA
DEFENSA DE MEMORIA
SEMINARIO DE GRADUACIÓN
CELEBRADA EL 04 DE DICIEMBRE DE 2020**



**Dr. Mauricio Molina Delgado
Representante del Decano de la Facultad de Letras
Presidente del Tribunal**



**Dra. Elsa Siu Lanzas
Representante del Director de la Escuela de Filosofía**



**Dr. Jethro Masís Delgado
Director de la Memoria**



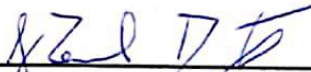
**Dr. Sergio Rojas Peralta
Lector de la Memoria**



**Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Lector de la Memoria**



**Bphil. Daniela Campos Rojas
Sustentante**



**Bphil. José David Durán Guillén
Sustentante**



**Bphil. Yuliana Hidalgo Aguilera
Sustentante**

Resumen

Este trabajo se dedica a investigar el pensamiento filosófico de Constantino Láscaris Comneno Micolaw (1923-1979), Teodoro Olarte del Castillo (1908-1980) y Roberto Murillo Zamora (1939-1994). En la primera parte, se aborda el pensamiento de Constantino Láscaris, en el que se investiga su *modo* de filosofar sustentado en lo paradójico. Esta parte se divide en dos capítulos: en el primero, se argumenta que las paradojas, entendidas desde una función recursiva, son una categoría constituyente del discurso lascariano; en el segundo, se discute la experiencia de la existencia, donde se encuentra que la muerte, como fenómeno, representa un preludio y el epílogo para el análisis de la paradoja desde la renovada perspectiva aporética. La segunda parte está dedicada a Teodoro Olarte y su obra titulada *El ser y el hombre* (1974). Aquí se contrasta su pensamiento con la fenomenología heideggeriana. Esta segunda parte cuenta con dos capítulos: en el primero, se sostiene que la construcción del ser humano se elabora erróneamente como un ideal concreto de existencia equiparable al *Dasein*; además, la paradoja de esta visión indicó que las posibilidades para actuar no se encuentran en este, sino que surgen y están siempre abiertas y ahí en-el-mundo; en el segundo, se argumenta en torno a la vinculación entre espíritu subjetivo y objetivo y se demuestra que la libertad existencial se encuentra en la aperturidad de las posibilidades del *Dasein*, no como algo que se tiene, sino que emerge en la espontaneidad del mundo. En la tercera y última parte, se retoma el pensamiento filosófico de Roberto Murillo y su obra *La forma y la diferencia* (1987). Específicamente, se aborda su elaboración conceptual en torno a la *imaginación creadora*. Esta parte se divide en dos capítulos: en el primero, se arguye que la imaginación y la metáfora se encuentran en el núcleo del pensamiento filosófico de Murillo y de su "doble mirada", una que ve las formas que abarcan la realidad y el pensamiento y otra que asume las limitaciones de la existencia finita; en el segundo, se plantea que, desde la perspectiva de una existencia finita, el filosofar es una actividad en la que se imagina y construye el objeto que se pretende conocer.

Agradecimientos

Queremos agradecer al Dr. Jethro Masís Delgado, cuya iniciativa de visitar el pensamiento filosófico costarricense, se hizo extensiva a nosotros, dando como resultado esta memoria. Valoramos mucho su disposición de trabajar a nuestro lado, así como el respeto con que nos leyó y nos sugirió mejoras en favor del trabajo.

También agradecemos a los lectores, Dr. Alexander Jiménez Matarrita y Dr. Sergio Rojas Peralta, por el tiempo que nos otorgaron para leer esta memoria y por la guía de sus comentarios.

Finalmente, damos las gracias como mucho cariño a todas aquellas personas que contribuyeron a la concreción de esta investigación, así como a nuestros familiares y amigos.

Índice

Introducción general	i-ii
Primera parte. Sobre el <i>modo</i> de filosofar en Constantino Láscaris Comneno	
Resumen	1
Introducción	2
Capítulo 1. La flexibilidad recursiva del discurso lascariano	8
a. El discurso.....	8
b. La creación del concepto.....	11
c. Las paradojas.....	17
d. Pensar como actividad autorreferente de la filosofía.....	24
Capítulo 2. Filosofía de la existencia	35
a. Constantino, 33.....	35
b. Sobre muerte y filosofía.....	43
c. Modo de filosofar.....	48
Conclusión	56
Bibliografía	58
Segunda parte. Libertad, existencialismo y fenomenología en Teodoro Olarte del Castillo	
Resumen	61
Introducción	62
Capítulo 1. Las estructuras existenciales en el <i>El ser y el hombre</i> de Teodoro Olarte	64
a. El punto de partida, la Antropología filosófica.....	64
b. Metafísica existencialista y la pregunta por el qué.....	66
c. Las “estructuras existenciales” de corte escolástico.....	70
d. Heidegger y la imposibilidad del accionar.....	78
e. La equiparación fútil.....	83
Capítulo 2. El proyecto heideggeriano para la comprensión más propia de la libertad existencial olartiana	85
a. El deber del filósofo.....	85
b. Panorama costarricense: la tradición fenomenológica.....	86
c. Dónde comienza y termina la fenomenología.....	88
d. El giro completo: Espíritu objetivo y subjetivo.....	92
e. ¿Es posible hablar de la libertad existencial?.....	97
f. Hacia un camino reivindicador.....	102
g. El proyecto resolutorio.....	104
Conclusión	106
Bibliografía	108
Tercera parte. <i>La forma y la diferencia</i>: Filosofía e imaginación en el pensamiento de Roberto Murillo Zamora	
Resumen	110
Introducción	111
Capítulo 1. El camino personal de Roberto Murillo sobre algunas metáforas de la filosofía	114

a. La figura del círculo.....	114
b. Las metáforas en Parménides y Heráclito	116
c. La alegoría de la caverna y la figura de la recta en Platón	118
d. Descartes: la aporía en “el círculo vicioso”	123
e. Kant y “la imagen geométrica a la segunda potencia”	126
f. Kant como “filósofo poeta”	130
g. El triángulo hegeliano: del círculo en reposo al círculo conflictivo.....	135
h. Nietzsche: el gesto heroico de la creación.....	139
Capítulo 2. Forma y metáfora en Roberto Murillo.....	143
a. La forma como <i>focus imaginarium</i> conflictivo	143
b. La metáfora y el movimiento pendular del pensamiento	153
Conclusión.....	156
Bibliografía	158
Conclusión general	161
Índice analítico.....	163

Introducción general

La Reforma Universitaria constituye el momento genésico del actual modelo de nuestra casa de estudios, a través de la instauración de los Estudios Generales como eje nuclear de la concepción humanista de universidad. Esto implica la incorporación y el respeto por todas las áreas del conocimiento, incluidas las artes y las letras. Para la tradición del pensamiento costarricense fue determinante otorgar a los estudios filosóficos un sitio independiente. Así, la creación de este espacio de vida intelectual nos permite tener actualmente la Escuela de Filosofía en tanto lugar autónomo que posibilita nuestra disciplina en su estado más elemental: la filosofía *qua* filosofía.

La esencia de los estudios filosóficos, en tanto saber por el saber, se funda –y se funde– con la Reforma. La fundación de la Universidad de Costa Rica, bajo el estándar humanista, es condición de posibilidad de la independencia como disciplina de la Filosofía, esto debido a la organización departamental y por facultades. A su vez, el saber filosófico toma parte en el establecimiento de los principios rectores para la conceptualización del modelo de universidad ostentado en la autonomía. Bajo este panorama de unidad orgánica, nuestro quehacer se constituye como un ejercicio intelectual desde la soberanía hacia la renovación de la cultura (entiéndase esta como asunto humanístico).

Esta investigación se encamina a visitar el pensamiento de tres filósofos quienes originariamente contribuyeron a labrar la comunidad filosófica de la que somos herederos. Esbozamos una mirada a los referentes temáticos que ocuparon a Constantino Láscaris, Teodoro Olarte y Roberto Murillo, sin dejar por fuera el ideal humanista al cual estaban circunscritos sus trabajos filosóficos. La intención subyacente en fijar la mirada en el pasado estriba en la posibilidad de que lo ya pensado entre en diálogo con el devenir de nuestra Escuela. Esto en términos de conservación y superación del desarrollo de la historia del filosofar. El pensamiento de los filósofos aquí estudiados viene a configurarse como una herencia viviente para retomar la radicalidad y universalidad de los postulados filosóficos para el conocimiento humano y el progreso de otras disciplinas.

Siguiendo lo descrito, la investigación consta de tres partes, cada una en correspondencia con un autor. En el primer apartado, abordamos el pensamiento de Constantino Láscaris, haciendo un sobrevuelo por diversas obras, cuyo enfoque es el *modo* de filosofar sobre la base del carácter paradójico. En el primer capítulo se tratan aspectos relativos a la actividad del pensamiento y la

formación de su discurso filosófico. En el segundo capítulo, la discusión se traslada a la vida personal del autor y al plano de la existencia.

En el segundo apartado tratamos el proyecto antropológico-filosófico de Teodoro Olarte, particularmente se analiza su obra *El ser y el hombre* (1974). Aquí daremos cuenta de los principales conceptos contenidos en ella y la problemática que suscitan a la luz de la fenomenología heideggeriana. El primer capítulo está orientado al análisis de las estructuras existenciales presentes en dicho libro, mientras en el segundo capítulo exponemos críticamente la tesis de la libertad existencial frente al proyecto de Heidegger.

Finalmente, el tercer capítulo corresponde con las ideas filosóficas de Roberto Murillo expuestas en *La forma y la diferencia* (1987). Proponemos que la metáfora es constitutiva del pensamiento filosófico, como ocurre de manera ilustrativa con la figura del círculo, que se comporta paradójicamente entre el conflicto que suscita la forma y la diferencia. En el primer capítulo dicha figura es llevada en un recorrido por algunos pensadores de la tradición filosófica. En el segundo capítulo, hacemos énfasis en el papel de la imaginación creadora.

Primera parte

Sobre el *modo* de filosofar en Constantino Láscaris-Comneno

Bphil. Yuliana Hidalgo Aguilera

*Lo peculiar del filósofo frente al hombre fortunado
es que prodiga su legado en todo instante.
No lo ceta cuidadosamente hasta su muerte; lo comparte vivo,
brinda su ser precisamente como forma de enriquecer su ser;
se va narrando por sobre sus dos saberes en alta voz;
y, si le llega un eco a su voz, se siente prójimo.*

Mi testamento, C. Láscaris

Resumen

Esta investigación parte del pensamiento filosófico de Constantino Láscaris hasta su desenlace en la problematización de la existencia como tema para la filosofía. El presente recorrido tiene como referencia la noción de “aporía”. En torno a esta, se tiene como objetivo dar cuenta de su influencia como fundamento recursivo sobre el *modo* particular de filosofar en el pensador aragonés, ya que respalda, a manera de preludio, las reflexiones sobre la actividad del pensamiento y la filosofía. En esta ilación de sus ideas, patentadas en sus escritos, brota el horizonte donde dicho *modo* adquiere su condición aporética, esta es, la experiencia de la existencia humana. Con esto, el discurso lascariano encuentra asidero en el análisis de la existencia mediante aporías. En este análisis se da que la aporía entra en diálogo con el concepto de “límite” para mostrar que ambas estancias, discurso y vida, se rigen bajo circunstancias siempre liminales. De este postulado, se posibilita entonces replantear la especificidad de la filosofía como disciplina del pensamiento que solicita constantemente el recurso aporético para comprender los grandes temas filosóficos que conciernen al ser humano.

Introducción

Constantino Láscaris Comneno Micolaw (1923-1979) fue Doctor en Filosofía por la Universidad de Madrid presentando la tesis *El pensamiento filosófico de Quevedo* (1946). Cursó sus estudios en España donde fue alumno de Eugenio Frutos. En su ciudad natal, Zaragoza, y en compañía de Gustavo Bueno y Felix Monge Casao en la Facultad de Filosofía y Letras, empieza a perfilarse la madera de filósofo, dando inicio a su vasta publicación de artículos y libros. Desempeñó varios cargos que atañen al área académica, fue profesor y miembro de tribunales, comités y juntas directivas de diversa índole. Radicó en nuestro país desde 1956, gracias al ofrecimiento directo del rector de ese momento, Rodrigo Facio Brenes, para laborar en el cargo de profesor y dirigir la que fuera entonces la Cátedra de Filosofía del Departamento de Estudios Generales. Posteriormente, sus aportes a la institucionalidad filosófica costarricense serán decisivos para el desarrollo de dicho pensamiento en estas latitudes. En palabras de Alexander Jiménez, “no existe otra figura que haya previsto, analizado, y ejecutado tantas acciones dirigidas a ese fin como Láscaris” (2012, 28 de marzo, párrafo 20). Así que no es nada menospreciable la tarea que asumió liderar en tiempos convulsos de reforma universitaria.

La relevancia e iniciativa de este escrito acaece en esa misma idea sobre la edificación de la institución filosófica. Suscribimos la consideración que Roberto Murillo hizo sobre Constantino Láscaris al llamarlo “demiurgo de la institucionalidad de la filosofía en Costa Rica” (Murillo, 1982, p. 80). Láscaris interpreta un ser con facultades divinas en tanto creador e impulsor del universo filosófico en nuestro país, marcando un hito que escinde un antes y un después en la historia del pensamiento costarricense. A este pensador nacido en España le debemos la existencia actual de la Escuela de Filosofía y su revista, así como los inicios del Doctorado de Filosofía, espacios independientes de otras disciplinas y necesarios para propiciar un modelo de universidad humanista (formación reservada para la filosofía). Esta sigue siendo la madre que sus retoños pretenden haber dejado atrás: “la experimentación se les subió a la cabeza a las ciencias y así repitió la antropofagia teúrgica. Cronos, devorando a Urano; Zeus, devorando a Cronos; las Ciencias, devorando a la Filosofía; Comte, aplebeyando a Kant” (Láscaris, 1976, p. 34). Con esto, nuestro autor defiende su concepción del saber filosófico como fundante para otros conocimientos y predominante en el desarrollo de las ciencias naturales y sociales. En el fondo resultan provenientes de la misma especie.

Sin institucionalidad no hay filosofía y Constantino Láscaris supo amalgamar las condiciones para echar a andar el pensamiento filosófico a lo largo y ancho del país, hecho del que hoy somos sus herederos. La creación de la Revista de Filosofía (1957) y la Asociación Costarricense de Filosofía (1958), así como su participación en el Instituto de Estudios Centroamericanos (1973) y Teoría de la Técnica (1975), da cuenta de la exhaustiva labor de Láscaris por darle un lugar merecido a la filosofía dentro y fuera del país. Un país que, en su consideración –véase el recorrido que hace en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1964) e *Historia de las ideas en Centroamérica* (1970)– poseía particulares circunstancias para el desarrollo superior de esta disciplina y su institución correspondiente.

La atención detallada en la elaboración de los programas de estudios, registrada en las *Crónicas* de la Revista de Filosofía, así como la incesante creación de espacios de discusión y difusión (conferencias, congresos, programas de radio y televisión), integrado al impulso para la formación de profesionales en universidades europeas, advierte sobre cómo nuestro filósofo dinamita el pensamiento, liberándolo hacia diversas direcciones y proyectando el mayor alcance posible. Por eso, sus pretensiones para el entonces Departamento de Filosofía eran de gran talante, pues, aspiraba a “la formación de verdaderos filósofos; filósofos filosofantes” (Macaya, 1983, p. 85). No se trataba llanamente de la filosofía como asignatura, sino de filosofar. Que nuestra disciplina en la universidad fuera altamente rigurosa tomando como base la *paideia* griega.

El impacto de Constantino Láscaris no puede perderse en un recuerdo silencioso. Murillo es enfático: “no debemos permitir que se difunda una imagen de Láscaris como periodista, como ideólogo liberal, como pescador aficionado o como cultor de la belleza femenina, sin referencia esencial al núcleo exigentemente filosófico de su vida” (1990, p. 202). En virtud de ello, esta incursión que aquí presentamos es novedosa y arriesgada, porque pretende adentrarse en esta exigencia que reclama el pensamiento lascariano, no solo por la destreza intelectual que amerita la indagación sobre lo que fue objeto propiamente de su pensar, sino también por tratarse de un ámbito inexplorado en nuestro país. Es por esto que la investigación supone una edificación a tientas de un sistema inexistente sobre el pensamiento de Láscaris.

El rescate de la tradición del pensamiento filosófico costarricense no solo fue avistado por Murillo. También Plutarco Bonilla hizo un llamado a la recuperación de la memoria del pensador aragonés. Afirma que, “desde un punto de vista estrictamente académico, también hay otras tareas pendientes [...] me refiero al proyecto [...] de hacer un estudio cabal de Constantino Láscaris como

historiador de la filosofía griega” (Bonilla, 2004, p. 226). Tanto la Universidad de Costa Rica como la Escuela de Filosofía son hoy deudoras de dicha labor. Recientemente, el profesor Jethro Masís apeló a la necesidad de la edición de las obras de Láscaris, una tarea que,

se impone de suyo como una exigencia, no sólo para resguardar su pensamiento, sino también para combatir la negligencia endémica que descuida la vigilancia del pensamiento filosófico desarrollado en un país donde la sola existencia de la filosofía es casi un prodigio inenarrable. (2020, p. 4)

Con la misma exigencia, pero con cierto abatimiento, Luis Camacho señala el fracaso de llevar a cabo dicha recuperación del pensamiento lascariano: “desgraciadamente todos los intentos de recopilar las obras de Constantino en una edición crítica acompañada de una biografía autorizada no han tenido éxito, y así nos encontramos en la situación en la que hay que defender la verdad por otros medios” (2020, p. 35). Cabe preguntar: ¿cuáles son otros medios eficientes para realizar dicha tarea? Se trata de una posibilidad abierta, iniciada por quienes lo tengan como un filósofo próximo. Esta investigación busca acortar distancias y abonar el brote de su obra:

[e]l logro de las ideas de Láscaris es aún posible, está en el futuro, y las semillas están en sus discípulos, en sus libros, en sus innumerables artículos e inéditos, que alguien debe encargarse de reunir, sin necesidad de implorar presupuestos (¿Es posible en este país, hoy tan burocratizado?). (Murillo, 1982, p. 84)

Esta necesidad de recuperación del pensamiento debe hacer eco más allá de esta investigación. Tal como lo señaló Láscaris, Costa Rica no tiene sensibilidad histórica (1984, p. 8) y nosotros hemos dejado en el olvido las raíces intelectuales de los fundadores de la filosofía en nuestro país. Por consiguiente, es perentorio sacar del baúl de los recuerdos a estos pensadores: M. Vincenzi, L. Barahona, A. Bonilla, R. Murillo, T. Olarte, C. Gutiérrez, entre otros, y no en cuanto ideas petrificadas y epocales, sino dando cabida a un diálogo que ellos mismos vivificaron. ¿Qué tienen hoy para decir sus textos sobre la vigencia de los pensadores clásicos, la naturaleza de la filosofía y el futuro de esta, el modelo de universidad, etc.?

Por las vicisitudes que se narran, se estima que el pensamiento filosófico de Constantino Láscaris está intacto: no ha tenido contacto con muchos interlocutores en los últimos tiempos. Ha de semejar una pieza de museo, estática y conservada, recluida y puesta en sitio con el objetivo de ser admirada. No obstante, a diferencia de las piezas de museo, aquello que funge como la prueba empírica, más exactamente, la materialización de dicho pensamiento, no ha sido cuidadosamente resguardado. Así siguen sus obras desperdigadas entre interesados, aficionados y vendedores de libros.

Lo que aquí quiero abordar sobre su pensamiento representa solamente una exploración. Si bien se trata de un reconocimiento minucioso sobre determinada parte de las obras e intereses filosóficos de Láscaris, consideramos que aún la exploración sigue en marcha y resta mucho por investigar sobre sus obras. Es así que este trabajo, dicho metafóricamente, es como una grieta o abertura por donde se quiere hacer estallar lo que está contenido en sus escritos. Ese pensamiento que no ha sido interpelado ni ha tenido la oportunidad de colarse en conversaciones y que por ello ha necesitado de rutas de escape que pocas veces han tenido éxito. Con esto, no vendría mal la estimación del pensamiento lascariano como energía refrenada y aglomerada, acompañada de la exigencia de su liberación.

Retomemos detenidamente la afirmación ya presentada por Murillo sobre Láscaris como demiurgo de la institucionalidad. Si bien roza lo poético, por lo que la figura del demiurgo representa, no se trata de una imagen antojadiza y usada precipitadamente si atendemos al gusto de Láscaris por la filosofía platónica. Esta identificación idealista y mítica tiene su razón bien fundada debido a la labor que desempeñó en el país. Labor que interesa de entrada recordar, debido a que el ejercicio filosófico debe anclarse en instituciones que permitan su adecuado desarrollo. De suyo es la exigencia de un *topos* que posibilite el reconocimiento de la filosofía sobre el derecho propio de su existencia. En este sentido, la función del demiurgo recae en impulsar dicho *topos* filosófico.

En el *Timeo*, Platón da cuenta sobre la esencia del demiurgo como aquel ser creador que funda el *logos* en el ascenso de un caos primigenio hasta el *kósmos*. Láscaris, interpretado como un demiurgo, semeja una imagen topográfica relacionada con el lugar ideal para el desenvolvimiento de la filosofía en nuestro país. Más allá de un lugar geográfico, sea este una cátedra, un departamento o una escuela, se trata de la conceptualización basada en una categoría independiente en cuanto disciplina que imprime un alma en el mundo filosófico. Con esta suerte de visión, llega a la realización de su esencial tarea: artesano, maestro, hacedor de la institucionalidad filosófica, se presenta como continuador de una tarea precedida por Jorge Volio y Moisés Vincenzi, iniciadores del carácter académico de la filosofía (Láscaris, 1984, p. 461). Antes de la toma de “conciencia de su hábitat” (Murillo, 1982, p. 80), actitud plasmada en su propósito de historiar las ideas en Costa Rica y Centroamérica, Láscaris visionaba la fundamental idea de dar merecido lugar a la filosofía, pilar esencial para la constitución de la Universidad.

El marco institucional y el desarrollo del pensamiento filosófico en Costa Rica hubo de ir acompañado de una visión clara sobre el modelo de la Universidad y el papel de la filosofía. En

esto, Láscaris fue heredero de las ideas de R. Brenes Mesén, R. Facio, J. García Monge, A. Bonilla, C. Monge Alfaro, toda una generación de intelectuales que, en los inicios de la estructuración y organización de la casa universitaria, proyectaron como base la formación humanística y la autonomía de la institución. Láscaris defiende este frente desde la conceptualización de la libertad, aspecto fundamental para entender su pensamiento. La libertad viene a encajar con la misión de la Cátedra de Filosofía (Crónica I, 1955, p. 62), cuya oposición a enclaustrar el raciocinio de los jóvenes es manifiesta. Se pretendía estimular en el estudiantado el pensar por sí mismos, al incitar su curiosidad natural por cuestiones filosóficas.

El demiurgo también es maestro –analogía que se explica por sí misma–. Colegas y alumnos, así como una generación y un país, dan testimonio de esta cualidad en Láscaris. La provocación con que interpela a sus interlocutores y lectores fortuitos a interesarse tanto por la filosofía como por la actividad del pensamiento, se aprecia a través del contenido tan variopinto de su obra proyectada a diversos públicos y distintos medios, mostrando diversos horizontes y terminando de concretar esa imagen que Murillo le asigna como “educador de un país entero” (1982, p. 80). Por tanto, con el objetivo de ampliar el sentido filosófico de su pensamiento, no se trata de un adoctrinador de las ideas, sino que pone esa cartilla multifacética de la filosofía al servicio de quien interese adentrarse en ese mundo.

Este alcance de sus debates y pretensiones académicas confirman su papel de demiurgo partiendo de la comprensión etimológica. *Dēmios*, referido al público popular y perteneciente al pueblo y *ergon*, remite al trabajo, así que demiurgo viene a ser aquel que trabaja para el público o para el pueblo. Se puede aprehender con esto la visión de Murillo sobre Láscaris como intelectual que se dedicó a una actividad orientada a los demás y no para sí mismo, tal como se piensa erróneamente el quehacer filosófico. Fue un servidor y un maestro de nuestro país: “en contra del mandamiento, amaba a su prójimo más que a sí mismo” (Murillo, 2009, 8 de marzo, párrafo 3). Esto destaca un rasgo de su personalidad y su profesión, ya que dadivosamente nos ha dejado un legado sin pedir nada a cambio.

Los libros y artículos de Láscaris estudiados en esta investigación me permiten reconstruir su discurso filosófico. Uno de los descubrimientos es el carácter paradójico en el *modo* de confrontar los problemas de la filosofía, que termina siendo propiamente un análisis sobre la aporía. Resulta así un pequeño sistema entre pensar y pensamiento que gira en torno a una misma cualidad. El peso de estas “luxaciones”, en términos de desplazamientos, retrotraen la discusión hacia un

nuevo plano, a saber, el límite, considerado como preludio de la producción del pensamiento filosófico. Este diálogo entre límite y aporía es consecuencia de las reflexiones sobre dos temas fundamentales para Láscaris: la filosofía y la experiencia humana de la vida.

Capítulo 1. La flexibilidad recursiva del discurso lascariano

a. El discurso

El acercamiento a los textos de Láscaris implica previas consideraciones. El acceso a sus obras en las bibliotecas de la universidad y librerías nacionales resulta un dato penoso, pues, son menos que escasas las publicaciones que se pueden adquirir. Así que la investigación acometida resulta laboriosa por las vicisitudes sobre el material bibliográfico. Esto supone uno de algunos retos a lo que nos enfrentamos con el estudio de la obra lascariana. También Murillo nos hace otra observación:

una vez más se siente, frente al desafío de tareas como ésta, el vacío que dejó: ¡que él mismo se hubiera desdoblado sobreviviéndose, para dibujar con mano maestra un retrato concreto en la historia, para señalar las pautas de estudio de su propio análisis como pensador! (Murillo, 1982, pp. 83-84)

La prematura partida de Láscaris del plano físico eliminó las posibilidades de que presentara bajo alguna clase de sistema su propio pensamiento. Esas pautas de las que habla Murillo serían hoy de gran utilidad para esta investigación y, mejor aún, para la reconstrucción de su obra en general y la exposición de su legado filosófico. Es así que el acceso a sus obras dificulta llevar a cabo el intento de unidad sobre sus reflexiones. Por esto son tan pertinentes las palabras de Murillo: emprender investigación alguna sobre el pensador aragonés topa con el “vacío”. Habla tanto de su presencia como de la herencia de sus ideas. Más aún, el “vacío” actual es sinónimo del silencio sobre “nosotros”, los responsables de la conservación del pensamiento costarricense¹. A causa de este desafío, aquello que se entiende por *modo* se desprende de un sobrevuelo por algunos de sus escritos. Se trata de una mirada al discurso desde el plano cenital que requiere de movimiento y enfoque, según los recursos bibliográficos que se posean y el objeto temático que se busca.

Otra consideración es de origen hermenéutico. El estudio de textos no excluye que entren en juego una serie de anticipaciones, el bagaje de persona formada en filosofía no queda al margen, sino que se incorpora en el diálogo con las obras de Láscaris. Es así que una *epoché* no puede

¹ “Nosotros”. La conservación de la historia y el pensamiento no es tarea de los expertos en las áreas que tengan como objetivo resguardar nuestro pasado. “Nosotros” se dirige a cada persona que se pueda ver interpelada y en sentido de pertenencia con dicho pronombre. No todos han de tener interés en el autor, pero esto no es excluyente de la responsabilidad humana-civil de conservar la historia de las ideas de las que Láscaris fue iniciador y que hoy se tienen en escritos fundamentales: *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1964), *Historia de las ideas en Centroamérica* (1970) y *Algunos pensadores centroamericanos* (1970).

tomarse tan a la ligera, sino que implica lo que Gadamer denomina “anticipo de compleción”: “la apertura a la opinión del otro se pone en relación con las propias opiniones” (1999, p. 67). En virtud de ello, la elección de las obras corresponde con el seguimiento de una sospecha: lo paradójico en tanto manifestación de la aporía. Hemos seleccionado artículos y libros que inserto en un diálogo, específicamente con la condición de lo aporético. Por lo tanto, esta investigación representa una posibilidad, entre tantas, de sistematización del pensamiento lascariano abierta a ser discutida.

Consideramos necesario un breve exordio al discurso a modo de anclar las reflexiones posteriores que giran en torno a la actividad de pensar, siendo las disertaciones el lugar de problematización donde los textos lascarianos salen al encuentro de potenciales intérpretes e interlocutores. Aquí, en el discurso, las ideas cobran sentido en concordancia con la realidad material que las sustenta. A su vez, entran en comunión las ideas del autor con la tradición filosófica, aspecto primordial para comprender el discurso lascariano como parte del flujo de pensamiento universal e histórico que comporta la filosofía misma.

“Discurso” es una palabra polisémica y de todas sus acepciones se divisan dos categorías. Por un lado, se define como capacidad de discurrir, pensar o exponer; por el otro, se inclina propiamente por un conjunto de enunciados que expresan, de forma oral o escrita, pensamientos, razonamientos y sentimientos. Sin embargo, preferimos recurrir a lo que pueda ofrecer la etimología latina *discursus*, conformada por el prefijo *dis-*, que connota oposición y divergencia. Este apela a una separación que se orienta hacia múltiples direcciones. El sustantivo *cursus* se traduce como carrera, trayecto, curso o recorrido. Su definición completa apunta a palabras en orden serial anudadas mediante coherencia lógica. No obstante, prescindo de esta connotación, no se trata de un análisis “lógico” de los enunciados presentados por Láscaris, sino de la dimensión originaria que motiva su producción intelectual.

Discursus, a la luz del objetivo que se persigue, trata de una suerte de deambular de un lugar a otro. Lo acompaña la acción del verbo “discurrir” entendido como “ir por ahí” o “marchar por un espacio”. Suscribimos las palabras de José Alberto Soto: “era un maestro que no tenía la verdad ‘en el bolsillo’, más indicaba a sus alumnos el camino por donde se podía buscar...” (1982, p. 90). Por lo tanto, un análisis del discurso trata de seguir la huella de ese “ir por ahí” de Láscaris, quien iba marcando las posibilidades sobre diversos caminos. Queda a criterio subjetivo elegir la ruta a proseguir.

En la propia palabra “discurso” se divisa el propósito de abordar este elemento como puerta a las ideas de Láscaris. Reflexionar sobre lo discurrido busca dar seguimiento a esas conjeturas apenas asomadas en su obra, cuyo valor reside en el acto de anudar pensamientos y no tanto en las afirmaciones alcanzadas. Se trata de atención al proceso más que al resultado. Esto puede variar según los hilos argumentativos seguidos. Por ello, este proyecto no trata de hacerse de respuestas, sino de hilar una narrativa que, entendida desde un plano particular, conduce a los problemas pensados por el filósofo aragonés, los cuales engarzan con el contenido de la filosofía en general. Concretamente, se trata de una reflexión sobre el discurrir: un intento de imprimir la fluidez que amerita la anudación del pensamiento en la construcción de un problema filosófico, la cual requiere plasticidad del intelecto para imaginar el sumario tejido. Esta incursión es como una telaraña donde los hilos son las diversas obras consultadas y cuyo centro es la investigación como tal. Se podrá percibir la dificultad de hilar sobre el “vacío” avizorado por Murillo. Poner ese primer bastidor del que cuelga el resto de la estructura ha sido también tarea aquí asumida.

Comprender los matices sobre el pensamiento lascariano nos acerca a una lectura de sus amigos y enemigos intelectuales, sin perder nunca de vista el objeto de esta búsqueda: pistas para conformar alguna conceptualización sobre el pensar y perfilar el *modo* de filosofar en Constantino Láscaris. Sin más, se trata de colocar al pensamiento como “objeto” de análisis. Señalamos objeto entre comillas para indicar algo detrás de aquello que nombra. Hacia el final podrá notarse las particularidades que suscita el pensar como tal, ya que redefine el significado de esa etiqueta terminológica que le tacha de “objeto”. Su aprehensión es particular frente a temas de las ciencias naturales y sociales.

Las tendencias filosóficas pueden servir de indicio. Haciendo uso no más que de su nombre, juegan un papel de reconocimiento y de cierta forma representan un primer trato de lo conocido sobre lo desconocido del pensador aragonés. Hablar de tendencias topa con la misma dificultad que valorar una escala de colores, donde fijar un tono determinado se complica entre tantos matices. No hay un pigmento que pueda llamarse “puro”. Este conflicto se presenta, no solo para Láscaris, sino para ubicar filosóficamente a muchos pensadores. No siendo válido dejar su pensamiento como éter platónico, intocable para el público, incuestionable por sus colegas, alejado de toda discusión posible, no queda de otra que perfilar sus preferencias e intereses filosóficos, sea para ratificar o negar su posicionamiento. Es menester la justificación del criterio y esto vendrá dado por las discusiones donde se muestra o se encubre ese pensar que, anticipamos, viene a

caracterizarse primordialmente como racional y libre. Esto será lo único que nos atrevamos a afirmar de modo rotundo como pilar de su pensamiento. Además, considerando a Láscaris como crítico de la filosofía, no le hace justicia a su persona concebirlo dentro del espectro de los -ismos.

b. La creación del concepto

Tratándose esto de una narrativa que tiene como fin ayudar a la conceptualización de un problema en Láscaris, es menester mostrar por dónde inician las pesquisas: lo cotidiano. ¿Cuál es el recurso de Láscaris, su punto de apoyo, su fuente, su receta, su secreto –presentimos que no lo hay– para filosofar? Si ojeamos *Cien casos perdidos* (1983), nos sorprende su naturalidad: temas escuetos, superficiales, banales y, a primera vista, de poco interés para la sed filosófica de los investigadores. En otro lado, encontramos que los temas realmente rimbombantes se toman del horizonte de la vida cotidiana y que ameritan también todo el arsenal intelectual para ser tratados. Aquellos breves textos tenían sentido, pero no pasaban de una conexión especulativa confirmada por quienes le conocieron. Malavassi cuenta que para Láscaris “todo asunto era digno de ser estudiado académicamente” (1982, p. 88). Lo insustancial cobra valía para la profundidad del pensamiento filosófico de Láscaris. Resta averiguar el motivo de este miramiento.

La curiosidad por el recurso para filosofar al que atiende Láscaris no es tema desconocido de la formación académica. Es posible advertir fácilmente en Platón la recurrencia al mito, en Spinoza a la geometría, en Wittgenstein al juego y en Blumenberg el uso de la metáfora. Todos requieren de un bastón para echar a andar sus ideas y edificar sistemas filosóficos². ¿Cuál o cuáles son los recursos de la filosofía? Porque los hay, la historia del pensamiento nos lo muestra. ¿Son estos subterfugios complementarios, correlaciones, externos o intrínsecos a la disciplina misma? Deleuze y Guattari³ han de descubrir parte del secreto, la necesidad imperante de un recurso, difiera o no a la filosofía *stricto sensu*, para poder explicarse ella misma. Es así que, sobre la base de la noción de concepto, estos autores orientan una respuesta a la pregunta por el qué de la filosofía.

² Puede comprenderse este atisbo recursivo como personajes conceptuales, tal como lo proponen Deleuze y Guattari (1998) en *¿Qué es la filosofía?*

³ En la obra de estos autores, *¿Qué es la filosofía?*, el concepto funge como el elemento que determina la especificidad para dar respuesta a la pregunta del título. La filosofía es creativa porque crea concepto y establece los planos de inmanencia donde estos se juegan. La particularidad de la disciplina del pensamiento es su capacidad para “crear, inventar y fabricar conceptos” (1998, p. 7).

Esta breve avanzada supone un suelo teórico más sólido por el cual indagar el recurso en el pensador costarricense-aragonés.

Constantino Láscaris es un pensador que permite aseverar, entre broma y seriedad, que todos los caminos conducen a Grecia. No en vano considera esta región como pedestal de la Edad Moderna. Por igual motivo se confiesa gréculo, con la excepción de que su época es el siglo XX. Su interés por el pensamiento helénico y el conocimiento de la lengua griega fueron importantes para sus análisis. Asimismo, su admiración por la cultura conocida por ser cuna de la filosofía, no deja de recordarnos el Hélade como lugar de origen del *logos*, una categoría insustituible en el pensamiento occidental. Solo hay una razón y es helénica. Su tratamiento de los conceptos son parte de la metodología explicativa de Láscaris: “si comento esta palabra no es por placer lingüístico; me interesa como depositaria de una estructura conceptual construida por los hombres que la han vivido” (1963, p. 20). Más allá de meras traducciones y definiciones etimológicas, busca hacer vivir la palabra mediante su conceptualización⁴. Observemos cómo conflictúa el pensamiento y al ser humano mediante el análisis de *paidagogós*, *paideía* y *sképsis*, términos que en el marco formativo humano fueron abordados por la tradición platónica y aristotélica. El acercamiento de Láscaris al pensamiento griego es decisivo para comprender su sentido sobre la educación, centrado en el interés del desarrollo humano de forma integrada, es decir, considerando las diversas facultades anímicas y cognitivas que nos constituyen.

El término “paidagogós” remite a dos situaciones. Primeramente, fue considerado la persona a cargo del cuidado de los niños; posteriormente, ya no se trata solamente de una profesión, sino que abarca la función que cumple dicho encargado. Así que “paidagogós” refiere también a un arte. Aquí reside una importante diferenciación que marcará más adelante sus escritos periodísticos sobre educación⁵, en donde será crítico de la elaboración de programas vacíos cuya aplicación dista de los supuestos teóricos que los sustentan. Por este motivo, el asunto educativo se acerca más a un arte que a una ciencia. Así las llamadas Escuelas Normales, “de parecerse a al algo, sería a las Escuelas de Bellas Artes y Conservatorios de Música, pues el enseñar es un arte” (Láscaris, 1963, p.164). Esto viene a exponer la primera de muchas paradojas que hallaremos en sus escritos. En torno al papel del educador: ¿se enseña o no el saber? ¿Es posible enseñar a

⁴ Para una diferenciación más a fondo puede consultarse el ensayo de Gadamer *De la palabra al concepto* en *Antología* (1997), quien también es partidario del concepto como característica propia de la filosofía.

⁵ Véase *Cien casos perdidos* (1984), apartado *Educación*, pp. 187-225.

enseñar? Según Láscaris, esto no se trata de un saber concreto, ni de un hacer, por lo tanto, su aprendizaje representa un gran reto para las instituciones que no advierten el problema de fondo.

La labor de “paidagogós” yace en que tiene “jurisdicción para formar el carácter” (Láscaris, 1954, p. 469). La importancia de sus enseñanzas radica en constituir cualidades del espíritu. Busca moldear esa particularidad que en cada individuo lo conecta con su propia naturaleza. Ese estado final hacia el cual el ser humano es conducido para saberse propiamente como humano: “lo que le hace al hombre ser el hombre que es” (Láscaris, 1955, p. 163). Esa particularidad que le posibilita identificarse como humano en convivencia con su especie. No se trata de una educación científicista que valora las capacidades meramente cognitivas, sino de un orden moral cuyo propósito es una formación de los individuos que les permita direccionarse como futuros ciudadanos.

Cabe preguntar: ¿es posible moldear la humanidad en cada uno? ¿Se enseña a *ser* humano? Más aún, ¿qué nos determina como tales? Se asoma un problema mayor. Se parte de lo entendido como humano para cultivar propiamente “lo humano”. A este respecto, Láscaris comprende que el ámbito educativo surge desde y para el ser humano, reafirmando su peculiaridad frente a otros seres vivos que lo destaca como especie. Bajo esa afirmación, la educación se concibe desde una base antropológica:

La educación es una obra para el hombre realizada por el hombre, o, si se quiere, una obra de humanización del hombre humanamente realizada. Tanto por el objeto en que incide como por el sujeto que la realiza, la educación es una actividad específicamente humana y, como tal, específicamente espiritual (Láscaris, 1955, p. 166)

Solo los seres dotados de racionalidad están en condición de transformación del carácter. La formación de este se lleva a cabo mediante la educación, cuya finalidad remite a humanizar a cada individuo. Queda explícito que lo que está en juego en el papel de la educación es propiamente la esencia del ser humano. La distinción entre humano y persona aclara la posición lascariana:

un hombre es hombre en cuanto nace, pero la persona no se recibe hecha [...] Cada individuo, por sí mismo, más o menos ayudado por los otros, tiene que forjarse a sí mismo como persona, tiene que darse un comportamiento que le vaya configurando a nivel humano (Láscaris, 1976, p. 146)

El desarrollo de la humanización se da mediante la categoría de perfectibilidad. Esta refiere a la capacidad estrictamente humana de *ir siendo* cada vez mejor individuo para sí y para convivir con otros a través del refinamiento de sus cualidades y capacidades particulares. La perfectibilidad remite a un proceso de no acabamiento. Es una solicitud patente del espíritu que se impone a los

seres humanos. No obstante, no quiere decir que cada individuo llegue en algún momento al culmen de su perfección, sino que está en posibilidad de hacerlo si así se lo dispone.

Se advierte que la pertenencia a la misma especie no convierte a un individuo en ser humano, sino la capacidad de perfectibilidad que le es intrínseca y que se viene a conformar mediante la educación. Esta entendida en el sentido de preparación para la vida que aboga por seres humanos que puedan convivir en cultura, con el deber fijado de transmitir ese ideal de cultura a otras generaciones. Para Láscaris, “el niño debe conformarse según la cultura en que va a vivir, y esta es finalidad de la educación; más aún, el medio de que la educación le prepare para la vida será, esencialmente, por su conformación en la cultura” (1976, p. 168). Por ello, el individuo no debe entenderse como un ente aislado. La educación asume la dimensión social y cultural del ser humano, razón por la cual no se puede hablar de una educación solamente intelectual, tal como quedó expuesto. Se trata de un preparativo de individuos pertenecientes a una colectividad. Es así que la educación tiene un mayor alcance que viene dado por la significación de *paideía* también como cultura. Este traslape entre educación y cultura es el que permite visualizar la educación como una interacción entre los sujetos y el mundo para la cual es necesario previo apresto.

Lo pedagógico responde a una actividad práctica promovida por necesidades netamente humanas. Educar es un acto, es decir, un hecho pragmático entendido como la “concepción del hombre en función de una concepción del conocimiento, dentro del marco de una concepción de la naturaleza” (Láscaris, 1976, p. 86). Nuevamente, no se trata de un aprendizaje académico sobre distintas disciplinas, sino que apunta a la dimensión de la experiencia del ser humano en relación con su existencia y el mundo. Lo pedagógico que viene a formar el pedagogo es la individualidad humana. Ese modo de pensar, ser y actuar propios refiere a facultades *activas pensantes* que utilizamos para movernos en el mundo y que nos diferencia de otros seres vivos.

Esta formación del carácter se vincula estrechamente con el concepto de educación que Láscaris visualiza. La educación se entiende como un modo de ser distinto del modo de hacer. Esta segunda distinción terminológica que hace Láscaris, se orienta a dar cuenta del propósito de la educación, siempre teniendo a la vista la condición formativa moral y espiritual que le precede. La finalidad de la educación no se contenta con profesionalismo, sino que demanda el cultivo de la parte humana. De ahí su enfoque en el *modo de ser*, en cuanto posibilita la realización del ser humano en su preparación para la vida.

Arribamos a *sképsis*, el último de los conceptos mediante el cual es posible anudar la perspectiva de la formación integral del ser humano en estrecho vínculo con el mundo en el que vive. Esta asociación se presenta cuando la educación viene a ser un medio para el ejercicio filosófico. La curiosidad por la *physis* es el punto de partida para este vínculo entre pensamiento y entorno: “lo que vemos en el mundo nos lleva al mundo cuando entramos en él por la vía del pensamiento” (Láscaris, 1976, p. 135). Las preguntas que interpelan al ser humano y su anhelo de respuestas le permiten sobrepasar el estado natural de todo ser vivo. Pensar y cuestionar humaniza: “solamente un ser que se constituye como buceador de ultimidades mundanas supera el vivir vegetativo en el mundo y llega a ser hombre-con-mundo, es decir, persona” (p. 135). En esta confrontación sale a relucir la situación originaria que da sentido al término bajo análisis. Este nos brinda reconocimiento como seres racionales y pensantes y, además, destaca la curiosidad primigenia por el saber.

El término *sképsis*, procedente del griego, remite a investigación, duda e indagación. Para Láscaris, “cazar es investigar” (1976, p. 136). Esto asemeja la tarea de un cazador en cuanto se requiere de la astucia para seguir e interpretar las huellas de un objeto-animal apenas avistado. La investigación puede considerarse la etapa del ser humano donde empieza a constituir epistemológicamente un tipo de relación con el mundo a través de un estado de búsqueda que le permita *capturar*⁶ aquello que le rodea. La conceptualización de *sképsis* permite divisar dos panoramas interconectados. Por un lado, investigar como la posibilidad de constituir el mundo desde la racionalidad humana y, por el otro, la investigación en el ámbito relativo a lo académico.

Con esta metáfora –nada gratuita en el pensamiento filosófico–, Láscaris plantea la forma en la que se debe incitar a los jóvenes universitarios a investigar, particularmente en el área de filosofía. Señala “incitar” porque no es posible la enseñanza sobre el acto de investigar. Se trata de una actividad patentemente individual y personal, esto no quita la posibilidad de inscribir en otros el sentido de depredación, lo cual distingue a un verdadero investigador de otros académicos. En este planteamiento sale a relucir una paradoja entre el educando y el educador respecto a la posibilidad de transmisión del saber: ¿cómo se puede comunicar el saber de un individuo a otros?

Láscaris ahonda este problema que ha preocupado a la filosofía griega hasta el presente. Basado en la mayéutica socrática, avizora que la comunicación del saber obedece a que el maestro no enseña al discípulo, solo puede suscitar en este que llegue por sus propios medios al

⁶ El concepto cazar en la etimología latina remite a lo capturado.

conocimiento. Por ello, el maestro Sócrates fue considerado como un partero: ayuda a dar a luz a los demás y acompaña el ejercicio activo del pensamiento. Desde esta perspectiva, aprender es como una reminiscencia platónica que hace recordar un saber que ya se poseía. En este proceso de comunicabilidad del saber entra en juego la oralidad. Deja expuesto que, mediante el diálogo y la conversación, es posible una enseñanza azuzada.

La búsqueda se va constituyendo conforme se avanza en el rastro. La investigación no encuentra como objetivo la resolución de un problema. Al contrario, la productividad reside en problematizar aquello con lo que se enfrenta. Es así que la importancia de dicha búsqueda reside, si se entiende como un medio, en prestar mayor atención al proceso, a ese trecho o al parto, sobre el cual un investigador avanza y en el cual se va forjando su disposición frente al pensamiento como algo no dado, sino en edificación.

El sentido que Láscaris le da a la investigación repercute en el modelo de universidad que fomenta. Esta institución debe responder a los más altos niveles de enseñanza y aprendizaje. Más allá de formar profesionales, se trata de sembrar sentido humanista. La educación como *paideía* se mampara en la creación de cultura como producto. Seres humanos aptos para convivir socialmente. Por ello se le da una alta estima a la labor de investigación hasta el punto de considerarla como “noble”. “Profanarla es plebeyo. Mercantilizarla es una inmoralidad. Servirla es construirse, en la angustia, como persona auténtica” (Láscaris, 1976, p. 142). Hemos dado un giro que condujo desde la conceptualización hasta la apreciación del pensamiento filosófico para la sociedad y la humanidad en general. La investigación está al servicio común de toda una sociedad. Se estima su valor para la evolución humana. Por esto, no debe centrar su finalidad solo en la producción científica y tecnológica que vende y atrae inversores o donativos. Se busca cultivar la facultad activa del pensamiento para que los individuos problematicen asuntos relativos a su existencia y al mundo. Este es su sentido primero, al que contribuye la investigación. Luego, otras derivaciones están al servicio de las necesidades humanas. No obstante, perder de vista su sentido ontológico puede tener consecuencias para el desarrollo de la humanidad, en términos de usos inadecuados del conocimiento. Por ello, se destaca su finalidad frente a las demandas del mercado económico.

Esta actitud del ser humano para afrontar y aventurarse en lo que desconoce es, a criterio de Láscaris, una actitud esencial. El investigador representa al “hombre inquieto en problematizar el saber y forcejea por adentrarse en él” (Láscaris, 1976, p. 137). Cuestionar el mundo y la existencia se nos ofrece como una posibilidad de hacer mundo. Vista así la educación, se basa

ontológicamente en el ser humano que se encuentra a la caza de todo aquello que conoce y desconoce en el mundo y fuera de este en el cosmos. El conocimiento se construye desde ese encuentro de curiosidad originaria del ser humano sobre sí y el mundo.

c. Las paradojas

Esta investigación, a modo de caza, se recompone de indicios. En lo sucesivo, se aborda propiamente la recurrencia a paradojas. Este aspecto comenzaba a hacerse notar en el apartado anterior y llama a prestarle atención. Él traza la ruta a seguir. Ahora es Láscaris quien impulsa el curso y nos lleva un paso más adelante. La formulación paradójica de problemas filosóficos se observa en la historia de la filosofía. La narración de Aquiles y la tortuga puede ser lo primero que visualizamos, sin embargo, las cuestiones circunscritas a lo enigmático se encontraron en Heráclito y Parménides. También Aristóteles hace uso de este recurso para definir lo que es el tiempo, mientras Descartes se enfrenta al dilema acatando el nexos entre el cuerpo y el alma. Así que no se trata de algo desconocido, sino ampliamente usado.

En *Palabras* (1976), se advierte implícitamente, en la diversidad de los temas presentados, la apelación a ese otro “recurso” además de los conceptos. Posteriormente, se hará ver que esta particularidad empata con la personalidad de Láscaris, según Guido Fernández y Roberto Murillo. Por el momento, tratamos las cuestiones meramente de contenido del discurso. La selección *a posteriori* de los textos, dado que fueron leídos en el orden del libro, corresponde con el lugar de lo dilemático para la vida humana. Esto supone ya una suerte de orden o agrupación de los escritos por clase. Se tratan de dilemas que acompañan la pregunta filosófica y las circunstancias desde las cuales emergen. En las reflexiones de Láscaris, los dilemas tienen un horizonte común en el sentido de la existencia. Son breves textos de raíz existencial, huellas de los intereses de nuestro filósofo respecto de los temas clásicos para la Filosofía.

Iniciamos las reflexiones con la pregunta que constituye para Láscaris “el meollo del filosofar” (1976, p. 39). La interrogante por excelencia es la pregunta por el ser. Esta pregunta es producto del enfrentamiento uno a uno del ser humano en su medio que es el mundo. Preguntarse por el ser es preguntarse por “la extrañeza de que las cosas sean como son” (p. 40). Aquí surge la circunstancia originaria que da rienda al pensamiento filosófico tal como lo conocemos hoy. Se

trata de la relación milenaria entre sujeto y objeto. Este último entendido como todo ente que no sea yo o aquello que está dado ante mí.

Este vínculo, que actualmente no agota su presencia en las discusiones filosóficas, tiene su origen en la experiencia cotidiana de la vida. El encuentro sujeto y mundo no se da primariamente y de modo abstracto en el pensamiento, sino que tiene rostro concreto, esto es, su significatividad le viene dada por la multiplicidad de manifestaciones experienciales que sustentan su estatus de categoría formal ontológica. En el trato cotidiano considerado fútil se hace implícito este vínculo original.

Las preguntas expresadas en términos usuales ¿qué es el mundo?, ¿qué es la vida?, ¿qué puedo hacer yo con mi vida? ¿cuál podría ser mi quehacer con los otros?; son preguntas que preguntan, en lenguaje cotidiano, por la respuesta a la pregunta por el ser de los entes. O bien, solo pueden ser contestadas cuando se contesta la pregunta por el ser (Láscaris, 1976, p. 40)

De lo anterior obtenemos dos hallazgos y una prueba. Hace constar esa raíz existencial que es horizonte común en los textos del autor costarricense. Aquí todo descubrimiento cuenta y es necesario retenerlos para el análisis posterior sobre el pensar. El primer hallazgo consiste en la reiteración de la acción de *preguntar*. El nexo entre sujeto y mundo se establece por la curiosidad humana que reviste dicha acción. Esto pone en evidencia una cuestión de carácter dilemática que corresponde con uno de los mayores aportes del pensamiento parmenídeo, a saber, la identidad del ser y pensar. El *ser* tiene su breve alusión lingüística en Láscaris. No es de extrañar esta anotación en el autor considerando el tratamiento conceptual que hace en sus reflexiones. El *ser* es verbo. Este “no expresa un pensamiento, como sí lo hacen los sustantivos; expresa el pensar mismo, en cuanto pensar” (Láscaris, 1976, p. 39). Esta identidad es primordial porque recae en la dimensión existencial que connota la pregunta por el ser.

El segundo hallazgo recae en la acción de “volverse existencia” que se adjudica automáticamente el sujeto en el cuestionamiento de la exterioridad que retorna hacia su interioridad. Siguiendo la línea de pensamiento heideggeriana, el ser humano en la pregunta por los entes se distancia de ser un ente más entre los demás entes⁷: “el preguntar por el ser de los entes, entifica a los entes y existencializa al ente que pregunta” (Láscaris, 1976, p. 41). El ser humano afirma su condición como tal en su interacción con el mundo. En la pregunta por el qué del mundo se hace implícita la pregunta por el ser del hombre.

⁷ Véase M. Heidegger en *Ser y tiempo* (1927) sobre la primacía del *Dasein* y la pregunta por el ser (§1-§4).

Pero, la pregunta por el ente no acaba ahí en la pregunta por el ser, sino que despliega otra serie de cuestiones. Así funciona el pensamiento filosófico. Se actualiza sobre los hombros del pensamiento que se supone superado. Por ello la pregunta por el ser suscita otra incógnita: ¿debe hablarse del ente o de los entes? En esto encontramos, más que una cuestión de pluralizar un sustantivo, un dilema de raigambre epistemológico, una distinción entre “intuición pensante y percatación empírica” (1976, p. 45). Esta distinción surge del percatarse el ente-sujeto entre entes-objetos nuevamente. Láscaris alude a la conciencia humana que despierta ante la perplejidad de lo dado: el acto mismo de la percatación de lo ente. Este entuerto, que abarca la identidad del ser y pensar, ha llevado, según Láscaris, “al hombre al enfrentamiento ontológico con la realidad” (1976, p. 46). Asimismo, este discurrir del filósofo aragonés conlleva la pregunta ontológica por excelencia: ¿por qué el ente y no la nada? Sobre esta paradoja se tienen abundantes registros, que vienen desde Heráclito y Parménides, que han impregnado hasta la filosofía moderna.

Ahora bien, retomando la consecución de la pregunta filosófica que acompaña la evolución del pensamiento, se observa en el período presocrático que la pregunta por el *ser* viene precedida cronológicamente por los estudios sobre la *physis*. Posteriormente, los intereses filosóficos de los griegos enfocan el estudio del *ser* a otros saberes, incluida la pregunta por el ser del humano. Referimos el enfoque porque el *ser* como tema no pierde fundamentalidad, sino que admite nuevos campos de manifestación que permiten acceso a su estudio. Este es el caso del período humanista de la filosofía clásica. Por ello, en correspondencia con Láscaris, la pregunta por el ser eclosiona el pensamiento filosófico en tanto fuente inagotable de dilucidaciones y se manifiesta como punto de llegada de todo preguntar.

Para abordar la pregunta por el ser del humano, Láscaris recurre a la conceptualización de “persona”. Él diferencia hombre, individuo y persona. Siendo el primer término expresión de pertenencia a la especie, se sobreentiende su referencia al ser humano. Por este motivo, será la palabra que sigamos utilizando. Lo que importa destacar es el sentido de pertenencia previo a la perspectiva pactada por la clasificación biológica que ordena los seres vivos en subdivisiones taxonómicas según características comunes. El individuo designa la condición de posicionarse dentro y frente a la colectividad que demanda la especie. Ser individuo corresponde a formar relaciones intraespecíficas en determinada población. Esta primera distinción terminológica ya dicta una línea sobre los polos donde se juega la reflexión de Láscaris que va entre el carácter específico y genérico del ser humano.

Por “persona” entiende la plenificación del ser humano. Más que una suerte de etapa evolutiva, se trata de un *ir siendo* persona persiguiendo la plenitud del ser. Es así que la relación que se forja entre cada uno de nosotros con otros semejantes traba una correlación. Ambos caracteres, ser general y ser específico, perviven en cada persona. La palabra latina *prosopon* refiere a la máscara utilizada por los actores en el teatro griego. Pero la función de la máscara, en la consideración de Láscaris, acorde a la ilusión que causa el acto de definir la identidad e identificación de cada ser humano, no oculta, sino que muestra. “La Persona, es, así, la configuración característica del individuo ante los demás y desde los demás” (1976, p. 54). Esta concepción de persona encierra dos ideas interesantes para tratarla como dilema. En primer lugar, la idea de plenitud que ya fue avistada en el análisis de los conceptos griegos. El ser pleno se determina por la formación del carácter en las primeras etapas del ser humano, apelando al futuro comportamiento en la colectividad a la que pertenecen. La plenitud admite la condición deseable de perfectibilidad que viene a constituir la esencia humana. Así visto, se trata de un estado al que se tiende naturalmente que, sin embargo, nunca se alcanza como totalidad. La persona designa, en cuanto es un comportamiento, un transitar entre yo y los otros. En segundo lugar, se encuentra el asunto moderno de la identidad y la identificación. Una recurre a la mismidad y la otra a la diferencia respectivamente. Ambos aspectos se experimentan indistintamente en la persona. Se puede reconocer la vieja y conocida paradoja del barco Teseo: ¿se trata del mismo barco aquel al cual se le han ido reemplazando sistemáticamente algunas de sus partes con el pasar del tiempo? Este caso sobre “lo mismo” también está presente en el dilema del río de Heráclito. ¿Somos los mismos siempre o cambiamos con el pasar de los años?

La pregunta por el ser del ser humano despliega una serie de consecuencias que han impulsado diversos ámbitos de la filosofía, entre estos el existencialismo. Desde que Aristóteles y Platón se ocuparan de dar respuesta a esta incógnita, viene el período de pensamiento helenístico, cuya preocupación puede resumirse en la pregunta por el sentido y finalidad de la vida. Es así que, siguiendo con ese desarrollo, posicionamos a Láscaris en este recorrido por la pregunta y los dilemas en filosofía que abre la discusión con la pregunta sobre qué es el teatro, la cual se va a permutar en: ¿cuál es el sentido de la existencia?

El teatro se define por negación. No se trata del edificio ni del guión, tampoco de los actores o lo dicho por estos. El teatro no es el público, aun cuando sin espectadores no hay obra. Este elemento es quien da inicio a la indagación.

La respuesta implicada en la pregunta es la de que la obra es nada más que la reconstrucción que el público (que no será la yuxtaposición ni la suma de los espectadores) realiza dentro de sí, de aquello que los actores y el escenario le ofrecen (Láscaris, 1976, p. 24)

La obra-de-teatro en este sentido que Láscaris quiere referir viene a ser una *vivencia*. El reconocimiento de uno mismo en la acción llevada a representación. Este es el primer gancho que aparece para relacionar el teatro y la existencia: lo que el espectador vive cuando asiste a ver una obra. En cuanto vivencia es intangible y se edifica como tejido, es decir, resultado de una serie de circunstancias y elementos que tienen significatividad para el individuo de la experiencia.

La clasificación clásica del teatro proveniente de Grecia postula dos grandes géneros: Comedia y Tragedia. Esta distinción posibilita pensar la tan buscada relación paradójica que suscita la existencia humana. La obra-de-teatro ilustra la vida. Su sentido se contempla entre lo trágico y lo cómico. Ambas poseen intrínsecamente un poco de su contrario, ya que, entre el llanto y la risa, la distinción puede desaparecer. Así, la tragedia puede provocar la risa o la comedia resultar en llanto. Por un lado, para Láscaris, “la Tragedia lo que hace es provocar que cada espectador *viva* su existencia trágicamente, pero, eso sí, sin poner en juego su existencia” (1976, p. 26). Mientras la Comedia “viene a ser lo superficial y lo banal” (1976, p. 27). Estas definiciones ponen de manifiesto la dificultad de asir fácilmente aquello que se denomina sentido y vida. De esta forma, se constituye el *drama* que es la vida humana. Por ello, el ser humano deambula entre ambos estados sin quedarse aparcado en ninguno.

Lo dramático de la existencia radica en la imposibilidad de su comprensión transparente y absoluta. Sin embargo, esta imposibilidad es su condición de posibilidad. La esencia de la existencia es paradójica: “el drama es más auténtico, más real, refleja mejor la vida de los hombres, por ser la existencia tragicomedia: no hay ningún hombre cuya vida sea pura tragedia, ni lo hay cuya vida sea pura comedia” (Láscaris, 1976, p. 29). Con esto, Láscaris evidencia una de esas querellas que ha desvelado a muchos pensadores, ahora entendida desde una perspectiva paradójica y como una cuestión irresoluta. En este carácter reside la peculiaridad del asunto del que la filosofía intenta dar explicación como encargada de los temas angustiosos que no tienen asidero en las explicaciones de la ciencia. Así es como, en pocos términos, el teatro es una expresión humana-existencial.

Es inevitable no caer en la pregunta por la significación filosófica de la muerte cuando se tematiza la vida y su sentido. Estos temas son indisociables. Así que ambos se consideran categorías correlacionadas. Y como es característico en Láscaris, estas preguntas vienen dadas por

alguna reflexión simple a primera vista. En este caso, la posibilidad de muerte natural y qué se intenta referir con el adjetivo “natural”.

La muerte es intrínsecamente natural. Todo ser vivo muere. No obstante, Láscaris tiene su atención sobre el envejecimiento. El significado de muerte natural está asociado a la muerte por vejez. Este es el ideal de lo natural. Sin embargo, no todo es tan claro cuando se envejece, ya que este proceso viene acompañado de insuficiencias físicas, siendo estas las que finalmente ocasionan la muerte del ser vivo y no estrictamente la vejez. La muerte por vejez es, en el fondo, la muerte provocada por una irrupción en el funcionamiento del organismo. Es por esto que el tema inquieta filosóficamente, al referirse a una etapa del ser humano, el ser-con-vejez, en la cual se aprehende el sentido acabado y pleno de la vida.

Láscaris acude a los animales marinos. Por ello, la aparición de la tortuga en el análisis, ya que posee “madurez indefinida”. No envejece ni muere de modo natural, en contraposición a los animales terrestres. Esto lo aborda con el propósito de mostrar esta diferencia que marca pautas biológicas y ontológicas del ser humano. En la vejez es posible contemplar la muerte en el sentido ontológico-existencial heideggeriano, diferenciándola del fenecer y del perecer⁸. De la finitud biológica es posible comprender el sentido de infinitud existencial, condición característica únicamente del *Dasein*. En este modo es que el ser humano se reconoce como tal, en el acto de *ir envejeciendo* se determina su esencia.

El Hombre, por una parte, como ser-con-vejez, repugna su vejez y ansía la madurez indefinida, que constitucionalmente le está vedada; por otra parte, de hecho, el hombre lo es, hombre (animal reflexivo), gracias a ser-con-vejez. En el proceso evolutivo, la “aireación” ha sido condición indispensable para el perfeccionamiento de la función de pensar. Para esta afirmación me fundo en la valoración del pensar abstracto como más perfecto que el pensar concreto, y del pensar individual como más profundo que el pensar colectivo (o de grupos intraespecíficos) (Láscaris, 1976, p. 19).

En ese mismo párrafo viene dada la pista dilemática de todo el meollo que consideramos subyace sobre la disposición finita e infinita en el ser humano. Esta caracterización esencial es resultado de la interacción entre el sujeto y el mundo. La pregunta por la tortuga recae en una pregunta por la persona. En el afán de conocer la realidad donde estamos inmerso terminamos comprendiendo nuestro lugar en todo aquel sistema-mundo.

Para dar cuenta del vaivén entre finitud e infinitud es necesario recurrir al argumento de la perfectibilidad. El carácter de ser que tiende a la perfección solo se comprende porque existe la

⁸ Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927). En el párrafo §49 se hace explícita una diferencia entre tres formas de entender el morir: *Verenden*, *Ableben* y *Sterben*. Aquí se remite a la última forma en cuanto morir existencial, distinto de fenecer o perecer.

imperfección. Este aspecto solo está presente en los animales sin vejez, aquellos que no pueden consumir su objetivo vital. La ausencia de vejez es sinónimo de la imposibilidad de saberse como un ser vivo pleno. Este designio teleológico que amerita el ser del humano, designio perseguido pero inalcanzable, le permite pensarse como ser perfecto, propiamente como *acabarse*: “como término o fin, es acabar el hacer al acabar el acabado de la obra” (Láscaris, 1976, p. 20). El ser humano se hace eterno gracias al pensamiento. Es en el pensar reflexivo donde se distancia de otros seres vivos y se inmortaliza frente a estos. Se erige infinito frente a la finitud biológica que lo condiciona. Mientras que aquellos animales marinos gozan de la eterna edad, están vedados constitutivamente de percatarse de ello. La conceptualización de infinitud parece ser un asunto meramente humano, ya que este funge como elemento de contrapeso en cuanto ser finito. El hecho de reflexionar sobre su propia muerte, más aún, el modo particular en que el ser humano lo hace al reconocerse más que organismo biológico como existencial, es la manera de inmortalizar su obra y pervivir en ella luego de su ausencia física. Es así que Láscaris retoma la significación filosófica sobre la muerte como asunto inacabado. Por este motivo, siempre se vuelve a las preguntas que causan cierta pesadumbre en la cotidianidad humana.

Hemos logrado mostrar, a través de la atención sobre los conceptos y paradojas, algunas cuestiones de forma y contenido. Estas categorías dictan la dirección de la filosofía lascariana a la que se pretende llegar en esta investigación. Por ello, creemos que son un insinuante punto de partida para tener éxito en perfilar el *modo* de filosofar en Láscaris. Cabe preguntar, entonces, ¿qué sugiere Láscaris cuando reflexiona sobre *paidagógos*, *paideía*, *sképsis* en el contexto general para la filosofía? ¿Por qué recurre al teatro, a la vida de la tortuga y a la sutil distinción entre persona, individuo y especie? Sugiere mucho. La atención dada a estos elementos recursivos habla del contenido propio de la filosofía. También dice de su proceso metodológico. Este último es el objetivo primordial: ¿es posible hallar algún indicio pensando sobre lo que ocupaba a Láscaris? Nos inclinamos por las siguientes asunciones con base en la exploración de los conceptos y los dilemas: 1) plantean ideas que van a problematizar la actividad del pensamiento: ¿qué nos dice sobre cómo pensar los asuntos insinuados por la pregunta filosófica? Además, 2) dan cabida para hallar un horizonte de sentido. En este caso, el interés por la existencialidad humana ya empieza a manifestarse como predilecto, pero es necesario profundizar su nexos con el concepto de aporía.

d. Pensar como actividad autorreferente de la filosofía

La formulación paradójica conlleva a preguntar por el pensamiento. ¿Se trata lo paradójico de un axioma de la actividad del pensar o es característica de ciertos fenómenos? Hasta el momento Láscaris nos da para considerar ambas posibilidades. Es tanto su recurso filosófico como circunstancia de la realidad. Lo paradójico remite a cierta calle sin salida. Ostenta la imposibilidad de llevar un problema a solución, ya sea por falta de entendimiento humano, donde no hemos hallado las respuestas, pero “están ahí”. O bien, por la esencia del conocimiento como incompatible con la finitud humana –nos sobrepasa–. Es decir, existen fenómenos cuya particularidad es lo irresoluto. Su formulación es sometida a constante proceso de realización, complejizando su comprensión en tanto no acabada.

Considerada la filosofía como ciencia del pensamiento, se entiende el calificativo de “autorreferente”: pensar es propiamente el ejercicio filosófico, ahora se trata de “pensar sobre el pensar”. Si se observan los orígenes de la tradición filosófica, el pensamiento (palabra) se valora como carácter fundante depositado en la figura del *logos*. A continuación, se hace un breve análisis de la facultad del pensar como instrumento fundante del ejercicio filosófico y como elemento unificador que subyace a lo previamente expuesto sobre conceptos y paradojas en el horizonte del discurso. Es en la dimensión propiamente del pensamiento donde vamos encontrando mayores indicios que permitan poner las ideas de Láscaris en un solo corpus en cuanto a su modo de hacer filosofía.

¿Dónde surge esta forma de pensamiento crítico y reflexivo adjetivado como filosófico? La tradición nos coloca en la antigua Grecia con el nacimiento del *logos*. Láscaris identifica este *logos* como un modo de la razón circunscrito en el paisaje helénico, desde donde es posible su universalización: “a un *paisaje* determinado corresponde *una* manera de razonar” (1976, p. 99). El interés radica en que este paisaje, en cuanto “lo vivido por el hombre” (p. 99) sirve de medio para que el ser humano se imponga frente a lo que considera dado. En la espacialidad vivida surge un juego de la experiencia en torno a lo conocido y la aplicación de eso conocido. El paisaje mítico griego no figura como un algo inanimado y pasivo, sino que viene a ser una herramienta mediante la cual el ser humano crea mundo y modifica lo dado, surgiendo así el *logos* en el enfrentamiento del sujeto y la realidad.

Hay un sopesar, según Láscaris: antes de los pueblos griegos no existieron seres humanos –afirmación tajante–. Pero, en sus términos se entiende que aquellos individuos que hicieron uso

de la facultad de la razón no necesariamente lo hicieron *racionalmente*⁹, es decir, razonando sobre la razón misma.

No se trata simplemente de que los griegos hicieran la teoría del *logos*, ni de que utilizaran la razón “en mejor” que otros pueblos coetáneos o anteriores. Se trata de que los griegos, por primera vez, muestran hacer un uso racional de la razón. Frente a actitudes mágicas y místicas, se da la explicación racional del mundo. (1976, p. 97)

Este puntual asunto es el que Láscaris enaltece del *logos* instanciado en el pueblo griego, quienes cuestionan lo que ellos mismos han patentado, a saber, la construcción de realidad –en principio mitológica– mediante razonamientos, ahora de un mundo racionalizado. Para la filosofía griega, hija del *logos*, el *mýthos* constituye un recurso genésico que precede su nacimiento.

El estado de curiosidad del que parte el ser humano para conocer el mundo que le rodea es un estado *activo* del pensamiento. Conocer es una forma pensante de acercarnos a la realidad: “yo prefiero considerar pensante el conocer en cuanto conocer, ya que todo conocer consiste en un sopesar, es decir, en un pensar” (Láscaris, 1976, p. 86). No se parte de la experiencia sin más. Esta no existe como un fenómeno práctico aislado, sino que la experiencia depende de la guía de la razón, estableciendo así una relación necesaria entre ambas. El origen del pensar procede de esa curiosidad primigenia sobre el mundo.

El pensar no dista del conocer, sino que son viejos conocidos. Si se parte de la reflexión sobre cómo pensamos, atendiendo al sentido mayéutico, damos cuenta que pensamos creyendo no saber algo como respuesta al entorno. Esto pone en manifiesto el estrecho vínculo que se establece entre pensar y conocer avizorado por Láscaris. Solamente seres racionales pueden hacer mundo, porque el conocimiento supone una irrupción de lo desconocido. En primera instancia, el sujeto es interpelado por lo que no conoce, y como perro heraclíteo, ladra a lo que no reconoce. Por ello, se embarca a investigar. No obstante, en cuanto conocer-pensante¹⁰ está la posibilidad de saber algo aun sin comprenderlo propiamente.

Por otro lado, esta interacción compromete indisociablemente la actividad del pensamiento, “pues la forma más vital de vivir, acaso la única, que tiene el hombre es pensando” (Láscaris, 1976, p. 87). Al colocar al pensamiento en la jerarquía de necesidades humana, se equipara ahora con otras formas vitales de subsistencia (como dormir, alimentarse, reproducirse, etc.). Tales acciones técnicas-evolutivas siempre estuvieron atravesadas por la relación conocer-pensar: “no tiene

⁹ Es evidente que se le puede objetar a Láscaris desde la definición de razón, pero lo que se destaca es poner en situación paradójica-cuestionante el término. La resolución o viabilidad del asunto se puede ahondar por aparte.

¹⁰ Dada la dicotomización del concepto «razón», cabe preguntar si hay forma de conocimiento-no pensante.

sentido el distinguir piernas por un lado y pensamiento por otro” (Láscaris, 1976, p. 87). Hace alusión al absurdo de fragmentar a un ser humano unitario como si este fuera capaz de decidir sobre atender una necesidad omitiendo el acto de pensar. Cada acto humano en miras de su supervivencia no se disocia de ser un acto pensante (o pensado) que surge, ciertamente, en ese trato con el mundo y la naturaleza que pretende dominar para su propio interés.

Se admite como fundamento del pensamiento la experiencia. El mundo en que el ser humano se mueve cotidianamente manifiesta el estrecho vínculo de lo teórico y lo práctico. Esto subsana cualquier intento de separación de la unidad que comporta el entendimiento humano. Lo anterior conlleva a reflexionar que, si el pensamiento está presente en los procesos de supervivencia evolutiva, esto quiere decir que no se trata de un pensamiento etéreo, sino encarnado. El pensar adquiere así su fundamentación antropológica.

La afirmación del *logos* desde el *mhytos* permite determinar al ser humano como tal. Aristóteles define al humano como *zoon logón échon*, que la traducción latina ha dejado como “animal racional”¹¹. Este animal marca un antes y un después para el desarrollo de la actividad pensante. El *logos* nos diferencia de otros animales y seres vivos, al tiempo que nos unifica como especie. Si somos el único animal con razón que hace uso racional, entonces, somos animales que piensan, pero, además, animales que hacen uso de la palabra.

Láscaris utiliza a Diógenes de Sínope como figura para trazar un camino en este discurrir del pensar sobre el “pensar”, haciendo nuevamente uso de recursos imaginativos que median y acompañan las ideas filosóficas. Desde la historia de “el Cínico” y su famoso tonel, nuestro autor deriva algunas anotaciones sobre el desarrollo y el progreso en general de las ideas. Para la escuela cínica, el fundamento de la vida y la felicidad respondía a un frugal modo de vivir acorde con la naturaleza. Esta es considerada como estamento racional mientras que, todo lo proveniente de la cultura, se considera corrupción de esa racionalidad primigenia: “la naturaleza es racional, y la razón humana la estropea, en lugar de mejorarla, cuando pretende cambiarla” (Láscaris, 1976, p. 126). Quedan así indicados dos tipos de razón, la natural y la humana o artificial.

La existencia de una razón con la cualidad de primigenia viene dada porque Láscaris usa a Diógenes para plantearnos los artificios del desarrollo, desde donde surge el repudio del filósofo cínico, quien veía en esto una degeneración de la simpleza en el fundamento del filosofar. Se puede atribuir que Láscaris suscribe esta corrupción desde el propio *logos*: solo hay una concepción de

¹¹ Véase la *Política*, Libro I.

razón, el *logos* griego, las demás conceptualizaciones de la razón son “formas evolucionadas” (Láscaris, 1976, p. 98). Ya fuera para afirmar dicha razón de “paternidad helénica”, negarla, o bien, multiplicarla, el *logos* está a la cabeza de las discusiones. Las posibles y emergentes categorías son actualización de esa razón primigenia, y en esta superación constante reside el potencial universal del *logos*¹².

Con Diógenes también aparece el anti-mito protagonizado por el perro sin raza que le ladra a lo desconocido. Animal que viene a imponer con su ladrido la presencia del *logos* en contra de los artificios que lo han negado y desfigurando su composición primaria. Afirma la ausencia de la presencia, porque de eso se trata, de lo aún-no-sabido. El artificio es la certeza que encubre la incertidumbre natural.

Tomando en cuenta que, para Láscaris, este *logos* autentifica la filosofía, se comprende que su crítica se oriente a las modas y las tendencias en que se ve envuelto el pensamiento. Artimañas que lo relativizan para consolar a las partes involucradas. Por esto el repudio a las promesas del “progreso” que comprometen el pensar distanciándolo del contexto helénico, el cual da cabida a la situación originaria entre ser humano y naturaleza que da giro a la rueda del pensamiento.

Es evidente que hay un problema al entender el *logos* estrictamente racional, más no literalmente como razón. Láscaris parece dar pie a una distinción entre una razón racional y una no-racional. Podemos argumentar que la imposición de la razón como pivote o fundamento del pensar viene a ser una actitud dogmática de su parte que instaura una lógica dicotómica. No obstante, otra consideración es que él estaría del lado de quienes reinventan el *logos* en cuanto fundamento. Racional es la razón que se somete a sí misma. Dogmática es la razón que se cree incuestionable.

Debe aceptarse que sin el *mhytos* que origina el despliegue de la razón, no hay *logos*. Este es la superación de su antecedente sin necesariamente negar su existencia e importancia como punto constitutivo. De aquí que solo existe razón racional que, entendida como un modo particular pero natural de pensar, contiene algo de lo mitológico sobre el cual se edificó. Con lo anterior, se hace manifiesto que el *logos*, y con ello, la filosofía, acoge el mito como recurso ilustrativo y

¹² Un planteamiento crítico sobre la centralidad del *logos* puede encontrarse en la noción de “logocentrismo” adoptada por Jacques Derrida. Véase *De la Gramatología* (1967) y *Márgenes de la Filosofía* (1972). El mito de la plena presencia deriva en lógicas dicotómicas, en cuanto al *logos*, en tanto razón palabra, se enaltece la razón. Esta parece ser la tendencia de Láscaris. Incluso se puede llevar más allá la crítica si se relaciona con la noción de etnocentrismo, también presente en Láscaris con la exaltación del mundo griego.

explicativo, pero a su vez, lo niega, rebasándolo y superándolo. En cierta forma, la filosofía también es una disciplina del anti-mito. La razón (no-racional) sin más encubre el mito, por esto, debe ponerse entre paréntesis o bien, como hace Láscaris, aclarar su carácter racional que permite indagar su fundamento mitológico, en principio antitético.

El pensar adquiere otro significado importante para esta investigación, en tanto posibilidad de enlace con el *discursus*. Reiteramos que estas reflexiones sobre el pensar provienen de sus escritos que, entendidos unitariamente como discurso lascariano, semejan un ir y venir entre sus ideas, a modo de una telaraña. En virtud de ese procedimiento, anudar el pensar y el discurso amerita recurrir a la etimología de *logos*.

Al tratarse de una palabra en extremo polisémica, precisar una definición para *logos* es tarea frívola, pero imprescindible y siempre necesaria. Por lo tanto, atendemos algunas de sus significaciones. W. C. Guthrie presenta un breve bosquejo de los usos que la palabra *logos* tenía en el pueblo griego, de los cuales consideramos algunas acepciones: “todo lo que se dice [...] una narración o discurso [...] tomar en consideración, sopesando los pros y contras, como si mantuviera una conversación con uno mismo [...] causa, razón o argumento [...] facultad de la razón [...] fórmula que expresa la esencia natural de las cosas” (1999, pp. 395-400). En síntesis, el *logos* es acción, forma y contenido. La acción refiere a la facultad de razonar; la forma viene a ser la palabra y, finalmente, el contenido es un pensamiento. Formando unidad mediante su conceptualización.

Este término –ya tan ajado– concentra, en un único movimiento del intelecto, tanto el pensamiento como la palabra en el plano de una mediación dialógica. Es sabio el dicho de conectar la lengua con el cerebro, no hablar sin pensar, pero un pensar crítico de sí mismo. Esto condensa momentáneamente las ideas lascarianas desde el análisis sobre el *logos* y la dimensión unitaria de lo discursivo y racional. No obstante, no puede olvidarse que esta palabra-pensamiento se encuentra instanciada en un cuerpo que interpela y es interpelado constantemente por su entorno como paisaje que suscita el razonar.

Pero el *logos* no cumple su propósito sino tiene una función más allá del encuentro originario del ser humano y el mundo. Es mediante la acción (*activitas*) de conversar que se articula como palabra-pensamiento. El diálogo trae consigo la dialéctica entre pregunta y respuesta. Este movimiento suscita en los interlocutores la conversación. Se van forjando preguntas y conjeturas, conciliando discusiones y proyectando cierres o aperturas a problemas filosóficos que nos atañen. Así se posibilita el motor para seguir preguntando. En esta dialéctica se reconoce la tarea de la

hermenéutica, en cuanto mantiene viva la incesante producción de diálogo en el *horizonte del preguntar* (Gadamer, 2006, p. 446).

El modo dialógico, patente en el pensar, cuya máxima manifestación se observa en las obras platónicas, puede considerarse como otro “recurso” de la filosofía. Esta idea es sugerente en Láscaris: el pensar es digno de ser considerado a la luz del discurso oral. Actitud que suscribía en su vida diaria: “practicaba la mayéutica socrática, la tertulia cordial y finamente irónica en el aula y el café” (Murillo, 1982, p. 80). Un verdadero maestro que prevalece la importancia de la conversación y la presencia de interlocutores. Solo así el *logos* como verbo sapiente adquiere vitalidad en el *accionar*, es decir, en el hacer acción su propósito. Además, sobre esta disposición del pensador aragonés por la vitalidad del diálogo, Murillo dice: “su respuesta, como siempre, comenzaba por discutir la pregunta misma, por objetar la respuesta en ella implícita, por replantearla” (1982, p. 82). En concordancia con Gadamer (1993), se ratifica la importancia de la pregunta para la tarea filosófica. El propósito del pensador alemán coloca, en la sistematización de la hermenéutica, el diálogo como un elemento primordial que hace manifiesto el juego entre pregunta y respuesta.

La negatividad inherente de la pregunta –la negación de “saber” algo– hace explícito el abandono de tener certeza respecto de algo para que pueda así surgir la pregunta. Se hace patente el juego entre lo conocido y desconocido. Esta negatividad vincula la pregunta y la respuesta. La motivación de la pregunta viene suscitada por el querer saber algo determinado. Este motivo lleva consigo una admisión de principio: aquello que se quiere saber es porque se desconoce. Acá hay un primer acercamiento con lo desconocido, ahora eso se ha puesto bajo observación. Con la pregunta se quebranta la indiferencia por lo que no se sabe. Por este motivo, “preguntar quiere decir abrir” (Gadamer, 1999, p. 440). Su sentido consiste en exponer la cuestionabilidad de lo preguntado, contemplando lo que se sabe y no se sabe respecto de lo preguntado.

El carácter peculiar del quehacer filosófico se concreta en esa misión de incesante problematización de su estructura. Aquí se posiciona el discurso filosófico, el cual viene a responder a las limitaciones y posibilidades de la pregunta y la respuesta. En esta línea argumentativa, Láscaris se suscribe al derecho de la filosofía como una disciplina autónoma con su particular *modo* de abordar los problemas, pendulando entre el descontento y lo acabado, *modo* que surge en el trato con situaciones dilemáticas.

Desde este sentido originario de la actividad pensante, Láscaris aboga por un despertar erudito, cuya base sea la experiencia de la existencia humana: “el logos es demasiado rico para dejarse metrizar, pues el pensamiento mecanizado solo es pensamiento cuando está vivificado en sus raíces existenciales” (1976, p. 37). Esto frente a la clausura del pensamiento y la imposición de la técnica privilegiada por las ciencias naturales y sociales, cuya metodología subestima la experiencia humana como categoría para la producción intelectual. Es comprensible cuando el fundamento axiomático de toda teoría tiene la particularidad de ser un fenómeno difícil de tematizar. No obstante, esta fugacidad es el motor de toda reflexión. En el trato originario del sujeto y el mundo se echa a andar el movimiento del pensamiento que posibilita la teorización de problemas y comprensión de fenómenos. Cabe aclarar que no se adscribe aquí una posición de tendencias anticientíficas, sino que Láscaris le deja a la filosofía la tarea de formación humanista indispensable para el desarrollo de las ciencias de la técnica.

El encasillamiento del pensar viene dado por la tecnificación del pensamiento. Láscaris fue crítico del sistema educativo moderno que pone en vilo la relación entre la formación del ser humano y la facultad activa del pensamiento, desplazando el ejercicio filosófico fuera de las aulas. La imposición de medios programáticos lleva al dogmatismo, provocando que las ideas se cierren al conflicto hermenéutico y permanezcan incuestionadas. Asimismo, el pensamiento se configura raquíticamente si se priva del ejercicio vital-racional que lo nutre. Ejercicio que corresponde con otra forma de aprehensión de los fenómenos que no inmoviliza ese ritmo patente en el modo dialógico del pensamiento.

La incertidumbre que genera un fundamento con la particularidad existencial hace que se le descarte como tal. En esto Láscaris arremete en contra del pensamiento de la certeza absoluta: “las ciencias desplazaban a la Filosofía al resolverle ‘para siempre’ sus problemas al hombre” (1976, p. 34). Desafía la objetivación atemporal de las ciencias que sigue encubriendo la profundidad de los dilemas del ser humano bajo verdades sempiternas que creen dar fin mediante respuestas que evaden la problematicidad esencial. “La FÍSICA se encontró sin *physis*. En lugar de resolver el problema de la *physis* prescindió de él [...] pero, yo sigo preguntándome qué es el *principio constitutivo* de la Naturaleza” (Láscaris, 1976, p. 34). Con ello, se va formando un pensamiento filosófico recluido de su sustancialidad, de “las cosas mismas”. A su vez, un pensamiento acusado de traicionarse a sí mismo, cada vez que cree llegar a puerto seguro, vuelve a desplegarse. Este abandono e insatisfacción de una verdad eterna puede ser una señal sobre cierto

“escepticismo” en Láscaris como consecuencia última de refundar categorías primordiales de la filosofía.

El papel de la libertad del pensamiento pugna con el dogmatismo. Desde esta discusión puede comprenderse la tendencia del liberalismo en Láscaris, pero un liberalismo a su modo, a secas y radical. En el liberalismo reconoce la corriente filosófica que predica la libertad del ser humano. Se trata de una idea cuyo basamento es “la afirmación de que el individuo es libre y por consiguiente responsable de sus acciones” (Láscaris, 1957, p. 66). Libertad y persona son indisociables, negar uno es negar lo otro, y sin libertad no hay humanidad. Y más que un *-ismo* o postura política, la centralidad de esta categoría en Láscaris es importante para comprender el nexo con la existencia. E. Macaya afirma que para el pensador aragonés el liberalismo llega a entenderse como “filosofía de vida” (1982, p. 85). En este sentido, en la libertad, vista en términos de independencia y autonomía de la filosofía, se juega la libertad humana.

La educación es tema central desde donde brota el desarrollo de las ideas lascarianas. Toda la armazón de su pensamiento no prescinde de este ámbito. El inicio de todo el discurrir aquí presentado ha sido desde conceptos que fueron analizados por Láscaris propiamente para hablar del análisis educativo. Es desde esta perspectiva sobre la cual se viene a entender el pensar como *actividad*.

La reforma del sistema educativo viene dada porque refiere al espacio-institución donde la actividad de pensar se ve truncada por actitudes dogmáticas que vuelven *pasiva* dicha facultad humana. En cierto sentido, se atrofia esta facultad en el estudiantado. A falta de ejercicio filosófico en las aulas, la oportunidad de deliberar se coacciona. Por ello, resulta imprescindible combatir dicha censura y fatiga mental inculcada en los individuos. En el espacio educativo germinan los vicios que desvirtúan el pensamiento, al privilegiar la automatización intelectual y espiritual del ser humano.

En las crónicas de la vida filosófica de la Universidad de Costa Rica se deja testamentado el papel de la filosofía en dicha institución:

[d]ada la estructura y función de los Estudios Generales, la Filosofía viene a presentarse como disciplina especialmente capaz de abrir horizontes y desarrollar la personalidad de los jóvenes estudiantes. El hecho de que la Filosofía pueda interesar a todo hombre en cuanto hombre le confiere un valor formativo básico; y su condición de “madre de todas las ciencias” hace que su estudio sea útil para la comprensión profunda de todas las ramas del saber. (Crónica I, 1955, p. 61)

Esta afirmación es medular para comprender la actividad del pensamiento que nuestra disciplina tiene como propósito desarrollar. Además, revela la importancia para Láscaris de la

filosofía como pilar constituyente del concepto de universidad y la necesidad de su divulgación en secundaria. A su criterio, existe un desfase entre la calidad de la educación elemental y la cantidad de centros educativos: “esto supone Universidades abundantes, pero rígidamente académicas” (Láscaris, 1976, p. 150). La cobertura es elevada, mérito para nuestro país, pero la calidad es de bajo nivel. Esto proviene de la precaria formación profesional de los docentes quienes no están aptos para la tarea fundamental de la enseñanza, permeada por la visión griega de la *paideía*, cuyo objetivo es la formación humana. La educación es el medio para la perfectibilidad del individuo y su inclusión en la cultura, por ello, si aquellos quienes le está encomendada tal labor no poseen las cualidades y aptitudes mínimas para llevar a cabo esta tarea, no se cumple a cabalidad la formación de los educandos.

La ausencia de vocación repercute en el criterio del profesorado. En ellos se asoman las consecuencias: pérdidas en términos de humanidad que provocan descarriarse de la autenticidad que ameritan las profesiones. En Láscaris se encuentra la idea de que la profesión se vive en carne propia. Debe existir concordancia entre la vida individual y el trabajo de preferencia: “de ahí, la fundamentalidad de la elección de profesión, como manera de existir” (1976, p. 148). La autenticidad busca una vida mediada por la reflexión crítico-racional. Si el profesional se apega a este principio, tanto la enseñanza y los educandos serán receptores de esa invitación a pensar. No obstante, la automatización de los procesos formativos y el maquinismo intelectual ha contribuido a que la enseñanza pierda el valor formativo y humanista.

Es preciso detenerse en la diferencia entre maestro y profesor. Esto da una idea de la profunda admiración que guarda el autor a la docencia. El maestro vive la enseñanza, el profesional es sucesor y repetidor de saberes maquinizados. Una precisión terminológica ilustra el sentido de dicha distinción y contribuye a percibir la educación que Láscaris idealizaba. Entre “aprender” y “aprehender” hay una distancia intelectual respecto de lo capturado. El primero es básicamente la obtención de conocimiento e información por imitación o memoria. El segundo término posee un carácter filosófico, porque lo capturado admite un nivel mayor de abstracción por parte del entendimiento y además requiere un proceso de interiorización por parte del receptor. Recurrimos a esta distinción para mostrar las dos formas en que los encargados de la educación suscitan el aprendizaje en los estudiantes. El maestro propicia la maduración del pensamiento, el profesional enseña lo concreto y especializado.

Aparte de las formas de enseñanza que residen en los tipos de educador, el medio también ejecuta un papel importante. Este medio es la clase magistral. El contacto vivo y personal es vital para la realización de los individuos en una sociedad. Desplazar este factor humano provoca un cambio fundamental en el proceso de la enseñanza. “[...] en la educación del hombre es insustituible. Si se lo reemplaza, la educación se cosifica, no se imprime el debido ritmo al personalísimo proceso de personalización que necesita realizar cada educando” (Láscaris, 1976, p. 150). Este rasgo personal que imprime el *paidagogós* encuentra su razón de ser en tanto cultiva facultades del espíritu. Prevalece el factor humano que posibilita la comunicación e intercambio de saberes.

Queda en claro que la visión lascariana de la educación se distancia de las concepciones de educación de corte pragmatista. Puede resultar confuso que el pensar sea *actividad* y que, a su vez, se aleje del pragmatismo. Esto debido a que dicha tendencia guarda una profunda contradicción entre lo teórico y la praxis. Para que el pensar sea propiamente actividad es porque halla ahí su fundamento. Lo pragmático caracteriza el pensamiento en cuanto experiencia vital: “el pensamiento discursivo es la variante del pensar fundamental mediante la reflexión sobre el pensar en qué consiste la experiencia. De ahí, que todo pensar es vivencia, y en cuanto tal es función vital” (Láscaris, 1964, p. 86). No existe una disociación definitiva entre ambas esferas del conocimiento, sino que actúan simultáneamente en el acto de conocer y entran en juego en el aprendizaje y la enseñanza.

Sobre este modo de comprender el saber, Láscaris difiere. Esa lógica opera de fondo en las ciencias sociales y exactas como una división entre el pensar y la experiencia o entre el abordaje metodológico mediante disciplinas y la finalidad de su desarrollo para la vida humana. En primer lugar, pensar y saber algo no son meros objetos exteriores, tal como se podrían estudiar los animales, las magnitudes físicas o fenómenos naturales. Es decir, no son una cosa que se contraponen a los individuos, sino que estos son portadores del pensar y del saber. Bajo esta lógica, ambas acciones no se enseñan tal como se enseña matemática, historia o gramática, como ya se avizoraba en los conceptos griegos, sino que tiene una forma muy problemática de motivarse en los otros.

En segundo lugar, su finalidad no está orientada a la obtención de resultados objetivos y universales en términos epistemológicos, sino que la actividad pensante busca la conciliación individual con la vida colectiva. No debe alegarse que las materias académicas y las demás ciencias

que no se encargan del pensamiento no contribuyen a la evolución intelectual y espiritual humana, sino que han olvidado, como parte de su razón de ser, esta segunda dimensión que subordinan a la primera.

La filosofía, en el ámbito educativo, no corresponde con cuestiones programáticas de estudios, aunque actualmente no parezca existir otra forma de divulgación. No es parte de un curso, como una materia académica que, llegada a su fin, prepara para laborar. El hecho de tener a la filosofía en las aulas remite a una cuestión más sencilla, pero imprescindible, que ya sabemos: cultivar el pensamiento de corte humanista. Ignorar la importancia de la formación del espíritu, poniendo solo en el centro las facultades “lógicas y cognitivas” como dignas de cultivar, repercute en cómo se perciben las disciplinas dedicadas al pensamiento, dado que se estigmatiza la concepción de problema y se le concede a la filosofía el mero título de asignatura.

La importancia de la *paideía* reside en la posibilidad de edificar el pensamiento enmarcado en una educación integral y en una cultura determinada, dentro la cual se potencia que los individuos problematicen propiamente cuestiones como la existencia y la moral, ámbitos de la intimidad humana relativos al ser. La reflexión sobre nosotros mismos viene mediada por la *activitas* de pensar. Coaccionar tal actividad a través de mecanismos educativos lleva a encasillar el pensamiento. En consecuencia, cuando la existencia ya no se toma como problema o tema, el ejercicio filosófico pierde su “utilidad” como preparación para la vida.

La breve reflexión sobre el pensar y la recolección de algunas características deja constancia de la importancia de la dimensión de la vida para su desenvolvimiento. En síntesis, los conceptos, las paradojas y el pensamiento no se disocian de la raíz existencial que los hace brotar. Asimismo, no dejan de lado una misma finalidad como utilidad para la vida en términos humanistas. Se ha formado un tejido entre el ámbito educativo y la filosofía, sugestivo para proseguir como objeto de análisis. No obstante, nos movemos hacia otra dirección: una puerta abierta por la dimensión de la experiencia vital como preludeo para la construcción del conocimiento y del discurso filosófico. Aparece así la pregunta por la existencia y su papel en la obra lascariana.

Capítulo 2. Filosofía de la existencia

Como lo sugiere el título del capítulo, la filosofía de Láscaris se orienta por los caminos donde predomina la existencia ante la esencia y la vivencia subjetiva frente al impersonal de objetividad. No obstante, este título remite a una cuestión muy amplia. ¿Cómo se vinculan estos dos términos filosofía-existencia? Puede considerarse un nexo mediante la conjunción “y”. También podría plantearse como relación de pertenencia filosofía “de la” existencia. Se puede calificar la filosofía con el adjetivo de existencialista. O bien, darle vuelta al enunciado y hacer de la existencia tema para la filosofía. Cualquiera que sea la forma de aprehender el trato entre ambos términos, subyace el hecho de mantener una relación. Hacia este suelo común llevamos las ideas del pensador aragonés. Este desplazamiento no es gratuito, sino sustancial en su obra.

El compilado *Palabras* (1976) es homónimo de la obra de Sartre *Las Palabras* (1963). Esto pone de manifiesto la influencia de este autor en las ideas de Láscaris. En ese sentido, *Palabras* no es un texto de ficción, sino que se acerca a un testimonio de vida. No es casualidad que abra el compilado con el escrito *Mi primer testamento* (1956). Por otro lado, el primer artículo de nuestro pensador se titula *Heidegger y el existencialismo* (1943) confirmando su acercamiento con esta corriente que aparece a ratos en gran parte de sus escritos, sin embargo, puede considerarse fuerza latente a lo largo de su obra. Para Víctor Valembois, Láscaris es “descendiente espiritual de los viejos helenos” (1999, p. 435). Así, entre epicúreo y estoico, a veces cínico, esta presencia griega y sin duda la influencia existencialista constituye el bagaje que va perfilando el propósito de su ejercicio filosófico.

a. Constantino, 33

Tratándose en este nuevo apartado la relación entre la filosofía y la existencia debe sin duda retomarse la figura de Láscaris, ahora desde las narraciones anecdóticas de quienes le conocieron. La *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, para la celebración del veinticinco aniversario, en 1982 publicó una serie de crónicas en homenaje a su fundador. En esta crónica se contempló a futuro recolectar material de su pensamiento. Cabe preguntarse si ya ese futuro acaeció o apenas inicia.

¿Por qué ocuparse de los textos anecdóticos y biográficos del autor? Esta investigación se enfoca en la aporía y solamente a manera de preámbulo en su estrecho vínculo con el límite. Pero no se puede obviar que este pensamiento, ahora tomado como objeto filosófico, está instanciado en una persona y en su contexto concretos. Además, su vida no se disocia de su discurso: “lo que sabemos de su vida personal es hondamente solidario de su filosofar” (Murillo, 1982, p. 82). De esto último se procede en este apartado. Tratamos de señalar la ausencia e importancia de lo biográfico para cimentar el pensamiento filosófico.

¿Quién era Constantino Láscaris Comneno? Decir algo sobre él no es tarea fácil porque nos coloca frente a una sentencia: “mientras sienta que el otro narra mi biografía como yo la narro será prójimo, pero dejará de serlo, se alejará, en cuanto varíe la narración, y por consiguiente mi ser en él” (Láscaris, 1976, p. 12). Podríamos caer en el infortunio de deshonrar a nuestro filósofo. Por este motivo, un acercamiento a quienes le conocieron resulta un primer paso para la proximidad que requiere decir algo en su nombre.

Guido Fernández nos ofrece una síntesis muy atinada para iniciar: “griego de origen, costarricense de nacionalidad, español de formación, chipriota de nacimiento, turco de repulsión y que para muchos hablaba en chino” (1980, p. 12). En esta composición de nacionalidades se da una imagen de ciudadano del mundo¹³. No solo habla de su procedencia, rectifica el fruto de su pensamiento como proyección universal, motivo por el cual puede entablarse un diálogo con autores contemporáneos, sin perder de vista a quienes le antecedieron, de preferencia los griegos. A su vez, la pregunta por Láscaris es referencia de la pregunta por el ser humano en general. Otros relatos coinciden en su personalidad relativa a la paradoja. Jorge Vega Rodríguez señala: “paradigma todo él” (1982, p. 86). Este rasgo lo hacía irremediamente un ser humano, iba y venía en esta condición, “creía en todo y en nada, para así parecerse terriblemente a un hombre” (Vega, 1982, p. 86). Lo paradójico aflora incardinado en su figura. Ser humano que se sabía tal cual, como parte de un todo, y por ello precisamente humano.

Estas afirmaciones sobre su persona son un indicio favorable para la investigación que busca rastros vitales en las ideas escritas. Veremos que la presunción inicial toma mayor justificación: Láscaris piensa desde la vida cotidiana. Esta premisa fue el recurso que dio inicio a la investigación sobre el *modo* que caracteriza su filosofar. No obstante, se debe ir un poco más

¹³ Podría pensarse esta idea a la luz del cosmopolitismo de la escuela estoica, enlazado a la consideración de V. Valenbois.

adentro, ya que la existencia humana no es un fenómeno que se trate como *obiectum*, sino que amerita una vía de aprehensión que se adapte a sus especificidades.

Presentamos una primera consideración sin tomar demasiada distancia de los relatos anecdóticos. Láscaris amerita el calificativo de ser humano paradójico y consciente de su finitud. Pero, atendiendo a la infinitud que da la reflexión sobre la existencia, así lo irá sugiriendo la indagación de sus ideas. Para dar cuenta de esta calificación de su personalidad, partiremos de lo expresado por Murillo, quien en estas estupendas líneas resume la estructura medular de esta investigación.

Constantino era paradójico, no contradictorio. Es uno de los hombres más valientes que he encontrado, siendo su máxima valentía la de soportar las paradojas radicales de la existencia y hacer de ellas sabiduría. Su fidelidad a la paradoja era un aspecto de una entereza de carácter muy menguada en tiempos de lucro y de oportunismo. Las paradojas de Constantino eran a la vez un inconfundible rasgo de su persona y el resultado, de validez universal, del ejercicio audaz de la inteligencia y de la razón. (1982, p. 83)

Veremos en Guido Fernández una consideración similar respecto del mismo carácter en Láscaris,

En esta aparente inconsistencia, en esta pendulación a veces inexplicable, en esta ambivalencia circunstancial, Láscaris parecía un ser contradictorio, oportunista, alguien que buscaba la pendencia por medrar, o la paradoja por una exigencia de la originalidad. Sin embargo, cuando la obra se lee en conjunto, como la he leído y releído antes de preparar este exordio, se ven los hilos conductores de una razón existencial y filosófica que jamás se pierde, aunque se mezclen, a veces, en una madeja. (Fernández, 1984, p. 13)

Este rasgo de su personalidad da cuenta de las tensiones del filosofar expuestas en la primera parte de la investigación. Estas narraciones ponen de manifiesto la relación entre obra y persona. Es patente la asociación de las ideas y la persona que encarna dicho pensamiento. Consideramos que no es posible divorciar aquello pensado del individuo pensante, más cuando las experiencias tienen influencia para sus ideas. Nos parece que este es el caso del pensador aragonés que busca amalgamar la vida individual y el pensamiento universal.

Estas observaciones, aunque se toman de narraciones biográficas, no deben pasar desapercibidas cuando se estudia particularmente a un autor o autora. Este desprendimiento total de las ideas encarnadas, llevadas hacia un plano trascendente, las des-humaniza, ignorando el horizonte de su concepción, razón por la cual el pensamiento vivo queda anulado. Quitar esta dimensión de lo vivido torna distante dialogar con Láscaris, figura de donde obtenemos preguntas y debates, y con suerte alguna respuesta.

Lo expresado por Murillo y Fernández da fe de que el vaivén del pensamiento de Láscaris espeja el vaivén de su vida, o viceversa. Ese modo particular de pendular las ideas marca la experiencia cotidiana. Suscita la imagen de la serpiente que se muerde la cola. Si este pensar es dinámico, aquella forma también se dinamiza. Por esto, tratándose del carácter paradójico en el filosofar de Láscaris, resulta de suma relevancia su calificación de intelectual paradigmático. Así visto, ni el pensamiento ni la existencia responden a un valor definitivo. Se trata de hilos en una madeja, tal como apunta Fernández. Ahora toca deshilvanar y descifrar lo que han capturado en manos de su hacedor.

Esta inclusión de lo humano, que no resulta ajeno al pensamiento filosófico, viene a dar una señal sobre la relación que puede leerse en Láscaris y sus obras, para quien lo humano le interesaba de sobremanera. Su *modo* de comprender los problemas filosóficos también da cuenta de la comprensión de la existencia, por eso, en el “centro” se coloca la aporía como concepto “marginal” del conocimiento y la experiencia humanos. Lo aporético no es exclusivamente una dimensión epistemológica, sino que atañe a estados de nuestra existencia. Vivimos infatigablemente cruzando umbrales y así se constituye nuestra cotidianidad como existencia no resuelta. Láscaris invita a enfrentarnos con lo paradójico de la vida humana. Por esta razón, se retoma la aporía en la medida en que la existencia y la verdad comportan este juego de lo indefinido. A continuación, exploramos principalmente dos textos biográficos que implican el paradigma en la constitución de la subjetividad humana.

La *Autobiografía* (1964), Láscaris pone de manifiesto la radicalidad de asumirse en esta disciplina llamada filosofía, en la que se termina siendo esclavo, de otra forma, no se cultiva verdaderamente como pensamiento. Nos deja la sentencia lapidaria que ilustra que filosofía y vida son indisociables: “me fijé como forma de vida el pensamiento” (Láscaris, 1983, p. 25). Lapidaria porque nos confiesa que toma esta decisión a sus apenas 19 años de edad, donde ser pedante está a la orden del día, pero, además, lapidaria para el contexto actual de la filosofía y su institucionalidad.

Láscaris cuenta un poco de su formación que da origen a un aspecto que atraviesa medularmente su obra: “mi hondo respeto por el saber y los clásicos, mi amor por las humanidades” (1983, p. 25). Esto es más notorio en sus análisis sobre educación, de allí la importancia de su formación jesuita. No obstante, otro aspecto que converge en el modo de conceptualizar la educación surge de las instituciones públicas: “le debo respeto al ‘catedrático’, es decir, al

universitario que se entrega a enseñar” (Láscaris, 1983, p. 25). Esta enseñanza tiene como base la *paideía* de cuyo objetivo e implicaciones se ha hablado suficiente en el primer capítulo.

En *Mi primer testamento* (1956), Láscaris deja el indicio más vigorizante para la hipótesis de esta investigación: “el filosofar es amigo de las paradojas” (1976, p. 14). Toda la narración de su memoria testamentaria no deja de presentarnos una tras otra forma paradójica de pensar-se y pensar la filosofía en general. Su testamento pendula entre la objetivación y subjetivación de su ser. Pero captar este movimiento de autocomprensión del individuo requiere astucia para pensarlo y un toque de ironía para comunicarlo. Ambas características resaltan de esta breve, pero magnífica rendición de cuentas sobre el ser propio.

Láscaris se autoconstituye como un cruce de líneas ontológicas entre el saber la edad y saber del nombre. Estas son las coordenadas esenciales que necesita para autodeterminarse como tal: “la conjugación del nombre con la edad es la existencia; percatación del nombre, a través del saber de la edad, da la biografía” (1976, p. 10). Esto devela dos dimensiones humanas: reconoce la singularidad de la existencia y reconoce la pertenencia a una colectividad. La existencia vacua da sentido de pertenencia. Todo ser humano existe. Pero configurar la biografía, es decir, una narración de las vivencias significativas que conforman nuestra historia, se contempla como lo más propio de cada ser humano. La edad y el nombre están al servicio de los otros con el propósito de identificarnos y diferenciarnos en la colectividad.

Esta autodenominación tiene como horizonte la temporalidad. Para Láscaris la acción de *testar* –dejar un testamento– comporta esta forma de entender el tiempo. Testar es enterrar, pero a su vez es posibilidad. En su presente de treinta y tres años se conjuga un ser unitario del pasado, (haber-sido) y el futuro (estar-a-la-espera) –galimatía heideggeriana–. Este tiempo ontológico existencial no trata de momentos sucesivos, sino de ires y venires correlacionados. Visto de este modo, el ser de la persona que Láscaris *es* llega a entenderse íntegramente acabado, sin embargo, abierto al devenir.

La edad para Láscaris presenta dos facetas. La edad biológica, acusada por la genética, refiere al funcionamiento fisiológico de nuestro cuerpo, y el conocimiento de esa edad, una cifra asignada en términos científicamente cronológicos, esto es, el saber *de la* edad biológica. De este encuentro surge el dilema saber *la* edad y saber *de la* edad, una sutil diferencia, pero determinante para un análisis de la existencia. Este segundo tipo saber “libresco” es condición de posibilidad del primero, por ello es el de interés para Láscaris, donde se sitúa otro grado de paradoja.

El saber de la edad realmente dice algo de la edad biológica, pero sin mostrar nunca la radicalidad de su fluencia: el saber de la edad llega a la vida pasando por los planetas. Así se pueden apreciar las dos aporías que relativizan el saber de la edad: ser escrito y ser sideral. (Láscaris, 1976, p. 8)

El saber de la edad en cuanto cifra es un signo, es decir, funge como representación de otra cosa y asoma cierto conocimiento sobre la edad biológica. La cifra que reconocemos y otros reconocen como “mi” edad, ese número treinta tres para Láscaris, “pasa por los planetas”. En otras palabras, nuestra edad se mide en años sidéreos, esto es el tiempo que tarda la Tierra en pasar por un mismo punto de su órbita. Su duración aproximada es de 366 días siderales, lo que se conoce comúnmente como 365 días solares, es decir, lo que corresponde a un año de vida. Coloquialmente dicho como una vuelta al sol. A esto Láscaris le llama *correlación intersideral*. No solo significa el número humanamente asignado, sino también connota una consideración del saber en términos astronómicos. Por eso la cifra es signo escrito y sideral. Esto repercute en cómo se entiende la temporalidad de la edad en estado *rígidamente fluyente*. Ostenta tanto la posibilidad de ir-haciéndose-maduro como también trunca el ser-joven, por esto la cifra es mágica, según Láscaris, porque marca un cruce, un límite que no es nunca el mismo.

Este intento de comprender la subjetividad humana desde la cifra de la edad es un intento de racionalizar la existencia. Es la tendencia inevitable de poner orden en el caos como medio de interpretar el mundo y a nosotros mismos. Señalo “inevitable” porque siempre hay una vía de acceso al sesgo de abstracción que supone la existencia tematizada. La edad y el nombre vienen a ser solamente escorzos fenoménicos.

Constantino Láscaris Comneno, este es el nombre que es objeto de estudio filosófico, cuya reflexión fue llevada a cabo por la persona portadora de dicha inscripción. A diferencia del carácter variable de la cifra de la edad, el nombre sustenta un suelo invariable que tranquiliza al ser humano: “poner nombres es rehuir a la presencia de lo innominado” (Láscaris, 1976, p. 10). A grandes rasgos es una etiqueta inmutable. No obstante, realmente es transitorio entre apodo y alias, por lo tanto, no se muestra tan radical como el saber de la edad. El nombre es, en términos de temporalidad, permanente frente a la cifra de la edad sometida al cambio, pero, con respecto al conocimiento, el saber de la edad es autoridad y no se somete a otra forma de enunciación. Se tiene la edad que se tiene, pero el saber del nombre está sujeto a interpretaciones. El nombre es solo una formalidad, un modo secular de ser llamado. El apodo puede tomar el lugar de depositario de esa esencialidad subjetiva, mientras que no hay saber alguno que sustituya la edad.

En este meollo del testimonio biográfico, Láscaris introduce el papel de la verdad: “característica del filósofo es buscar la verdad, no el hallarla” (1976, p. 13). Se entiende que su propósito no es saber-se con total transparencia. No es posible el (auto)conocimiento pleno del ser. La verdad se trastoca así en “su verdad”. Por esto, lo más que puede decir de sí lo alcanza mediante su nombre y edad, inscripciones que le competen como lo más propio. De ahí que el ser se instancie en estas etiquetas porque “carece de sentido la abstracción del ser no siendo mío” (Láscaris, 1976, p. 11). El nombre y la edad me son propios. De nuevo, se pone de manifiesto otra tensión de fenómenos marcada por la distinción entre aquello que llevo a denominar “mi ser” y su identificación con la generalidad de “el ser”. En la configuración humana se estrechan dos procesos: objetivación y subjetivación del ser. Soy aquello tal como me llamo, pero, además, soy tal como me identifico colectivamente. Esas *menciones* sobre su ser son la única manera que halla Láscaris para autoconstituirse como persona, a la vez son aquellas mediante las cuales los otros lo constituyen.

En la conceptualización del *mentar* se devela el juego en el que la verdad y la mentir se traslapan formando una unidad¹⁴. Según Láscaris, “mentar es aclarar y falsear” (1976, p. 11). Así, nutriéndose de sedimentos conceptuales que pueda explotar a su favor procede al análisis sobre la esencia de la verdad. Mentar es mentir. Nombrar las cosas del mundo es una necesidad humana. Sin embargo, por su naturaleza, la acción de nombrar no es completa, sino que siempre deja algo por fuera. Si se considera que nombramos objetos y fenómenos del mundo con base a lo que conocemos de ellos, y si de ellos conocemos solo por escorzos, el nombre corresponde con un modo de aprehensión incompleta. Esto se observa en el caso del nombre y la edad. Ninguno encierra en su totalidad el ser de la persona portadora de dichas inscripciones, pero funcionan como condiciones indicativas, vías de acceso del ser propio, esto es lo que se llega a descubrir. En la apariencia dada en escorzos reside la verdad, por ello, a lo que tenemos acceso, lo conocido sobre nosotros mismos, lo aparential que es la edad y el nombre, es verdad comprendida completa en cuanto constituyen de lleno a sus portadores. A partir de estos datos, inicialmente superficiales y comunes, se hace presente lo esencial de cada uno, esto es, lo develado.

Hablar de sí mismo es mentar-se y mentir-se. Se puede pensar en el *-se* impersonal heideggeriano, a su vez, que se refiere a la autodenominación. Es el modo por el cual cada individuo

¹⁴ Este acercamiento de Láscaris remite a la explicación que da Heidegger en *Ser y tiempo* (§44) a través del análisis de la verdad como *alétheia*, es decir, el sentido ontológico de la verdad. Se refiere a la acción develadora que convoca el término a causa de la negación del olvido del ser. Se trata de un no-ocultamiento.

se re-conoce (conocer y volver al conocer) y es reconocido. “Si algo soy para mí es lo que de mí mismo *miento*” (Láscaris, 1976, p. 11). Es en este sentido que en la comprensión del ser se liga el fenómeno de la verdad. La autorreferencia transita entre la ocultación y el develamiento. Asimismo, “mentir” no es sinónimo de falsedad, sino que remite a dicha autonominación como resultado de conocer “mis verdades”¹⁵. La verdad, en consonancia con la existencia, tampoco comporta un valor definitivo en términos lógicos de verdad y falsedad, sino que lleva a un análisis ontológico. En esto, Láscaris nos dibuja un triunvirato difícil de desenredar: el nexo que hila la filosofía, la existencia y la verdad.

En el seguir su testamento fulgura el prestigio de traer al pensador aragonés a la proximidad actual. Tenemos el deber de hacernos prójimos de sus ideas y sus obras: “prójimo es el filósofo quien filosofa, y a él el filósofo puede testar: y su testamento es narración, y su narración es tentación a filosofar” (Láscaris, 1976, p. 13). Notoriamente, la curiosidad filosófica ha tocado las mentes inquietas. Fruto de ello es la presente investigación. Con las disculpas del caso, hemos exhumado su testamento, siendo fieles a sus palabras, para hallar en su narración testimonial un punto de partida –o de llegada– para el ejercicio filosófico que ha dejado exenta la vida tal cual fuera de la reflexión.

Siguiendo sus palabras atendemos el llamado de rendir culto a las ideas de este demiurgo: “no puede el filósofo dejar de extinguir el fuego sagrado, sino que ha de invocar a los otros para que vengan a continuarle en el cultivo cultural” (Láscaris, 1976, p. 12). Vivificar sus obras, es decir, iniciar un diálogo fresco con sus ideas, ha sido, tal como rito pagano, resucitar su pensamiento del camposanto de autores olvidados en un país sin memoria. Concedemos a Roberto Murillo el cierre de este capítulo sobre los paradigmas y la vida de Láscaris.

Su muerte conlleva una última paradoja: la del olvido de su imagen y de sus ideas por la historia, cuando él, como ninguno otro, dio vida al pasado intelectual de Costa Rica como historiador del pensamiento. (1982, p. 83)

La muerte de aquella figura, que encarna al artífice de la institucionalidad filosófica en Costa Rica, lo lleva al colmo de su existencia: aniquilamiento de los rastros del creador en la propia creación.

¹⁵ De fondo, el tema de la verdad puede ser ampliamente discutido. En este caso, me limito a mostrar la conexión que hay en la narración, donde se hace patente a la luz del análisis heideggeriano sobre la condición del *Dasein* de conocer derivado del descubrir.

b. Sobre muerte y filosofía

¿Muerte y filosofía? Hasta aquí ha conducido la línea argumentativa que se fue hilando en el análisis de la narración testamentaria de Láscaris. La pregunta sobre sí mismo implica la pregunta general por el ser humano. En esto se hace explícito el interés por la muerte. No se puede dar nada por sentado, así que mejor explorar un poco la relación de estas dos palabras y darle significado a la luz de lo ya expuesto sobre la obra lascariana. Por el momento, adscribimos dos modos alternativos de lectura. En primer lugar, el papel que tiene la muerte en la reflexión filosófica, es decir, cómo es tematizada desde la filosofía. En segundo lugar, la posibilidad de que la filosofía pueda llegar a término, a su extinción en cuanto ciencia superada. Ambos sentidos se unifican en la idea sobre una crisis del humanismo. Láscaris fue testigo y heredero de esta latente involución del pensamiento filosófico.

Hacia el final de su breve, pero afilada historia, Láscaris reconoce su finitud humana. Ser consciente de esta condición otorga valía para desarrollar su pensamiento, particularmente, para llevar a cabo el propósito de la filosofía: “es consolación ante la muerte, pero no ante la vida” (Láscaris, 1976, p. 13). La influencia de Platón sobre la finalidad de la filosofía es evidente. Ya en el *Fedón* (385-370 a.c) se advierte la anticipación cuidadosa por la muerte. La idea de la filosofía ejercida rectamente es preparación para la muerte. Así, el filósofo, entregado al amor por el saber, prepara su vida para recibir la muerte. Recordemos que en Láscaris la existencia, en tanto tragicomedia, nos mantiene ocupados y agobiados en su vaivén. Ante la vida es difícil aplacarse, pero con la muerte se alcanza la más plena de las realizaciones. De este modo, la filosofía se reconfigura como una suerte de guía para superar las vicisitudes de una existencia incierta.

El aspecto soteriológico de la filosofía salta a la vista y cesa la búsqueda sobre la constitución de su modo de filosofar, porque nos muestra hacia dónde se ha de dirigir todo ese bagaje de conocimiento de la tradición del pensamiento. Culmina en la idea de una sabiduría práctica orientada a la vida. La generalidad que evoca la palabra “vida” no exime los asuntos de su concreta manifestación. Al contrario, esos asuntos cotidianos, aparentemente accidentales frente a lo esencial de la existencia, llenan de significatividad el propósito de la filosofía. En cuanto sistematización y transformación en tema universal de la experiencia humana, toda reflexión es posterior a la vivencia misma. De ello se deriva la radicalidad de lo cotidiano también como punto de partida. Láscaris nos ha sumido en una tarea de comprensión de la existencia al presentarla como preludio y epílogo de la pregunta filosófica.

La soteriología es conocida porque connota salvación desde el sentido religioso. ¿Es la filosofía estudio sobre la salvación? ¿Por qué Láscaris la mira desde esta perspectiva? Básicamente, se trata de un argumento con base formativa: “el saber soteriológico es el saber que, siendo en sí puro saber, pretende dirigir al hombre” (Láscaris, 1976, p. 22). Esta idea la hemos visto a lo largo de la investigación. Ahora, Láscaris la termina de constituir en la figura de Sócrates, quien aun en el día de su muerte, “pone en juego su existencia entera en función del momento en que dejara de existir como hombre” (Láscaris, 1976, p. 20). En los últimos momentos, Sócrates se hace de esta posesión tan propia que es la vida para dignarse a esperar tranquilamente su muerte. No se deja gobernar por la angustia que ha invadido a sus allegados. La responsabilidad del ser humano por sí mismo subyace como motivo filosófico de preparación para la vida o para la muerte.

¿De qué buscamos salvarnos? Más que huir de las preguntas incómodas, que causan pesadumbre al ser humano, Láscaris invita a confrontarlas. Y más que reñir con la pregunta, se trata de amistarlos con ese saber que trastoca la unidad de sentido de la existencia. Es el saber por el saber: “si yo quiero saber, es porque a mí me urge saber” (Láscaris, 1976, p. 22). Esto nos recuerda las palabras de Aristóteles: “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (*Met.*, 980a). Es así que el ejercicio filosófico exige una disponibilidad anímica para buscar, a través de un acercamiento personalísimo, lo que hemos puesto en juego en ese embarque del intelecto y el entendimiento. Esta disponibilidad vendrá antecedida por la condición de perfectibilidad humana que asume la vida como el proyecto más propio de cada uno. El placer es proporcional a la funcionalidad del pensamiento. Se busca el enigma para salvarnos de la experiencia enigmática misma. No obstante, por su naturaleza inescrutable puede indisponer a los iniciados en la salvación.

Por el asunto que le ocupa, la filosofía se conforma como un saber de tipo especulativo. La flexibilidad del pensamiento y la ausencia de métodos empíricos posibilita la constante destrucción de prejuicios y la fácil incorporación de variables para hacer lectura de fenómenos de interés. El saber especulativo es susceptible de creación y recreación. Antes que “castillos en el aire”, se trata de sistemas de “castillos de arena”. El paso del tiempo irá desgastando sus partes, y esto servirá de materia prima para quien quiera construir de nuevo. ¿Supone esto un indicio o vía para dar cuenta de las paradojas que tanto interesan a Láscaris? Ha quedado manifiesto que la existencia tiene su particularidad instanciada en un péndulo que dificulta su aprehensión. Entonces, se requiere de una metodología recursiva acorde con la demandante reflexión sobre un objeto en movimiento que necesitamos atrapar.

Lo aventurado que rodea este tipo de saber, acusado de distanciarse de lo real, ha conducido a ser objeto de crítica. Primero, se deben destacar los terrenos en los que se mueve la especulación. Es por completo una actividad del pensamiento. No hay instrumentos de medición ni fórmulas, mucho menos instrucciones para su estudio. Esto supone una desventaja frente a la ciencia empírica que tiene su método celosamente registrado y resguardado. No obstante, como segunda característica de este saber, su no-metodicidad es su ventaja, imprescindible para resolver los planteamientos de la vida cotidiana. Eso que tiene de peligroso es lo que constituye su valor como un saber arriesgado. Más allá de las connotaciones peyorativas, el saber especulativo no se disocia de la experiencia. Hemos visto que tiene como horizonte los asuntos concretos de la vida humana. De allí emerge la reflexión por los fundamentos últimos de dicho fenómeno y por eso es viable como candidato a “método” de la ciencia de la vida. La especulación es osada. Exige cierta disposición anímica de aquellos que buscan la salvación del enigma por el enigma.

Surge la cuestión: ¿la filosofía se debe a sí misma o su realización recae en que es orientación para la vida? Tratada como un saber por el saber, esto la coloca como una disciplina caprichosa. Se regocija en sí misma sin nada a cambio que dar. Pero más allá del placer, la filosofía es una actividad necesaria. Para Láscaris pensar es tan vital como comer, y por eso es una condición esencialmente humana “Al fin y al cabo, esta es la manera de ser más hombre y por más hombre entendería menos animal. El pensamiento es lo que de más elevado tiene el hombre” (Láscaris, 1976, p. 21). La filosofía encuentra su motivo en la vida porque de allí surge la intención. En su trato con el mundo, surgen las preguntas que llevan al ser humano a reflexionar. Sin este vínculo con la cotidianidad no habría fundamento para filosofar.

Al comienzo del apartado, señalamos la sentencia de Láscaris: “me fijé como forma de vida el pensamiento” (1983, p. 25). Un joven intelectual entregado al pensamiento como amo y señor de su vida. Por ende, él no es más que un esclavo. Bien ha hecho al considerarse producto del “raptó” de Europa. Esta sentencia, que calificamos como “lapidaria” –porque bien podría ser inscripción en una lápida, por su potencia y solemnidad–, es también sentencia de muerte para la filosofía, que comienza a ser fagocitada por otras ciencias en el marco de una institución.

Situar en un mismo enunciado las palabras muerte y filosofía nos da otra posibilidad de darle sentido a ambos términos. Erradicar la muerte en la vida, como asunto filosófico, es enterrar el pensamiento de quienes nos preceden. Esto lleva a la muerte propiamente *de la* filosofía. ¿La muerte de Láscaris y la muerte leída desde Láscaris puede considerarse analogía de la muerte de la

filosofía? Haremos una apuesta arriesgada atendiendo a la posibilidad que nos da el rendir culto a sus ideas, y con ello resucitar a la filosofía como parte de su obra de creación.

La muerte de la filosofía será consecuencia del estado de inanición al que el pensamiento ha sido acorralado por el dogmatismo educativo. En el apartado sobre el pensar se dejó claro que esta actividad es dinámica y se actualiza constantemente. Se contradice y se afirma en el juego dialógico. Encadenar el pensar a una pretenciosa objetividad y a una determinada tendencia metódica conduce a la “muerte del filosofar” (Láscaris, 1976, p. 164). Con ello, el ser humano se desprende de la problematicidad esencial que lo conecta consigo mismo y con el mundo. La muerte de la filosofía es la muerte del ser humano. Pero también hace espejo, en el caso de Láscaris, con el hecho de que la muerte de la persona deja una estela de olvido por la pregunta filosófica. Se nos recuerda la máxima socrática; “una vida sin examen no tiene objetivo vivirla para el hombre” (Platón, *Apología*, 38a-b). La persona que deja de vivir, no físicamente, sino en términos existenciales, ha aniquilado su pensamiento, porque corta la fuente de sustento que es la experiencia de la existencia humana.

El desinterés por la problematicidad de la existencia –que da ese sentido primigenio de transformación humana relacionado a la “perfectibilidad”– tiene varias causas que han puesto a Láscaris en diatriba con el modelo de universidad y con el sistema de educativo en general. En síntesis, la autoridad del argumento científico, que desplaza el ejercicio filosófico, y el modelo clientelar de la enseñanza son los elementos que (mal) alimentan la fagocitosis de la filosofía. La muerte es la estocada que recibe la filosofía a su fundamento: la existencia como tema y su método propio para abordar problemas.

La falla fundamental es perder el horizonte de sentido y el punto en que eclosiona la vitalidad del ejercicio filosófico. Aquí nuestra disciplina enfrenta una enorme crisis. Aquello que le da su más alto valor, determinante de su particularidad y autonomía, está siendo desplazado por un conocimiento francamente utilitario. Los grandes misterios que se ha “resuelto” están siendo, por el contrario, encubiertos. A la avanzada de la genética humana, la inteligencia artificial y los viajes al espacio subyacen preguntas por la muerte, el ser humano y el sentido de la vida. Estas son el detonante de la curiosidad que nos lleva a plantearnos la posibilidad de buscar vida en otro planeta o de mejorar nuestra constitución fisiológica. La pregunta filosófica es vital. La ausencia de este fundamento para la producción intelectual corta la radicalidad de la filosofía como condición de posibilidad de otros conocimientos.

Con la imagen de dioses antropófagos, el pensador aragonés ha puesto en su espinosa mirada los “complejos” de la ciencia, específicamente el método. La filosofía muere a manos de la ciencia. Y esta última ha fracasado por su *experimentalismo*, al descubrir que tenía una base *apriorística* que desconocía –o ignoraba adrede– para salvaguardar su rigurosidad. Con la introducción de la cláusula aporética, como recurso resolutivo y de fundamento especulativo que dinamiza estos patrones esquemáticos inamovibles, hemos visto resquebrajarse este tipo de enunciados sobre una verdad total.

Al anular el motor vitalizante del pensamiento filosófico, se corrompe su misión de trastocar el sentido. La filosofía es crítica, pero no reconfortante. Al contrario, hurga y alborota lo que no entiende y aquellas afirmaciones generalmente aceptadas. Para esto, necesita del *topos* que le permita desarrollarse libre e independientemente, donde prevalezca enseñar a pensar sobre el qué pensar. Este lugar es la universidad. En sus muros, el fundamento humanista ha quedado relegado al margen. La institución ha olvidado forjarse el pensamiento como *forma de vida*, que es la razón de su creación y donde reside su verdadero espíritu.

Láscaris fue heredero de una generación de pensadores que dieron vida a la reforma universitaria de mitades de 1950, en la que también estaban T. Olarte, R. Murillo y C. Gutiérrez. Es comprensible que siguiera esta línea crítica del concepto de universidad, defensora de la filosofía como su pilar. Es en la institución donde se pone de manifiesto la crisis del humanismo (concepto gastado y desdeñado). Y es allí mismo donde la filosofía es sepultada. Así, la universidad socava el origen y el motivo de su propia creación. ¿Cuenta esto como una última paradoja? La universidad encuentra su espíritu en los ideales de la tradición humanista, ideales que son presentados y justificados desde la filosofía. Al desplazar esta disciplina fuera de las aulas y al perder interés para la vida humana, se produce el debilitamiento del espíritu universitario.

Es tarea del pensamiento ser crítico con las ideas que han constituido la tradición. No debe haber adherencia a “teorías perennes”. Pero, para avanzar destructiva y constructivamente, es menester saber qué hemos legado, para determinar por qué las consideramos superadas. El enfrentamiento de la filosofía con la ciencia precede esta crisis. En el pensamiento lascariano se hace explícita esta problemática central, donde se ponen en juego dos visiones de modelo universitario. Una que aboga por la producción de intelectuales expertos en áreas particulares. Otra que basa su sentido en la creación de cultura mediante los estudios clásicos. Esta última es el pilar fundacional de nuestro modelo universitario actual que ha ido perdiendo vigencia.

Desde esta perspectiva se entiende la muerte *de la* filosofía, siguiendo el pensamiento heredado por Láscaris y transmitido a sus sucesores. Busca combatir contra “pobres ideas, actitudes antiacadémicas que de continuo nacen de la academia y que no detenerlas la hacen inútil, pobre, estéril” (Malavassi, 1982, p. 88). A través de actitudes dogmáticas, estos vicios disocian el saber relativo en torno a la finitud de la existencia humana y minan la libre vocación de filosofar frente a las doctrinas incuestionables de una institución desgastada.

c. Modo de filosofar

Finalmente, arribamos al desenlace de este itinerario del pensamiento sobre las ideas de Constantino Láscaris. Este filósofo posibilitó explorar un tema incómodo en la filosofía. Pero, la atención que merece no ha sido formalmente abordada como tema (a excepción de Derrida como se verá en este apartado), sino como un supuesto y un recurso metodológico dado. Con esto, dejamos expuesto que Láscaris, más que una excusa, es un potenciador de la facultad activa del pensamiento y de los problemas filosóficos. El análisis de algunas de sus obras ha cumplido su propósito: dar luz sobre problemas de mayor alcance filosófico desde su condición situada de pensador. A estas alturas es viable hablar propiamente de su *modo* de filosofar y la centralidad de la paradoja sobre la cual se edifica su discurso.

La lectura aporética es una lectura subjetiva. Láscaris no dice explícitamente algo al respecto. Empero, destapa el acceso a esos discursos. Una sistematización con esta perspectiva ha sido la pretensión de esta narración que hemos venido precisando. Es en esta línea que la construcción del *modo* en Láscaris muestra un perfil de su pensamiento vinculado a sospechas propias sobre el tratamiento de la aporía en la historia de la filosofía. Se trata de una pincelada de su filosofar. Una alternativa de cómo agrupar ideas indagando en su pensamiento. ¿Qué más se podría suponer, seleccionar y ordenar sobre nuestro pensador? Esto quedará para la posteridad. Tal vez otros tengan curiosidad también.

De las pautas que surgen en el análisis del pensar, es posible advertir la necesidad de un *modo* que permita capturar la espontaneidad y fluidez del pensamiento: ese ir y venir entre pensar y lo pensado que culmina en una unidad cuya exploración es el *quid* del asunto. Estas estancias se encuentran interrelacionadas en el intelecto y conforman un todo de conocimiento humano indisociable cuyos componentes son distinguibles. Lo que relaciona dichas estancias es el sentido

aporético, en tanto punto de encuentro que auxilia la permanencia temporal de ese enlace. Resulta imposible discernir dónde se cruzan esas categorías del pensamiento, al punto de que parecen lo mismo. Por esta razón, el *topos* aporético, en principio, es reconocible, pero no determinable en un “ahí”.

La aporía funge como recurso metodológico y explicativo. Esta aporta el movimiento que posibilita investigar un fenómeno tan particular como la existencia. Entendido de esa forma, esta impele una comprensión distinta de los fenómenos, porque su naturaleza responde a una condición de doble apremio. Es decir, su carácter fronterizo caracteriza su estar entre la vida y la muerte, la finitud y la infinitud, la objetividad y la subjetividad. Es dable suponer que este proceso de comprensión filosófica está mediado por la noción de aporía como *punte*.

Propiamente, “aporía” es un término para indicar imposibilidades. Proviene del griego *áporon*, que remite a la dificultad resolutive de un problema (faz objetiva). O bien, dicha dificultad reside en el sujeto por las limitaciones de su entendimiento (faz subjetiva). Esto ya brinda una pista: lo aporético está tanto en el sujeto como en el objeto de exploración. La palabra se conforma por la partícula negativa α - y el sustantivo *topos*, que se traduce como lugar, pasaje, estrecho, camino, puente. Con esto, la condición aporética viene a ser negación del paso, no-lugar, camino prohibido, estrecho impasable. Alude a una circunstancia o momento culmen donde avanzar se torna imposible porque se ha arribado a un límite.

Contemporáneamente, las dilucidaciones más puntuales sobre lo aporético como tema las presenta J. Derrida, por supuesto, ancladas en toda la evolución del pensamiento filosófico. El autor parte de la huella etimológica de la aporía y la define como un “pasar imposible, rechazado, denegado, prohibido [...] el no-pasar” (2006, p. 25). Este concepto emparenta con otro, el del “límite”, proveniente del *peras* griego que significa término o fin. De esta palabra se extrae *perán*, que remite a un más allá, del otro lado, o un cara a cara. Teniendo en cuenta el contexto de ambos conceptos surge el problema: el pasar y no-pasar la línea.

En castellano, el concepto “límite” cuenta con una variedad de sinónimos para comprenderlo: frontera, linde, término, confín, margen, borde. Visto así no dista de la aporía. Todas nos vienen aproximando más o menos a la misma imagen. Ilustra una línea imaginaria cuya función es la separación de las partes. En griego *ório* no añade nuevas acepciones a las ya mencionadas, excepto que inserta el significado de regiones, dándole mayor énfasis a la noción de espacialidad. Finalmente, una revisión del latín nos da *limes*, del genitivo *limiti*, cuya traducción es frontera o

límite. Sin embargo, se señala que originalmente refería a un sendero que separaba una propiedad de otra. Es decir, traspasar el límite era encontrarse en territorio ajeno.

Al recorrer la etimología y las significaciones, se ha de notar que las circunstancias aporéticas conducen a un territorio extraño, incluso inaprensible por el lenguaje si se mira desde la perspectiva wittgensteniana¹⁶ (que coincide con Derrida). Ambos encuentran en ese punto insuperable la presencia de lo indecible. A estas alturas, una distinción clara entre aporía y límite resulta comprometido. ¿Una conlleva a la otra? ¿La aporía concluye en el límite? ¿El límite es intrínseco a la aporía o viceversa? Cuestiones como estas deben ser tratadas con mayor atención y rigurosidad en otra investigación, de la cual esta pequeña mención es una emergencia eventual. Pero, en este caso, el objetivo es mostrarlos como conceptos emparentados, con miras a resolver el tema del *modo* de hacer filosofía en Láscaris.

Aparte de la explicación etimológica, otras posibilidades serían las observaciones formales sobre la diferencia entre antinomias, contradicciones lógicas, dilemas y demás recursos semejantes, que abundan en la cartilla de posibilidades. Sin embargo, es una tarea que aquí no se precisa. Conlleva un análisis más detallado si se considera la exhaustiva clasificación que existe para delimitar, en cuanto forma y contenido, dichos recursos. Presentamos aquí solo un bosquejo del papel de la aporía, confiando en que con esta podamos dilucidar su especificidad frente a esas otras formas de aproximación al conocimiento. Formas que vienen a ser manifestaciones exteriorizadas del alcance radical de la aporía, según Derrida: “la aporía última es la imposibilidad de la aporía como tal” (2006, p. 2). Esta drástica sentencia deja en manifiesto lo aporético como raíz de todas esas ramas del árbol de las contradicciones, porque su imposibilidad es autorreferencial, es decir, aplica para sí misma.

A la luz de las reflexiones derridianas, surge el interés para proponer la categoría de aporía como fundamento del *modo* de filosofar en Constantino Láscaris. Muchas pistas se han recolectado a lo largo de la investigación. Estas son indicios, o mejor dicho, guías que nuestro pensador ha dejado en vida para seguir su camino filosófico. Se encuentra también entre estas pistas lo que se dice de él: “Don Constantino era un insatisfecho permanente” (Vega, 1982, p. 86). Así visto, Láscaris puede considerarse partidario de una *philopsophia perennis*, en cuanto nunca se contenta

¹⁶ Véase la proposición 5.62 en el *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que solo yo entiendo) significan los límites de mi mundo” (2018, p. 123). Lo que el sujeto pueda expresar respecto del mundo se limita al uso del lenguaje.

con respuestas y en tanto coloca al filósofo o investigador interesado ante la obligación constante de filosofar.

En su discurrir sobre la filosofía y el filosofar, Láscaris plantea una condición particular de esta disciplina y su método: “es muy raro lograr estar convencido de que lo concebido como soluciones son realmente las últimas, siempre hay una labor de aquilatación, de querer acercarse lo más posible al límite” (1961, p. 11). Destaca ese estado de caza constante de las y los filósofos. Aplicado a la existencia, esta es la puerta que abre la filosofía cuando se presenta como preparación para la muerte y para la vida. No es posible pensar una sin la otra. Son una díada modal donde la muerte representa ese límite de todo lo conocido y desconocido. Es el límite de la vida, por eso el ser humano se encuentra divagando en ese intersticio entre dos extrañezas: la vida y la muerte.

Derrida pone en vilo la afirmación de Heidegger en *Ser y tiempo*: “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir” (2003, §50, p. 250). La oposición entre posibilidad e imposibilidad preside la formulación aporética de la muerte. No trata de una dicotomía ordinaria, sino que remite a una confluencia recíproca de familiaridad y extrañeza con “mi” muerte. Este genitivo es puesto en cuestión. Se sobreentienden las dificultades que amerita hablar con propiedad sobre la muerte. ¿Es posible mi muerte? Es la pregunta que Derrida lanza para dinamitar –o descomponer (*destruktion*)– todo el aparato filosófico construido desde la metafísica de la presencia en torno a este fenómeno. Heidegger pone de manifiesto la condición particularísima de este fenómeno, pues no es gratuita la atención que amerita entre los intereses del conocimiento humano. Se trata de un asunto que pone al ser humano frente a su finitud. La vida y la muerte, por separado, conducen a un callejón sin salida. Pero, cuando se aprehenden en relación, mediante la fijación de un intersticio en la enunciación aporética se abre el pensamiento a la simultaneidad de los fenómenos.

La filosofía que Láscaris describe trata de “una manera de ir forjándose la manera de morir” (1961, p. 20). Se observa que esa relación con la muerte no es asunto fácil. Derrida pondrá de manifiesto la posibilidad e imposibilidad de la muerte. Aun siendo lo más propio, aunque no se experimente *propriamente*, el ser humano se debate entre esa posibilidad e imposibilidad de relación con su propia muerte. Es una situación límite que, más que un fin, representa un limbo perpetuo. Esto pone en cuestión el modo en que *nos vamos forjando* frente a un fenómeno de la existencia que padece tales particularidades. En el ejercicio de la filosofía el autor procede a hilar cada problema desde lo simple, superficial y aparente hasta lo complejo, profundo y enmascarado. En

Láscaris, lo aporético origina una mirada bifocal que capta la doble dimensión de la existencia (en sentido filosófico). Esta experiencia tan familiar y cotidiana suele pasar desapercibida en su plena latencia. Esos temas, insustanciales en un primer trato, deben ser atendidos con el mayor interés y la misma seriedad con que se estudia la galaxia o el cerebro humano. La dimensión de la vida constituye la dimensión primaria que fundamenta el pensar. Es la raíz existencial que precede a todo conocimiento teórico.

Con base en sus breves textos, se puede dilucidar que la filosofía es la morada de la incertidumbre, lo desconocido y lo paradójico. Nuestra área del pensamiento se aleja de la dócil claridad y la comprensibilidad absoluta que atestiguan otras disciplinas científicas y sociales. Estas ciencias encuentran indiscutible su campo, alcances, limitaciones y objeto de estudio. Bajo esa premisa, no encuentran sentido al lidiar con la aporía. La ciencia huye o rodea fenómenos que la arrastran a ese lugar. Adopta una posición de negación del problema, antes de verse conducida a las confusiones que suscita cuestionar el pensamiento desde el pensamiento mismo. Esta circularidad se cancela lógicamente antes que ahondar en ella. Por otro lado, la filosofía se coloca, en cuanto sus posibilidades lo permiten, de cara a esta exigencia. Se debe reconocer con humildad –al estilo socrático– que la filosofía tiene sus propias dificultades, pero también esta asume la responsabilidad que tiene con los enigmas de la humanidad.

Con esto, cuando apelamos al *modo* propio en Láscaris, suscribimos esa forma propia que brinda el hacerse cargo de las cuestiones aporéticas y el esfuerzo de llevar cada discusión a ese plano. Se trata de asumir, y no abandonar, aquellos saberes despreciados por no brindar certeza absoluta. El *modo* de filosofar es el reto que supone lo enigmático. Es prestar oído a aquello que no se deja captar de entrada, pero que contiene el conocimiento suficiente que nos guía a comprender su aparente inaprehensibilidad.

La ostensión de lo paradójico, antes que un oscurecimiento adrede, resulta una incitación. Masís (2020)¹⁷ atiende a esta provocación de Láscaris que invita a pensar. Es notoria y fundamentada la crítica que Masís hace de la lectura lascariana sobre Husserl y las repercusiones en la recepción de la fenomenología en nuestro país. No obstante, se destaca el cumplimiento del propósito del pensador aragonés: ponernos a filosofar. Las paradojas que aquí se han presentado deben ser profundamente analizadas. Resta hacerse cargo de cada uno de los escritos mencionados

¹⁷ Véase J. Masís (2020). *El Husserl de Constantino Láscaris: anotaciones críticas sobre la temprana recepción de la fenomenología en Costa Rica*.

para evaluar las conciliaciones a las que se llega en cada dilema y cómo han sido tratados en la historia del pensamiento. El trabajo de Masís solo es el inicio de la tarea que falta por hacer con la obra de Láscaris. Esta investigación supone un prelude a nuestro filósofo con el objetivo de abordar críticamente sus textos –con lupa de lente aporético para poder dar con la cosa misma de su filosofar–.

La aporía debe ser circunscrita dentro del problema metodológico de la filosofía. En esto, entre Láscaris y Derrida, se edifica un puente. Primero, un pensador que incita el pensar mediante aporías. El segundo, atento a esta incitación, propone re-pensar la conceptualización del término, al señalar la reducción a la que se llevó el concepto de aporía: su formalización corresponde con su agotamiento, o como dice Derrida, “ya no hay camino” (2006, p.44). Se debe dejar de nombrarlo como hasta ahora se ha hecho: “pasar, paso, marcha, andadura, desplazamiento, reemplazo, kinesis en general” (p. 44). Derrida deconstruye el nombrar de la aporía, concepto que, conforme se agota, *va de un cierto paso* hacia los terrenos de la liminalidad. Con el agotamiento de la palabra, a la vez, se cuestiona el horizonte o plano donde aquella gravita, así como los fenómenos que responden a su funcionalidad. Derrida llama a convertir en tema la aporía mediante la negación de su sentido.

La aporía que Derrida revela desde el planteamiento de Heidegger –de la muerte como la posibilidad e imposibilidad más propia del *Dasein*– ha de considerarse como una de las máximas afirmaciones de este género, porque cuestiona el propio método recursivo utilizado por Derrida para dilucidar las implicaciones del oscuro pasaje. El análisis llevado a cabo por el autor permite mostrar los alcances de reflexionar en torno a la categoría aporética. Esta mirada explosiona lo ya pensado, arrojándolo de nuevo al terreno de discusión. De esta manera, la tarea de Derrida es una tarea de reapertura. Este horizonte de sentido bidimensional pone a dialogar nuevas y viejas situaciones sobre los temas que competen a la filosofía, entre estos, el de repensar la aporía como ruptura de las lógicas dicotómicas, algo que no alcanzó Láscaris, pues se limitó a su exposición, aun cuando lo consideramos de gran valor en cuanto método recursivo.

¿Cómo posicionarse frente a cuestiones que tienen como característica principal el doble apremio de la frontera, tal como la existencia que se posiciona entre la vida y la muerte, la comedia y la tragedia, un saber de la edad y el nombre, el ser propio y el ser abstracto? ¿Cómo capturar en una estancia aquello que suscita lo pensado y el acto mismo del pensar? La aporía, aun cuando aparenta el fin del camino –Láscaris nos ofrece este panorama–, también constituye el punto de inicio –Derrida agota su conceptualización–. Es clave un modo de comprensión para avizorar una

unidad de sentido en afirmaciones inicialmente consideradas antitéticas. Este enfoque, entre el reverso y el anverso, posibilita la apertura comprensiva sobre lo que se quiera investigar. Lo investigado ha de ser reformulado desde ese prisma que revela las limitaciones que suscita la comprensión humana y el conocimiento en general. Es así que la aporía recoge aquellas discusiones que rozan con la circularidad. Un saber que ha sido relegado al margen del conocimiento.

El sentido aporético convoca lo ambiguo, con ello, la dificultad de trazar límites. Siguiendo a Derrida, no se trata de delimitar, sino de buscar un espacio para la destrucción de las formas. La forma implica de suyo una delimitación, pues construye un cerco con la figura. No obstante, para dibujar las líneas divisorias, hay un conocimiento previo que se presupone sobre el dónde de su colocación. Se puede distinguir lo que queda dentro y fuera de la forma, y con ello se ha forjado un criterio para saberlo. La figura del círculo puede tomarse como un personaje conceptual¹⁸ en la historia de la filosofía. La verdad es redonda, como ha dejado dicho Parménides, pero para saber esto hay que tener en consideración aquello que queda fuera de la redondez de la figura. Apremia, entonces, un conocimiento sobre lo que se determina como verdad y lo que se excluye de esa definición. Muchas ideas pueden ser consideradas para hablar del límite. Esto solo es un ejemplo para hablar de la dificultad de las formas y cómo simbólicamente comportan consecuencias en términos epistemológicos. Con todo y esto, la deconstrucción derridiana¹⁹ busca la aporía con el fin de borrar las fronteras y reformularlas desde otra perspectiva. Con la deconstrucción se suscita la consideración de los espacios marginales y limítrofes. Derrida lo presenta a través de la lectura de los textos, pero es anuente observar que la lectura deconstructiva sobrepasa el significado del texto y se extiende a la pregunta por la filosofía²⁰.

Este sentido que se le otorga a la aporía, a la luz de Derrida, permite confrontar la filosofía misma. Hemos visto la centralidad de la categoría aporía para determinar la especificidad de nuestra ciencia del pensamiento. Con Láscaris se posiciona como recurso metodológico, en Derrida como tema. Ahora consagrada esta categoría recursiva al problema del límite cabe hacerse muchas

¹⁸ Véase G. Deleuze y F. Guattari (1993) en *¿Qué es la filosofía?*

¹⁹ Véase Jacques Derrida en *La Différance* (1968). El autor se enfoca en la interpretación basada en un conjunto de estrategias de lectura que irrumpen en el pensamiento de la escritura, estas permiten abordarlo a la luz de diversas relaciones y entrecruzamientos con otros textos en orden de diferir el sentido del texto. El propósito de esta nueva lectura busca no cerrar la interpretación de manera radical, en su lugar, evita imponer un centro, siguiendo ese bosquejo, la deconstrucción tiende hacia la aporía entre lo que dice manifestamente el texto y lo que se obliga a significar. La aporía se emparenta con la tesis de la deconstrucción.

²⁰ Véase Derrida en *Márgenes de la filosofía* (1972). Como tesis central se ponen en cuestión los límites entre filosofía y literatura en miras de determinar la primera desde la negación del logocentrismo y en estrecho vínculo con la segunda dado que la deconstrucción procede como mecanismo textual de desarme.

preguntas. ¿Cómo se delimita un método de acercamiento al fenómeno de la existencia? ¿Cuáles son los alcances del conocimiento humano? El tema de la muerte nos coloca frente a la pregunta por la posibilidad de contener en alguna dimensión topológica la filosofía. ¿Se debe a sí misma la filosofía? ¿Cuál es el papel de poner la existencia en juego? ¿La existencia viene a ser un problema para la filosofía o se trata de un fundamento? ¿Cuáles son los alcances de la filosofía? ¿Debe delimitarse el horizonte de “lo filosófico”?

Estos son asuntos vitales que dan un cierre temporal al tema de la aporía suscitado por las reflexiones lascarianas, pero abren un nuevo horizonte respecto de la liminalidad, cuyas consecuencias son fundamentales para la filosofía. La liminalidad tiene un efecto des-figurante, es decir, viene a cambiar la forma preestablecida. Vimos que tiene la oportunidad de deformar. Se trata de una categoría que altera las circunstancias donde se encuentra. Por esto, la pregunta por el papel del concepto “límite” en la tradición filosófica es de suma importancia para re-pensar sistemas y categorías filosóficas afianzadas en la autoridad de la certidumbre de los lindes. La profundización y preparación del tema del límite como objeto de investigación será abordado en otra ocasión. Por el momento, hemos visto que el inicio de las reflexiones en torno a lo paradójico en el discurso lascariana ha desencadenado la creación de una categoría conceptual que es la “aporía”, cuya exploración se agudiza con Derrida y se empieza a comprender como un término del *margen*, en tanto lleva al ejercicio filosófico a cuestionar sus propias limitaciones.

Conclusión

Esta investigación inició en el discurso de Constantino Láscaris, el cual va más allá de sus fuentes escritas, e intentó seguir la huella de sus pensamientos, de aquello que era objeto de su pensar, y por qué no de la cosa misma que posibilita su modo de filosofar. Desde un primer momento, se propuso que el estudio se iba a ejecutar “siguiendo las huellas en un camino”. Este camino era su discurso, entendido en el sentido de ir y venir entre las ideas del pensador aragonés. En esta seguidilla nos topamos con un objeto común de sus reflexiones, a saber, lo paradójico, que formalmente tematizado viene a ser la categoría de aporía. Con esto se entiende su centralidad en la obra lascariana como recurso metodológico de la producción de pensamiento filosófico y sus posibilidades discursivas. El desenlace de los indicios nos llevó a la problematización de la existencia, cuyo momento culmen hallamos en el fenómeno de la muerte, centrando el término aporía en referencia a la posibilidad e imposibilidad de dicho fenómeno.

Con la muerte se condensaron varias cuestiones presentes a lo largo de la investigación sobre las ideas de Constantino Láscaris y aquello que suscita a pensar. En primer lugar, da cuenta del modo de abordar los problemas filosóficos. Se trata de un acercamiento mediado por la aporía. La muerte se entiende ontológicamente en términos fronterizos que convocan ambigüedad. Para Láscaris, los fenómenos de los que se encarga la filosofía pasan estrictamente por la navaja de la paradoja.

En segundo lugar, se visualiza el objetivo del ejercicio filosófico en cuanto preparación para la muerte. La filosofía debe su razón a las circunstancias de la existencia que incitan al ser humano a generar preguntas. Una de esas circunstancias es su propia muerte y la muerte en general. Por esto, además, la muerte se tematiza. La finalidad de nuestra disciplina está puesta en la formación del individuo, en tanto ser particular y ser colectivo. De ahí su interés en el humanismo como pilar constituyente para la cultura.

En tercer lugar, se dio cuenta del panorama de la filosofía que tiene repercusiones en el estado actual de la misma. La muerte como asunto filosófico transmutó en la muerte de la filosofía devorada por sus hijas, desplazada de las aulas y de los asuntos de interés humano. Su vitalidad se vio opacada por la asunción de la técnica y la pérdida del sentido de la institución que la alberga.

Todo lo anterior permitió avanzar, en compañía de Láscaris, hasta la tesis en que lo paradójico se circunscribe a un meta-problema de igual raigambre como el de *límite*. Esta condición de *límite* siempre está presente, pero no ha sido confrontada seriamente por la filosofía, quien hace

uso indistinto de este concepto, sin preguntarse por sus implicaciones. En este punto, la aporía, en diálogo con el límite, se convierte en un concepto de los márgenes para la filosofía, y también en la experiencia de la vida que, como tema, queda usualmente en la periferia respecto de la constitución del conocimiento riguroso. La dimensión de la vida es lo no-dicho que se debe sonsacar en la constitución del discurso. En este diálogo, la filosofía se encuentra con el horizonte límite-aporía para definirse como una disciplina independiente y autónoma.

Esta conclusión no se trata de un final de trayecto, sino que muestra una parte del recorrido andado, que sabemos no llega a un punto determinado como respuesta, sino que encuentra placer en el caminar²¹. La caza filosófica siempre tiene una nueva presa –se nos reveló hacia el final en la cuestión del límite–. Resta continuar con los rastros. En esto reside la importancia que la investigación quiere mostrar en cuanto a la obra y pensamiento de Constantino Láscaris. Su estudio funge como motor del ejercicio filosófico, pues, siendo más que un maestro, invita a pensar. Por eso es una herencia, ya que nos ha dejado una mirada inquieta para atender los asuntos filosóficos que no agota el pensamiento, sino que lo cuestionan, lo reviven y lo transforman constantemente. La sed de predación es su enseñanza, siempre a la búsqueda de lo cotidiano que pueda revertirse en análisis para la filosofía. Siendo la realidad tan basta, el horizonte por mirar también se antoja inagotable como fuente de reflexión.

Esta breve incursión espera echar sedimento al vacío que hay respecto de las obras de Láscaris. Su legado filosófico, bibliografía y análisis de sus ideas, no merece ni debe ser olvidado. La institución que él ayudó a modelar hoy le queda en deuda. Muchos han hecho el llamado y vuelto su atención a la importancia de editar sus textos. No obstante, el silencio y la ceguera han sido las respuestas ante tan urgente petición. Cada vez se deteriora más la institución de veta humanista y los valores que afianza, por lo que parece inminente la desaparición no solo del pensamiento lascariano, sino de una generación completa de filósofos y filósofas de nuestro país. Las repercusiones de esta peligrosa maniobra del olvido ya son notorias en el marco institucional, donde predomina lo académico antes que la enseñanza íntegra de la filosofía. Pero esto es aún más visible en la sociedad, donde el pensamiento crítico y reflexivo ha fracasado como recurso para acortar distancias entre nosotros y los demás como una disposición fraternal de hacer mundo.

²¹ La reflexión sobre el caminar es tomada a partir de una idea de R. Murillo (1990) en su libro *Segundas Estancias*.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Láscaris, C. (1954). Origen del término Pedagogía. *Revista Española de Pedagogía*, 12(48), 467-472.
- Láscaris, C. (1955). Un concepto de Educación. *Revista Española de Pedagogía*, 51, 163-174. Reproducción: Educación (San José, Ministerio de Educación, 1959), 19-27. Recogido en: Ensayos sobre Educación, 1956.
- Láscaris, C. (1957). La intrasmisibilidad del saber. *Revista Española de Pedagogía* (57), 3-14.
- Láscaris, C. (1961). *Fundamentos de filosofía*. Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, C. (1963). Bibliografía sobre filosofía de la educación. *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, 73-79.
- Láscaris, C. (1964). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, C. (1966). La Investigación. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 5(19), 308-313.
- Láscaris, C. (1970). *Historia de las ideas en Centroamérica*. EDUCA.
- Láscaris, C. (1974). Del tonel de Diógenes o del repudio del desarrollo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 12(35), 123-126.
- Láscaris, C. (1976). *Palabras*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, C. (1977). Algunos pensadores centroamericanos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15(41), 281-307.
- Láscaris, C. (1983). *Cien casos perdidos*. Stvdivm Generale Costarricense.
- Láscaris, C. (1984). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Stvdivm Generale Costarricense.

Fuentes secundarias

- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García, trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, trad.). Gredos.

- Bonilla, P. (2004). Constantino Láscaris: la historia como anécdota. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 32(106-107), 217-227.
- Camacho, L. (2020). 40 años de la muerte de Constantino Láscaris. *Revista del Círculo de Cartago* 17, 35-39.
- Crónica I. (1955). Vida Filosófica de la Universidad de Costa Rica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1(1), 61-79.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, trad.). Anagrama.
- Derrida, J. (1986). *De la Gramatología* (O. del Barco y C. Ceratti, trads.). Siglo XXI.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía* (C. González, trad.). Cátedra.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir -esperarse (en) «los límites de la verdad»* (C. de Peretti, trad.). Paidós.
- Gadamer, H.G. (1993). *Verdad y Método I* (A. Agud Aparicio y R. de Agapito, trads.). Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1998). *Verdad y Método II* (M. Olasagasti, trad.). Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2001). *Antología* (C. Ruiz-Garrido, trad.). Sígueme.
- Guthrie, W. C. (1984). *Historia de la filosofía griega I* (A. Medina, trad.). Gredos.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (E. Rivera, trad.). Trotta.
- Jiménez, A. (2012, 28 de marzo). Constantino Láscaris, Costa Rica: nombres que se lleva el río. *Semanario Universidad*.
<https://historico.semanariouniversidad.com/suplementos/forja/constantino-lascaris-costa-rica-nombres-que-se-lleva-el-ro/>
- Macaya, E. (1983). Constantino Láscaris. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20(51), 84-85.
- Malavassi, G. (1982). Recuerdo al Doctor Láscaris. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20(51), 86-90.
- Masís, J. (2020, 7 de mayo). ¿Dejaremos a Láscaris pervivir de oídas? *La Nación*.
<https://www.nacion.com/opinion/foros/foro-dejaremos-a-lascaris-pervivir-de-oidas/XJLF254PSJDDXPHERL7OUTYDPA/story/>
- Masís, J. (2020). El Husserl de Constantino Láscaris: anotaciones críticas sobre la temprana recepción de la fenomenología en Costa Rica. *Anuario Costarricense de Fenomenología*, 1(1), 20-45.

- Murillo, R. (1982). Constantino Láscaris. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20(51), 80-84.
- Murillo, R. (1990). *Segundas Estancias*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo, R. (2009, 8 de marzo). Constantino Láscaris. *La Nación*.
<http://www.nacion.com/ancora/2009/marzo/08/ancora1894936.html>
- Platón. (1985). Apología de Sócrates. En Platón. *Diálogos I* (J. Calongue, E. Lledó y C. García, trads.). Gredos.
- Platón. (1988). Fedón. En Platón. *Diálogos III* (J. Calongue, E. Lledó y C. García, trads.). Gredos.
- Platón. (1992). Timeo. En Platón. *Diálogos VI* (M. Durán, F. Lisi, trad.). Gredos.
- Soto, J. A. (1982). Constantino Láscaris. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20(51), 90-91.
- Valembos, V. (1999). La búsqueda humanística en siete círculos concéntricos (Constantino Láscaris, por dentro). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 37(93), 429-439.
- Vega, J. (1982). Requiem a Constantino Láscaris. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 20(51), 86.
- Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus lógico-philosophicus* (I. Reguera y J. Muñoz, trads.). Alianza.

Segunda Parte

Libertad, existencialismo y fenomenología en Teodoro Olarte del Castillo

Bphil. *Daniela Campos Rojas*

Resumen

Esta investigación se enmarca dentro del proyecto filosófico del español Teodoro Olarte del Castillo (1908-1980), desde el cual realizamos un recorrido por los principales conceptos que abren paso a la incompreensión de la fenomenología heideggeriana, a saber: ser-en-el-mundo, ser-con-otro, ser-religado, libertad existencial, unicidad, espíritu objetivo y espíritu subjetivo, en tanto componentes esenciales que nos permiten marcar una diferenciación entre el *hombre* de Olarte y el *Dasein* de Heidegger. Con el objetivo de reconocer hasta dónde ambos se constituyen como fenomenológicamente opuestos, se trazará un camino metodológico por el cual se demuestra en qué sentido el principio del destino del hombre –tal como lo expone Olarte– representa un callejón sin salida, pues ha sido construido con bases que distan mucho de ser tenidas como válidas desde la tradición fenomenológica. En virtud del arraigo hacia la tradición escolástica y sociológica, estas aparentes consideraciones filosóficas desembocan irremediabilmente en la conceptualización de la metafísica existencialista sostenida por el amárita desde la década de los años cincuenta; por lo tanto, proponemos una reformulación conceptual de los postulados olartianos, a la luz del sentido tempóreo de Heidegger, y muy particularmente, desde la noción de proyecto y comprensión del *Dasein*, ya que ellos ofrecen una mayor viabilidad para postular la tesis de la libertad, la acción y la comunicación, en tanto distintivos últimos de la Antropología Filosófica.

Introducción

Hacer filosofía bajo la coyuntura de la Reforma Universitaria lleva consigo una responsabilidad didáctica y formativa cuya principal guía la constituye el hombre, quien, para Carlos Monge, se convirtió también en la premisa para la reorganización de la Universidad de Costa Rica en 1955. El presupuesto por el que se parte es simple: la Universidad debe constituirse como una institución cuyo pilar sea la Facultad de Ciencias y Letras, que se disponga a llevar el humanismo en lo más alto del estandarte universitario para formar estudiantes orientados a un espíritu productivo y cultural. Un enfoque que no le fue ajeno a Teodoro Olarte, pues, en medio de una de las principales épocas para afianzarse como profesor en la Universidad de Costa Rica, entendió la trascendencia que debía ser propuesta desde el hombre, su posicionamiento y relevancia académica para producir, por un lado, teoría sobre este, y por otro, una práctica dirigida a formar profesionales capaces de accionar más allá de las aulas universitarias. Dicho cometido, lo llevó a catapultarse como uno de los más importantes exponentes de la Antropología Filosófica, habiendo impartido desde 1953 diversos cursos que comenzaron a perfilar su predilección como filósofo, hasta llevarlo a obtener el cargo de Jefe de Departamento de Antropología Filosófica en 1963 dentro de la Facultad de Filosofía y Letras.

Así, para nuestro autor, esta rama se constituye con una misión muy clara: debe proporcionar la base para dar cuenta de qué es el hombre y qué lo hace específicamente persona – concepto por lo demás clave para los postulados olartianos– dentro del compendio mundano de los otros, las cosas y él mismo. Bajo esta mirada, la persona es un hombre marcado por su unicidad, conciencia, posibilidad para trascender, y, mayoritariamente, con una libertad que lo faculta para querer y construir conforme piensa, actúa y se relaciona con los demás. Valga resaltar que, para Olarte, la Antropología Filosófica no estaría completa sin la sola mirada a la constitución del hombre, sino que requiere pensarse desde la facultad creadora de él mismo, esa que ve su máxima expresión en lo cultural, la que hace *prosperar a la persona*, y en lo subsecuente, se convertirá en nuestra plataforma para problematizar la posibilidad de la acción y la comunicación.

Ahora bien, para afianzar cada uno de estos postulados y convertirlos en el distintivo de su carrera académica, Olarte se basa en importantes influencias filosóficas provenientes de autores como Zubiri, Ortega y Gasset, Jaspers o Scheler, desde una veta mayoritariamente sociológica y religiosa –consideraciones tan bastas que generan toda una propuesta filosófica, que en un futuro se podrán dilucidar en otro escrito–, hasta un influjo fenomenológico que predominantemente

encuentra morada en Heidegger, de quien se explaya con numerosos artículos desde 1948 hasta 1974 con su gran obra *El ser y el hombre*.

Sin embargo, el propósito de este apartado es mostrar que el entendimiento fenomenológico en Costa Rica, y mayoritariamente el que Teodoro Olarte sostuvo y defendió a lo largo de su carrera sobre la base del hombre, es, por lo demás, insuficiente y erróneo desde los conceptos básicos que toma prestados de la tradición germánica, entre ellos, el *Dasein* y las estructuras existenciales del mismo. Por lo tanto, se sostiene que la imposibilidad de Olarte por afianzar los postulados de la Antropología Filosófica sobre la base de la fenomenología, se vio altamente reforzada en otorgar mayor peso a bases humanístico-religiosas para entender la constitución del hombre, y con ello, sustentar la estrecha y auténtica relación entre el hombre y la divinidad, que de paso conlleva a plantear una propuesta en la que el hombre es propuesto y entendido como si fuera un reflejo del *Dasein* mismo. Este recorrido de visibilizar aquello que no es, nos permite en última instancia plantear los conceptos más relevantes que permiten reivindicar a la tradición fenomenológica – altamente incomprendida desde la panorámica costarricense– a partir de las estructuras existenciales del *Dasein* del coestar y la temporeidad, que en suma, ofrecen mayores oportunidades para postular la acción y la transformación social, a la luz de la libertad existencial como fin último del quehacer del hombre olartiano.

Capítulo 1. Las estructuras existenciales en *El ser y el hombre* de Teodoro Olarte

a. El punto de partida, la Antropología filosófica

Desarrollar todo un sistema filosófico sobre la base de la Antropología Filosófica implica una división tripartita constitutiva entre los siguientes componentes: “a) ontología del hombre; b) funciones objetivas del hombre: cultura objetiva y objetivada; c) destino del hombre: cultura subjetiva” (Olarte, 1974, p.134). Cada una de ellas juega un papel decisivo para la formación del hombre²², y principalmente, se vuelven la carta utilizada por Olarte para aportar desde ellos sus propias tesis y valoraciones respecto de uno de los tópicos filosóficos más discutidos dentro de la veta existencialista, la ontología del ser.

El punto primero, nos dice el profesor vasco, se resuelve dejando atrás el dualismo cuerpo/alma, y se esclarece sobre la base del concepto “persona”, que es espíritu²³ con capacidad de acción individual y colectiva, con conciencia de sí mismo, y donde lo más respectivo es su capacidad para “hacerse” y autocrearse –sobre la cual nos explayaremos en los apartados subsecuentes–, y que, en suma, deviene en las actividades y producciones particulares en el mundo cultural. Ahora bien, sin ahondar por el momento sobre la persona o la potencia del accionar, podemos rápidamente denotar cómo estas declaraciones vienen siendo una versión muy *sui generis* –tal como lo expone Masís (2020) del concepto de metafísica–, es decir, con la persona como línea de arranque, pues en gran medida ello corresponde a una incomprensión del método fenomenológico para esclarecer la pregunta por el ser.

No profundizaremos en este espacio sobre la hipótesis e implicaciones de una lectura escueta de las etapas tempranas de la fenomenología en Costa Rica, es decir, aquellas derivadas específicamente de Husserl, y lo que estas implican para un posterior recepción y reproducción fenomenológica²⁴. Más valga hacer hincapié que en medio de las controvertibles tesis de Olarte

²² Para el lector debe quedar claro que a lo largo de este escrito se teoriza únicamente empleando el término de hombre, sin que ello signifique una falta de posicionamiento en contra de los fundamentos olartianos, ya que desde ellos estamos claros que existe una total invisibilización y degradación por la mujer, sin embargo, hemos dejado a un lado una crítica de género y nos hemos adscrito al lenguaje del “hombre” ya empleado por el filósofo para formular nuestra crítica.

²³ La explicación del hombre como espíritu es tomada de Max Scheler (2017) en *El Puesto del Hombre en el Cosmos*.

²⁴ Véase J. Masís (2020). *Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica*, donde Masís desarrolla una importante y precursora hipótesis sobre la recepción temprana de Husserl en la tradición costarricense, marcada en gran medida por la difusión fenomenológica de dos grandes filósofos costarricenses Constantino Láscaris y Teodoro Olarte.

ofrecidas en la primera parte de *El ser y el hombre*, la tesis problematizadora que encontramos desde aquí se genera en que la metafísica desarrollada como *camino* para sustentar esa visión de Antropología es tan religiosa como sociológica –y que en lo subsecuente iremos elaborando el porqué de estos posicionamientos–, al encontrarse plenamente marcada por un hombre que posibilita tanto creación, cambio y el sentido de las cosas.

¿Pero en qué sentido sostenemos dicha metafísica particular? Permítase remitirnos a las palabras del propio autor para su sustento: “el existencialismo se fundamenta en una metafísica, cuyo objeto está integrado por las cuestiones metafísicas, alma y vida de todo lo que merezca el nombre de filosofía [...] su común punto de partida: la existencia concreta, la existencia humana” (Olarte, 1966, p. 57).

Siendo esto así, ¿si el punto de inicio de la metafísica es exclusivamente la propia existencia humana, en qué momento trazamos la línea de estudio y producción de la Antropología Filosófica? Es decir, ¿dónde comienza una para dar paso a la otra, o es una y la misma cosa? Parecería que no hay cupo para tal distinción, que la metafísica queda supeditada a generarse a partir de la pregunta por un “ser” que, a través de la evolución olartiana de los conceptos y la ilación de los mismos, se convierte poco a poco y cada vez más en el ser de la existencia, que es un hombre, y luego persona, constituido por un conjunto de rasgos y manifestaciones que más adelante llamaremos las estructuras existenciales.

Por lo que, más que aclarar la constitución de la realidad –ya que casi todos los filósofos anteriores no han podido lograr este cometido–, vemos a un Olarte decidido a reformular esa realidad y construirla sobre la ontología de la persona. Sin embargo, y conforme avanzan los postulados y sus implicaciones, esa ontología se sostiene como si el principio de la realidad fuese el hombre mismo y la línea imaginaria, donde la ontología del ser era solo un apoyo, desaparece completamente. A nuestro modo de ver, no solo se parte de un ente para generar explicaciones metafísicas (el hombre), sino que se le entiende como si fuera el ser mismo, por lo que, al fin y al cabo, esos postulados caen irremediabilmente en la dimensión de lo categorizado y universalizado, produciendo así una teoría desde lo óptico, punto de partida que ya fenomenológicamente había quedado demostrado como inválido.

Con ello, queda sopesado un primer alegato para sostener la particularidad interpretativa y conceptual de una metafísica *sui generis*. A partir de esta presentación, nos hemos de dirigir entonces a trazar la línea que marcará la pauta de nuestros postulados, entre aquello que hace muy

de suyo Olarte respecto de su noción de metafísica, su propuesta de humanismo y la estructura que da cuenta de la ontología del ser, en contraposición con la visión heideggeriana de la fenomenología.

b. Metafísica existencialista y la pregunta por el qué

A mediados de la década de los setentas, posterior a la presentación y lanzamiento de la obra más prominente de nuestro vasco en cuestión, Luis Camacho (1975) realiza una crítica sobre la falta de postulados y aclaraciones de carácter metafísico presentes en *El ser y el hombre* que concluyen, según Camacho, en una mera presentación de todo lo que ha sido elaborado y se ha hecho erróneamente para dar con el sentido del ser, pues nada de lo que se concluye ahí, ofrece suficientes bases para dar el siguiente paso hacia una crítica o propuesta particular y plenamente defendible. Por ejemplo, al brindar la explicación por el origen de la metafísica, “a la hora de invocar tal origen, hemos llegado únicamente al punto obvio de que hay que buscarlo en el ser humano” (p. 191). Así que, donde antes se propuso un método de búsqueda “reductivo” –según Camacho–, se desdibuja al pasar de las páginas en un método claramente deductivo, volviendo a poner los principios del autor en meras conjeturas insostenibles.

A partir de ello nos preguntamos: ¿de dónde viene esa pretensión de método reductivo, y qué relación tiene con el hombre como centro de la propuesta olartiana? ¿Es este supuesto método –de lo general a lo particular– la mirada utilizada para exponer y llegar a las conclusiones necesarias para dar cuenta de la existencia? Para tal cometido, permítase remitirnos a los principales postulados que Olarte utiliza en relación con la ontología del ser, como principal guía para explicar en qué sentido se habla de una metafísica existencialista, y por tanto, intentar dar una respuesta al error de fondo evidenciado por Camacho de un método supuestamente reductivo.

Para nuestra primera afirmación, tomaremos el capítulo VI y XII de *El ser y el hombre* como bases aclaratorias para abordar dos enunciados como punto de partida. En primera instancia, entre líneas, Olarte (1975) da a entender que es el ser el que hace que los entes existan, en virtud de lo cual este constituye al mismo tiempo, el vínculo ontológico entre los entes y Dios. Y como segundo enunciado considérese la siguiente frase:

Como principio de todo se ha de establecer la Antropología Filosófica que ha de partir de lo real, del ente concreto que es el hombre o la persona. En este sentido diré que la existencia es la persona completada en el tiempo y en el espacio de cada una. (p.162)

Si el lector lo permite, antes de brindar nuestras propias opiniones, haremos una pausa y recordaremos la premisa por la cual comienza Heidegger su reducción fenomenológica, para evidenciar a través de esta la disparidad entre sus postulados y aquellos que sostiene Olarte. Para ello deben recordarse tres elementos clave. Primeramente, cuando se hace referencia a la pregunta por el ser, se hace como aquella que no puede ni debe elaborarse desde el ente, ni desde un vínculo entre entes, pues sería quedarse en las generalidades de las que otros no han podido escapar – incluido Husserl mismo—. Por el contrario, la pregunta comienza por separar el uno del otro (ser del ente) para evitar en última instancia una tematización, de tal modo que solo se debe preguntar por el *ser*, y ahí es cuando el verdadero trabajo fenomenológico se distingue por sobre los demás.

Como segundo argumento, debe recordarse que el ser mismo no es algo, no es una cosa que se le pueda nombrar o tan siquiera ver. Antes bien, queda completamente inválido indicar que el comienzo por el cual debemos partir es el hombre mismo, porque ya este está explícito y dado. Tercero, y más importante argumento, el *Dasein* que se constituye como condición de posibilidad óntico-ontológico, corresponde a lo interrogado, y por lo tanto, trasciende más allá de lo que el ser humano pueda ser o significar.

El punto, que dejaremos claro desde aquí, es que uno de los primeros errores de Olarte es plantear esta Antropología Filosófica de cara al hombre (en tanto ente) que, tomado como principal norte para establecer su propia visión de lo que se debe pensar cuando se habla de la ontología, se hace sin la participación de los fundamentos heideggerianos que abren la posibilidad de la pregunta por el ser y que se generan sobre la base de un método que inicia precisamente por la cotidianidad del *Dasein*. Por lo que equiparar el ser con el ente y entender el hombre como si fuera el *Dasein*, en palabras de Masís, es propiciar un “entendimiento metafísico de la filosofía de la existencia” (2020, p. 139). Sobra decir que más adelante abordaremos con especificidad la equiparación entre hombre y *Dasein*, y las razones por las cuales consideramos se pudieron haber generado las particulares interpretaciones olartianas. No obstante, por ahora deseamos presentar una última consideración que sostiene y defiende desde otro punto de vista en qué sentido hablamos aquí de la metafísica existencialista presente en el amárita, y para ello debemos de hacer referencia al concepto de humanismo, pues tal como afirma Olarte, de *cada antropología, deviene un humanismo*.

Si bien recuerda el lector, la coyuntura social en la que Teodoro Olarte se desarrolló durante los cuarenta años de vida filosófica costarricense –desde 1940 a su llegada al país hasta

1980 hacia el final de sus días– estuvieron marcados por múltiples sucesos políticos, sociales y culturales, que van desde la Reforma Universitaria hasta la constitución de las principales instituciones costarricenses como la Caja Costarricense del Seguro Social, o acontecimientos político-sociales relevantes tales como la creación de las Garantías Sociales y la Abolición del Ejército. Todo lo cual, se construyó bajo una mirada y priorización en una agenda política basada en el hombre, su familia y la construcción de la identidad costarricense. Sin embargo, tal como nos relatan San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008), Olarte rechazó toda posible participación ciudadana que no fuese la académica, y aunque en muchas ocasiones le ofrecieron la oportunidad por generar un cambio más allá de las aulas universitarias, consideró que su contribución a la sociedad estaba exclusivamente en la producción filosófica y la formación académica de profesionales. Sin embargo, a nuestro modo de ver, ello no cancela que muchas de sus tesis se encuentren influenciadas por ese clima humanístico que imperaba en la época, y en su mismo espíritu personal, demostrado tanto en las aulas, como fuera de ellas.

Precisamente, el humanismo al que Olarte hizo referencia se puede encontrar en evidencia ya desde sus escritos sobre el Quijote hacia 1948, afianzados por un personaje principal que tiene como único destino de vida alcanzar la perfección personal a través de un propósito bastante claro, estar para los otros, y posibilitar con ello su propia redención mundana a través de actos de generosidad. Frente a ello, podríamos referirnos a una serie de postulados acerca del humanismo olartiano, comenzando con el hecho de que encontramos algo así como una suerte de semejanza entre el destino de vida del Quijote y el que Olarte mismo se fijó, ya que de alguna manera el profesor vasco personificó un destino claro a través de su vida: la misión educativa. Aunque quizá dejando a un lado ese tono de *misión terrenal* y *caballeresca*, puede decirse que existe un humanismo vivencial con dejos de valores didácticos y formativos, marcados y pensados en el futuro, no ya personal, sino al servicio de los otros, que en suma devengan en una universalización de lo producido y que con ello se genere un impacto del conocimiento a través de la exposición de ideas. Cuestión que vemos altamente reflejada con la participación de Olarte en la formación de la Escuela de Filosofía, como miembro activo de APSE y en su función como editor de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*.

También puede decirse que el hecho de que Olarte tome al hombre como centro y objeto a lo largo de sus producciones filosóficas, genera que el alcance y la maduración de sus postulados

sobre el humanismo se publiquen finalmente mediante su más grande producción *El ser y el hombre*, y desde la cual recogeremos sus consideraciones acerca del concepto:

[...] su punto de arranque es que el hombre se acerca al ser en una marcha evolutiva y dialéctica. [...] El ser del hombre procede de su acción. Tal es el principio-eje del verdadero humanismo, que ha de interpretarse como un ser fundamentalmente ético. (1974, pp. 219-221)

Así las cosas, el humanismo en Olarte bien se puede decir que se funda en el hombre mismo en tanto entidad relacional, y principalmente desde su capacidad de cambio y acción cultural, es decir, en su principio de que el hombre *se está haciendo*, y que admite con él el *principio del devenir del ser*. Consideración que en última instancia representa para nosotros una imposibilidad, pues planteado de esta manera constituye un error, ya que el cambio bien puede estar en el hombre (si es que este se le sigue pensando como si fuera un ente), mas no en un hombre equiparado en el ser.

No sin antes referirse a los últimos planteamientos respecto de la relación entre antropología, existencialismo y humanismo²⁵, cerraremos argumentando que Teodoro Olarte no solo representa la vivencia de una metafísica en su sentido más laxo, sino que la construye a través de un humanismo marcado por influencias claramente religiosas y sociológicas, que mucho distan de ser filosóficas, y tan siquiera de seguir los parámetros de a quien le atribuye su máxima inspiración, es decir, de Martin Heidegger. Por lo cual conviene contraponer las consideraciones expuestas por Heidegger en la carta que escribe a Beaufret en 1946, en la que expone sus reflexiones puntuales respecto del humanismo, y permítasenos utilizar una frase bastante completa para dar con el punto que deseamos:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. [...] Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y lo propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es <humanista>. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. (2000, p. 28 [322])²⁶

Sostenemos que los argumentos ofrecidos se sustentan por sí mismos, más valgan unas cuantas líneas para afianzar nuestro punto y perfilar la distinción conceptual que hemos venido

²⁵ El análisis realizado por Helio Gallardo en el artículo de 1975, *Teodoro Olarte, Filósofo*, comparte una visión similar a la nuestra; en esta ocasión, se le cuestiona el calificativo de humanista, sobre la base de la autorrealización que plantea de cada uno, pues para Gallardo, un autoproclamado filósofo humanista no puede ignorar tres cuestiones esenciales, a saber, la situación social, la historicidad y la sociedad en la cual cada uno se instaura, ya que todo lo anterior deviene en un concepto de persona egoísta y reducido a sí mismo.

²⁶ El número de página entre corchetes corresponde a la paginación original.

ofreciendo a lo largo del capítulo. Queda patente una clara diferenciación entre el ser y el hombre, los cuales, tal como esbozamos con anterioridad, bajo la línea fenomenológica heideggeriana no son una y la misma cosa. Nótese por igual la imposibilidad y lo impropio por la pregunta por la existencia del hombre si se continúa bajo los modos de pensamiento de la metafísica no tradicional, mismos que distorsionan el propósito de la pregunta original y de la búsqueda por el sentido del ser, como ya había quedado demostrado por Heidegger cuando comienza a plantear la relevancia del método fenomenológico.

Quedan de esta manera evidenciadas las dificultades por la defensa de la metafísica olartiana, amén de que la metafísica no gira en torno ni sucede por, ni para el hombre, y mucho menos el hombre debe o puede esencializar las cosas y el mundo como tal, pues no es una deidad y mucho menos puede pensarse que lo sea. Por otro lado, queda esbozada la impropiedad que representa el sostener la finalidad del hombre bajo las producciones culturales y éticas para accionar en la sociedad, pues sería algo así como una contradicción misma a ese método reductivo que se plantea en un inicio; porque tal consecuencia lógica –que es el hombre– está planteada como un principio sobre bases endebles, y por lo tanto, la consecuencia lógica que se sigue de él sería necesariamente inexacta, pues no solo aún no ha encontrado su fundamento y necesidad, sino que queda planteado sobre un vínculo que posibilita una relación subsecuente con Dios.

c. Las “estructuras existenciales” de corte escolástico

La metodología utilizada por Heidegger para desarrollar su propuesta fenomenológica utiliza tres fundamentos como parte de su investigación: la pregunta, es decir, qué es el ser; lo interrogado, entiéndase por ello el *Dasein*; y lo que se quiere encontrar, en otras palabras, el sentido del ser. Sobre el segundo componente metodológico, se nos aclara a lo largo de *Ser y tiempo* que la analítica de este *Dasein* conlleva una mirada de acceso respecto de sus estructuras existenciales, entre las cuales podemos mencionar *estar-en-el-mundo*, mismas que están en constante realización, o mejor dicho, catalogadas como las posibilidades del todo circunscripto, y que, al mismo tiempo, corresponden a la constitución fundamental de la cotidianidad del *Dasein*. Nuestra principal tesis es que, en la aperturidad de las posibilidades que propone Heidegger y en esa particular realización constante de las estructuras existenciales, Teodoro Olarte confunde la manera en cómo se da dicha realización, al trasladarlo a la posibilidad de hacerse y transformarse del hombre cuando se dedica

a describirlo y a hacer teoría sobre él. De suerte que es en ese preciso callejón de palabras prestadas, y evidentemente incomprendidas, que podemos encontrarnos con uno de los primeros errores de fondo de lo que una mala interpretación puede generar para el entendimiento de una tradición en su totalidad.

Habida cuenta de dicho error, y a medida que vamos cavando sobre las significaciones particulares de Olarte, nos encontramos con otras tres grandes interpretaciones que distan mucho de ser similares a las estructuras existenciales del *Dasein*, que provocan de nuevo un acercamiento hacia la metafísica de la mera presencia, así como un alejamiento respecto de las maneras más propias del *estar-en-el-mundo*. De suerte que con gran propiedad, Teodoro Olarte nos ofrece tres dimensiones constitutivas de la persona, ser-en-el-mundo, ser-con-otro y ser-religado, que dígase de una vez, no constituyen ni un mínimo espejo respecto de las ofrecidas por Heidegger desde su analítica del *Dasein*. Estas se plantean como inadecuadas por el hecho de que si el *Dasein*, tal como vimos anteriormente, se supone como igual al hombre, el plantear que la cotidianidad de los hombres debe necesariamente pasar por una dimensión del ser-religado, implica una cotidianidad respecto del Dios particularmente cristiano. De modo que nos queda la duda respecto de en qué momento un tipo de religión y creencia particular debe, por lo demás, concebirse como constitutivo de todos. Es decir, recuérdese que para Heidegger las estructuras existenciales corresponden a una constitución fundamental de la cotidianeidad, por lo que ello indicaría que la figura del Dios cristiano sería intrínsecamente necesaria, real y constituyente para todos y sin distinción alguna. ¿Dónde queda la particularidad geográfica en Olarte o la historicidad del hombre? Ya que aún cuando se haya equivocado, el hecho de hacer teoría sobre el hombre, y obviar particularidades para plantear únicamente generalidades, nos hace pensar que incluso existe un completo desconocimiento en su teoría por racionalizar la especificidad de sus planteamientos y subsecuentes implicaciones.

Frente a ello, conviene iniciar con la pregunta que nos corresponde en este apartado: ¿qué tanto distan las estructuras, sus posibilidades y alcances respecto de sus parientes distantes fenomenológicos, y qué de ello nos proporciona la veta de separación respecto de la fenomenología expuesta en Olarte? Advierte Heidegger en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, que la construcción de la analítica del *Dasein* bajo ninguna circunstancia se da a partir de un ideal concreto de existencia, ni mucho menos en la suposición de sus posibilidades o “actitudes”; por lo que identificamos otro error cabal, cosificar los accesos y las preguntas y remitirnos a que la tarea

primaria se encuentra en el teorizar a un *ens finitum*. Por ello, cuando nos referimos a las explicaciones de la primera “estructura existencial” del hombre olartiano, parece casi distópico encontrarse con que el fundamento de *ser-en-el-mundo* corresponde a un hombre al cual el mundo le pertenece, y por tanto, “sin hombre no hay sentido en la realidad” (Olarte, 1975, p. 173).

Ello incluso implicaría una relación casi de iguales en tanto que la persona y el mundo son la misma cosa, y nos pone frente a la afirmación de que solo puede haber mundo como lo conocemos en la medida en que la persona sea el principal respaldo y sustento. Y aún cuando es difícil interpretar qué significa para Olarte que *el mundo es radicalmente humano*, resulta todavía más extraño entender la referencia a Whitehead respecto de un hombre *que matiza la trama mundana*. Puesto que, al seguir la línea del filósofo inglés, es muy distinto el pensar al hombre como parte integral dentro de un proceso determinado, y por otro lado, dotar desde él un completo sentido al entramado de cosas en el mundo.

Explicaciones, como las que aquí denotamos, evidencian con total claridad la falta de conocimiento, excesiva imaginación e interpretación particular, pues cuando la estructura del *estar-en* se le considera como un concepto temporal y espacial, marcado por las posibilidades que se le pueden adscribir a las “cosas” y las relaciones de poder aparentemente condensadas en un ente relacional, genera una reproducción del conocimiento sobre la base de un juego impropio que tan solo encuentra similitud desde lo sintáctico. Cabe aclarar que aquí hablamos de relaciones de poder en tanto que nos da una sensación de que el hombre se impone relacionalmente respecto de las otras cosas, es como si el hombre en el universo olartiano poseyera una posición de superioridad por su sola facultad de ser y dotar de sentido.

Lo problemático respecto de la manera en la que se nos presenta esta dimensión existencial, diremos, se encuentra desde la base del vocablo “en”, ya que para Heidegger *estar-en-el-mundo* consiste en primera instancia en el punto de partida para la completud de la analítica que recién se comienza a construir, y en segunda instancia, corresponde a una multiplicidad de formas tales como producir, interrogar o habérselas con algo, y que en tanto existencial, conlleva a una manera particular (tanto propia como impropia) del ocuparse. De modo que no hay cabida desde la fenomenología para que el hombre pueda ser considerado como el constituyente del mundo, y mucho menos, generar una conclusión como las evidenciadas a través del vocablo “en”, tal y como lo apunta Olarte a lo largo de sus reflexiones.

Una última distinción respecto del *estar-en-el-mundo*, pues tal como hemos estructurado hasta el momento, reafirmamos que el *estar-en* no es ni una cualidad, ni una relación entre ser y ente, y mucho menos una estructura que dota de sentido a las demás, por lo que conviene referirse a la aparente posibilidad del conocimiento del mundo que encontramos sopesada a través dicha estructura. Impropio es referirse al conocimiento en tanto posibilitador de relaciones entre un sujeto y un objeto (por ejemplo, entre el hombre y el mundo), o que en virtud de un sujeto, el objeto adquiere posibilidad para existir, de ser nombrado o validado, como si el conocer se entendiera como descubrir y entender. Por el contrario, el conocimiento –desde los postulados heideggerianos– corresponde a una posibilidad de ser o existir del propio *Dasein*, por lo que debe quedar claro que el mundo, por sí solo ya posee sentido, es real y constituyente –en su sentido más óntico– de cierto tipo de relaciones y objetos. El mundo ya existe, y por su sola existencia no requiere del “otro” para posibilitar cualquier otra cosa, no se valida o permite una suerte de jerarquía entre los entes que convergen –digamos– dentro del todo remisional. De manera que, esencializar el conocimiento en virtud de la relación entre el ser (en este caso, el hombre en Olarte) y el mundo, es también reducir los conceptos a una impropiedad y reproducción de lo que ya ha sido pensado y teorizado tradicionalmente.

Conviene por lo pronto, volver la vista hacia las consideraciones de la segunda dimensión, *ser-con-otro*, desde la que Olarte nos indica que la principal pista de entendimiento la debemos obtener si enfocamos la mirada en el “con”, ya que representa el factor de vinculación entre el tú y el yo²⁷. Factor que debe entenderse como central y constitutivo en la filosofía olartiana, en la medida en que posibilita la convivencia y la comunicación con los otros, por lo demás, pilar diferenciador entre las cosas y los otros seres. La esencia de ese hombre –enfatisa el amárta– es su posibilidad de relacionarse y comunicarse con los otros, está en su naturaleza el lenguaje y tender a la búsqueda de un tercero para afianzar su condición más real. No ahondaremos en demasía en este apartado sobre la comunicación, ya que nos explayaremos sobre ella hacia la última sección de este capítulo para poder elaborarla junto con la importancia del accionar. No obstante, deseamos ofrecer una breve introducción sobre la coexistencia entre “los unos y los otros”, para lo cual las palabras de Olarte ofrecerán el camino a seguir.

²⁷ Las consideraciones para esta tesis se toman de *Yo y Tú* escrito del israelí Martin Buber, quien como parte de sus postulados existencialistas, profundiza sobre la relación intrínseca que tenemos con Dios, encontrada a través de la correlación abierta y dialógica que sostenemos constantemente con los otros.

La existencia me coloca continuamente frente al otro: no puedo existir en modo alguno si no “coexisto”; ya que no puedo definirme en una incumbencia, en una función, en un acto, en un sentimiento cualquiera, sino definiendo al mismo tiempo a los otros, conexos conmigo de cerca o de lejos en la incumbencia, en la función o en el sentimiento que me es propio. (1975, p.175)

La dimensión del otro juega para Olarte quizá el papel más importante de las tres dimensiones estructurales, ya que constituye la principal diferenciación entre el “mundo de las cosas” y el mundo de la animalidad. Es la que diferencia y marca el parámetro identificable dentro de los postulados de su Antropología Filosófica y su visión de humanismo, pues implica que el hombre, o mejor dicho, la persona está dotada de conciencia que le permite pensar, dudar y ejecutar sus deseos, proyectos y casi cualquier cosa mientras “vive” en relación con el otro.

Conviene preguntarse si en esa relación de coexistencia da paso a una convivencia real, o si al definirse a sí mismo por los otros –tal como se nos plantea– abrimos la puerta para pensar la coexistencia en términos utilitarios, con base al fin de lo que de esta relación devenga. ¿Qué es el hombre si no puede establecer una línea limítrofe entre lo que le rodea y él mismo? O incluso entre sus mismos pares ¿Queda este supeditado aún en la lejanía, a ser por los otros y a comunicarse aún sin pretenderlo? Línea que al fin y al cabo parece tener unas pinceladas más divisorias que integradoras, por ejemplo, cuando se refiere a un “mi mundo” y “su mundo” presuntamente argumentado a través del concepto de la *intencionalidad total del existir* del mundo.

Permítasenos bajo esta precisa ilación de conceptos referirnos a las maneras impropias de encontrarnos con el otro, y al concepto heideggeriano del *coestar* cotidiano, ya que desde él encontraremos un buen indicador para la distancia conceptual entre ambos autores. El *coestar* o el compartir con los otros dentro del contexto remisional del todo, dista mucho de una descripción que parte de pronombres tales como “yo”, “mío”, “nuestro”, etc. Según Heidegger, partir de ellos es considerar una relación de espacialidad entre el uno y el otro que, como producto, retrotrae a una espacialidad divisoria e impropia como modo del ser del *Dasein*. Por lo tanto, la manera más propia de plantear la coexistencia es incluso sin el otro necesariamente a la par²⁸, porque el *coestar* respecto del *Dasein* de los otros, debe ser entendido –en su sentido ontológico-existencial– como objeto de una *solicitud* (Fürsorge) en la ocupación de cada quien, ya sea desde el convivir en la relación con los otros o desde la indiferencia.

²⁸ En lo subsecuente, ofreceremos una serie de argumentos tendientes a proponer que el concepto del ser-con-el-otro, después de todo, puede no ser una dimensión tan fundamental para Olarte, ello en virtud de la unicidad de cada individuo para poder actuar y producir por él mismo, y sin que se requiera de los otros como sustento para lograrlo.

Hasta el momento, hemos construido un panorama lo bastante amplio y detallado para referirnos a la impropiedad con que las tres dimensiones olartianas dejan de tener relación y sentido respecto de la fenomenología heideggeriana, a propósito de conceptos claves que no solo reafirman la impropiedad de equiparar una ontología del hombre respecto a la ontología del ser del *Dasein*, sino que también nos brindan un panorama lo bastante claro de que muchas de las propuestas y conceptos, en el fondo, poseen un contenido mucho más sociológico que filosófico.

En ese sentido, haremos referencia a la última dimensión constitutiva de la “analítica” del hombre, entiéndase el *ser-religado*, o lo que es mejor, la “dependencia ontológica del hombre con respecto a Dios” (Olarte, 1975, p. 181). Para poder entender mejor la razón por la cual esta es una constitución del hombre relevante para nuestro filósofo vasco-costarricense, habría que referenciar a San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008), y su tan impecable como maravillosa construcción de vida católica y secular a lo largo de los períodos de formación decisivos de Teodoro Olarte. Desde una infancia marcada por una provincia vasca en la que poco existía una conciencia de clase, y por el contrario, una región en la que la religión se vivía como objetivo de vida y compromiso familiar, –a suerte de prioridad y bendición generalizada– y hasta 1919 cuando entró por primera vez a la orden franciscana a la edad de once años.

Durante sus años de formación sacerdotal, adquirió algo así como su misión de vida, inspirada en una responsabilidad humana y social de la cual fue exponente hasta el final de sus días. Y aún cuando se desconocen las razones por las cuales abandonó sus hábitos sacerdotales en 1939, Olarte nunca dejó de ser un fiel creyente en Dios, demostrado en sus escritos sobre el existencialismo cristiano, sus incansables lecturas de autores como San Agustín, Santo Tomás, Zubiri o Marcel, o su propuesta sobre la estrecha y necesaria relación con la divinidad en el diario quehacer. Por lo que nos atreveremos a responder que efectivamente, de fondo el hombre –según Olarte– está llamado a participar de la *gloria divina*, por el solo hecho de que esta le confiere un apoyo para conducir sus relaciones, pensamientos y accionar.

Resulta un tanto extraño no poder ampliar nuestras consideraciones sobre el sentido de la religación en Olarte como tal, pues poco se enfatiza sobre su entender más allá de una necesidad intrínseca de fondo, bajo la cual lo único seguro es que no se puede probar que Dios no existe. No obstante, dilucidar el pensamiento religioso de Olarte presente en *El ser y el hombre*, pasa por entender quienes le influyeron a estructurar y pensar de la manera en que lo hace. Así, podríamos tomar como referencia las explicaciones ofrecidas sobre la filosofía de Gabriel Marcel en *Filosofía*

Actual y Humanismo, las cuales consideramos no solo funcionan como fuente de inspiración para Olarte, sino que representan casi la misma estrategia y línea de argumentación respecto del concepto de persona, utilizada para defender su vía filosófica de acceso a la religación con Dios. Esa que por su relación con los otros posibilita la correspondencia y vinculación con Dios, y de la cual somos partícipes en la medida en que él mora en nosotros porque ya de previo vivimos en él.

Lo que resulta todavía más interesante de trazar, es que en la medida en la que Dios participa de nosotros, también participa de nuestra relación con los demás, en virtud de la cual el *ser-con-otro* potencia nuestra comunión y fin último con Dios. De manera que el acto de abrirse entre el yo y el prójimo²⁹, es condición de posibilidad para alcanzar lo que no puede ser mostrado, pero tampoco negado. Por lo cual, podemos aseverar que a este punto las tres dimensiones constitutivas del hombre que hemos expuesto hasta el momento, no son más que un conjunto de postulados, que no solo funcionan y adquieren sentido en estrecha interrelación, sino que el uno depende del otro, es decir, en este caso, la religación y el sentido de vinculación y conocimiento con Dios, no lo encuentro por mí mismo, aun cuando habite en mí, sino que necesito del prójimo para vivir en correspondencia con Dios; para finalmente, con ello dotar de sentido a la realidad para crear y “hacerme” con el mundo.

Una última referencia debe hacerse para cerrar el posicionamiento religioso de Olarte, y consiste en remitirnos al filósofo Xavier Zubiri, desde el cual también encontramos una clara influencia y admiración olartiana; este defiende que uno de los grandes logros del español fue la completud de la filosofía “nihilista”³⁰ heideggeriana, sobre la base del estar arrojado como uno de los peores estados de desamparo que puede experimentar el hombre.

Para Zubiri (1994) existen dos consideraciones importantes que deben quedar reflejadas – para que, en nuestro caso, podamos enfatizar una distinción entre esta visión y la heideggeriana–. La primera se refiere a la vía de acceso a Dios, arraigada en la justificación de su existencia por ser centro de la vida, en la que la deidad es *realidad libre y personal*. Es decir, Dios existe y es al

²⁹ He aquí otra referencia impropia y distante para referirse al hombre, en tanto prójimo, pues pierde cualquier tipo de credibilidad para referirse a posicionamientos fenomenológicos, ya que etimológicamente lleva cargado todo el peso y uso religioso.

³⁰ En relación con este concepto, debe recordarse la diferencia realizada por Heidegger respecto de la nada en contraposición con el nihilismo, y por qué no podemos validar una tesis como esta. En primera instancia, debe entenderse que se hace fenomenología desde aquello que es más familiar a nosotros, y no, como nos da a entender Olarte desde una creencia en Dios, es decir, desde la lejanía. Como segundo punto, al proponerse una fenomenología de lo inaparente, ello no debe pensarse como si tal cosa implicara hacer “teoría” desde la “nada”, como una carencia, pues pensarlo de esta manera es no haber comprendido los argumentos sobre el carácter tempóreo del *Dasein*.

mismo tiempo mi realidad más certera. Y segundo, su propuesta sobre la vía de acceso por la pregunta por el *carácter atmosférico* del ser que, en última instancia, fundamenta que el propio ser es quien funda la realidad³¹.

A nuestro modo de ver, ambas vías –entiéndase la descrita a través de Marcel y la de Zubiri– constituyen la puerta para que Olarte pueda unir su propuesta dimensional entre el *ser-controlo* y *ser-religado*, ya que podría considerarse a Dios como el generador de una completud del concepto de persona, pues solo a través de la participación intrínseca con Dios es que encontramos la ulterior capacidad para hacernos y *ser-con-el-mundo*. De suerte que lo que Olarte desarrolla a la luz de ambos autores, se puede considerar como el corolario para explicitar un posicionamiento que culmina con el ser-para-Dios y no para la muerte. Mas esto supondría una vez más, que Olarte, y por ende sus maestros, no han hecho más que exponer sobre la base de una fenomenología que no comprenden, por lo tanto, caen en la dimensión de lo impropio, pues se toma la muerte en su expresión más mundana y óptica, y por eso se justifica la presencia de Dios en la ecuación de la Antropología Filosófica.

Frente a ello, recuérdese que la muerte en Heidegger, o mejor dicho, el *ser-para-la-muerte* no corresponde a un dejar de ser fáctico o a una terminación/fin. Por el contrario, lejos de este tipo de pre-conceptos, se le debe considerar desde la perspectiva ontológico-existencial como “la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable” (SZ, §50, [251])³², que lejos de producir angustia³³ por o en ella en el sentido desolador, como si fuera un estado de ánimo, se debe pensar como la condición del *Dasein* más propia y originaria, así sin más, sin talantes negativos de miedo o de desesperación. La muerte solo debe ser comprendida bajo la afirmación de que ella es lo más seguro dentro del todo de sus posibilidades mientras se encuentra acusado por el mundo.

³¹ No ampliaremos las consideraciones que a nuestro juicio catalogamos de impropias respecto de Zubiri en contraposición con Heidegger, ya que ellas no constituyen el cometido de este espacio, sin embargo, se pueden sacar sus propias conclusiones con acercamientos desde el autor mismo con obras tales como *El hombre y Dios* (2013), *Naturaleza, historia, Dios* (1994) o *Sobre la Religión* (2017).

³² Las citas de *Ser y tiempo* de Heidegger (2014) corresponden a la traducción consignada en la bibliografía. Los datos de la cita corresponden al párrafo y a la paginación original del texto. En adelante, esta será la forma en la que haremos referencia a esta obra.

³³ Cuando se piensa la angustia desde la predisposición con la que el Uno determina la disposición afectiva hacia la muerte, indica Heidegger, se está considerando desde la dimensión del miedo y la ambigüedad, como si con esto se lograra huir de ella. Pero ello corresponde a un posicionamiento incorrecto vencido por la consideración de que la muerte está siempre en cualquier momento, y por tanto se vive desde una relación de aperturidad y respectividad desde siempre.

Debe quedar estipulado que sobre el *ser-para-la-muerte*, ni Dios, ni el Uno, ni la ocupación con los entes, sirven para esquivar su certeza o el pensamiento tranquilizante que ella merezca –tal como lo encontramos en la propuesta de Olarte cuando el hombre se piensa como un ser-para-Dios a la luz de las influencias de Zubiri–, sino que por el contrario, el *ser-para-la-muerte* se asume *en el más acá*, porque lo que se busca es entendernos dentro de “esta” totalidad, y no en cualquier otra parte lejana o incomprensible. Por lo tanto, la religación del hombre hacia Dios no encuentra cabida dentro del sistema heideggeriano, pues no se vive por los otros ni para los otros, antes bien, tampoco se hace en virtud de un factor vinculatorio con un ente –Dios– del que nada se sabe y que, en suma, no forma de parte de las posibilidades del *Dasein* dentro del mundo circundante.

d. Heidegger y la imposibilidad del accionar

Tal como ha podido constatarse, la dimensión del *ser-con-otro* posibilita uno de los principales distintivos –y a la vez constituyentes– entre el hombre y el mundo que le rodea, es decir, la comunicación. Signo cabal de la coexistencia, sentimiento *primero* y *primario* y lo más originario de toda la existencia. Dentro de la visión de mundo de Olarte, este acto de comunicar³⁴ pasa por la vertiente de lo científico, intelectual y afectivo. Está marcado en gran medida por la conjunción de fuerzas entre el amor y el odio, no ya como meros sentires, sino como una *estructura ontológica*. Amén de ello, la comunicación se funda en medio de la relación entre el yo³⁵ y el tú, donde el intersubjetivismo parece jugar un papel de mediador que, en virtud de su co-originalidad, abre el mundo, posibilita el conocimiento y el compartir en una *franca espontaneidad existencial*³⁶ que nos hace y nos forma.

Para el amárita, “ser, conocer y crear forman parte del mismo complejo” (1975, p.117), y cada uno de ellos desemboca en el hombre, quien por diversos grados y maneras le adquiere sentido a la existencia misma conforme produce y se desarrolla. De manera que se puede decir que la

³⁴ Hemos decidido no dedicarnos a la discusión sobre ciertos postulados que aún se encuentran como parte de las tesis de Teodoro Olarte en relación con el concepto de “comunicación”, entendiéndose, la metafísica del sexo, la convergencia entre el amor y el odio, y mucho menos, a la diferencia originaria esbozada por el amárita, entre el hombre y la mujer. Creemos que ofrecer nuestras consideraciones sobre ello, no respetaría lo que hemos intentado establecer hasta ahora.

³⁵ Sobre la crítica de la sustancialidad, recuérdese que Heidegger ya apuntó a que el *Dasein* jamás debe ser entendido como un “yo”, porque no nos encontramos como decimos que somos (como un yo), sino como somos, tampoco partimos del mundo desde nosotros mismos, sino desde el *coestar*, por ello el uso de todo pronombre es impropio.

³⁶ Desconocemos lo que esta frase en particular quiere dar a entender, sin embargo, para Olarte se vuelve indispensable categorizar las relaciones entre los unos y los otros con dicha expresión.

acción pasa por el acto de comunicarse, como fin último de relación con los otros y en tanto capacidad para transformar el entramado de la vida; porque de qué sirve el conocer y comunicar sin la posibilidad de adquirir un sentido último para producir, algo así como ese constante hacerse al que le va cada vez al hombre³⁷.

Al ampliar la crítica de esta visión propia de comunicación-acción, y particularmente sobre la base de la relación entre el yo y tú, Helio Gallardo (1975) indica que la problematización de dicha propuesta debe elaborarse como una correspondencia esencialmente dispar y utilitaria, demostrando así que lejos de plantear una unión o conjunción entre el hombre, su mundo y los demás, lo que se genera es un entramado de relaciones de producción, poder y disparidad en beneficio de cada quien, por ejemplo, cuando se refiere a las diferencias esenciales y de base que existen entre el hombre y la mujer. Según el filósofo chileno, la mayor falsedad olartiana respecto de la comunicación-acción, es que parece que de algún modo Olarte entiende y ve las maneras desiguales en las que se vive en sociedad, en las que estas realmente no posibilitan una convivencia y un asumir entre pares. Es decir, se piensa al hombre como un universal abstracto, que produce y se hace, desde y para la formación a beneficio particular. Un hombre que, a la luz de su exposición, está pensado desde el idealismo y al cual se le cancela toda posible historicidad, quedando sumido en las relaciones más abstractas tanto para sí como respecto de los otros.

Y cuando de acción se habla, se hace patente para Gallardo la incapacidad por asumir el verdadero hacerse sobre la base de una *asunción real*, ya que Olarte “no puede afirmar la acción como un universal-abstracto sino que tiene que aprehender a través de un proceso práctico-teórico el modo concreto como se realiza lo humano en una formación social también concreta” (1975, p. 203). Por consiguiente, para Gallardo, lo que esta propuesta da a entender no es más que la consumación de un proyecto filosófico basado en la *igualdad-desigualdad*, bajo la cual nos posicionamos como ignorantes de las realidades sociales de los otros, aun cuando al mismo tiempo somos completamente conscientes de nuestra propia realidad y de nuestras posibilidades. Por lo cual, el punto de partida de la filosofía olartiana corresponde, para Gallardo, a esa persona que se basta a sí misma para realizarse como individuo, y donde la sociedad no es más que un planteamiento ilusorio.

³⁷ Esta última frase no existe dentro del vocabulario olartiano, nos hemos tomado la libertad de realizar un juego de palabras siguiendo un estilo heideggeriano en la redacción.

Adscritos a esta crítica de Gallardo de “una metafísica del individuo orgánico, solo, autocreado y creador” (1975, p. 206), que lejos de potenciar una convivencia en sociedad, una posibilidad de comunicación y diálogo entre los otros, repensamos hasta qué punto, las acciones concretas del autor realmente se encontraban en conjunción con su línea de pensamiento y las tesis escritas y ampliamente difundidas en la sociedad costarricense.

¿Qué nos dice a nosotros un filósofo que en la práctica reformuló las estructuras educativas del país, si cuando se le encuentra entre líneas lo hacemos sobre la base de la brecha, la individualidad y la línea demarcadora que le imposibilita el transgredir? Basta con pensar desde la sola proposición de las tres dimensiones existenciales para evidenciar que todo comienza, pasa y termina por (un) hombre, al cual evidentemente le suceden cosas fuera de sí, pero que parecería, ellas no dependen de su propio desarrollo, porque las posibilidades están en él mismo, lo demás, solo le reafirma que tiene otro a la par en quien encuentra el amparo que Dios aún no le brinda. Por esta razón, nos queda la duda si la dimensión del *ser-para-el-otro*, aun cuando es pieza fundamental en su filosofía, realmente debe ser la base para la propuesta de la comunicación-acción, y ello merecería consideraciones que creemos están alejadas de lo que nos proponemos en este espacio, más merecen tratarse con mucho mayor énfasis en otra parte.

Aún no queda perfilada una crítica sustentada sobre las bases de la fenomenología, para denotar en qué sentido evidenciamos la imposibilidad del accionar, por lo que habría que volver a *Ser y tiempo* para formular una última propuesta. De acuerdo con los conceptos de la comunicación, el ser y la existencia esbozados anteriormente, existiría una imposibilidad de vivenciar la comunicación –tal como la propone Olarte en el segundo capítulo de *El ser y el hombre*– pues, no existe capacidad de acción y agencia, sin que en primera instancia exista una precomprensión del *Dasein*³⁸.

Esta precomprensión que defendemos se da propiamente bajo la estructura del *comprender*, en la que damos con la capacidad del *Dasein* de habérselas con algo. Es decir, ello implica un estar a la espera, que no necesariamente es equiparable a la acción pensada como la búsqueda de un fin en sí mismo, ya que las posibilidades del mundo circunspecto están siempre abiertas. Este mundo

³⁸ Es importante aclarar que bajo ninguna circunstancia queremos dar la impresión de que Heidegger elabora algún tipo de teoría sobre la posibilidad del accionar o de la comunicación como tal, sin embargo, con el fin de esclarecer la presentación olartiana sobre ambos conceptos y problematizarlos a la luz de la fenomenología, haremos alusión a ciertas conceptualizaciones que creemos claves, en tanto nos permiten dar con una resemantización de los postulados olartianos.

circunspeto (*Unwelt*) implica un modo de ocuparse del *Dasein* respecto de las tareas y el trato con las diversas situaciones, por lo que la aperturidad se constituye a nuestro modo interpretativo, en la clave para definir que no se actúa por sobre las cosas, bajo una suerte de programación o incluso por una decisión –como si fuera un acto deliberado–, pues cada contexto remisional tiene la particularidad que se abre de distintas maneras según sea. Es decir, que en el todo remisional se van dando las distintas posibilidades de las cuales nosotros nos vamos agarrando.

De la misma manera, podríamos tomar las explicaciones sobre la disposición afectiva para afianzar nuestro argumento, sobre la cual nos indica Heidegger lo siguiente: “que el *Dasein* pueda, deba y tenga que enseñorearse fácticamente con el saber y el querer de su estado de ánimo³⁹, puede significar, en ciertas posibilidades del existir, una primacía de la voluntad y el conocimiento” (SZ, §29, [136]).

Tomar la disposición afectiva y el *comprender*, en contraposición y crítica de los postulados olartianos de que el hombre actúa a través de un futuro que le permite producir y, principalmente, una trascendencia “en su razón, en su voluntad y en su corazón” (Olarte, 1975, p.109), representa sostener una posición altamente interpretativa, sobre la cual sustentamos que solo se puede llegar a ella desde los modos del ocuparse, la *solicitud* y el *poder-ser* del *Dasein*. Para ello, conviene abrir la puerta a las estructuras existenciales que fueron planteadas por Heidegger a la luz del *horizonte*, y que, en suma, constituyen la posibilidad para que podamos marcar una última línea crítica. Entendemos si nuestros posicionamientos a este punto resultan para algunos un tanto engorrosos, sin embargo, sostenemos que, por un lado, estamos ofreciendo las bases para reivindicar un entendimiento de la fenomenología hacia postulados mucho más reales y en verdadera conjunción con lo propuesto por Heidegger y, por otro, poco se ha dicho tan extensamente –y por la vía aquí presente– sobre el proyecto olartiano, por lo que no resulta una sorpresa en la extrañeza del lector.

Por consiguiente, cuatro son las estructuras del *Dasein* que permiten la configuración del mundo: el *para-algo*, el *para-qué*, el *para-eso* y *por-mor-de que*, fundadas sobre la significatividad del mundo –entendida como la condición más respectiva del *comprender*–, permiten al *Dasein* remitirse a lo que comparece en el mundo y lo constituye en calidad de interpelante entre este mundo y él mismo. Esta significatividad nos lleva a pensar el mundo a través del *horizonte*, es decir, como el esquema donde las cosas y los otros se dan abiertos, porque solo allí es donde

³⁹ Debe quedar claro que el concepto de “estado de ánimo”, no se asocia a los estados interiores, sino que corresponde a la disposición afectiva del *Dasein*, sobre la que estando abierto al mundo, se siente “amenazado” o “temeroso”, etc.

encontramos la forma de las posibilidades y circunstancias de las que nos vamos ocupando. Ese ocuparse propicia, si se quiere, un entramado respectivo/comunicativo en relación con el todo. Es decir, es en la misma aperturidad constitutiva del *Dasein*, del mundo y de los otros que surge esa comunicación.

No obstante, aun cuando Olarte parece estar de acuerdo con esa comunicación “ya dada” de las cosas y del mundo en general, habría que dar un paso atrás y hacer referencia a su consideración de que la comunicación es siempre *recíproca, activa y eficaz*, y para ello recuérdese el encuentro primario en donde hallamos al *Dasein*, en la ocupación más respectiva con los útiles, en donde esa comunicación no necesariamente es activa o eficaz, pues siempre existe la posibilidad que las cosas dejen de funcionar y estemos frente a una avería, pero estando allí también nos dicen algo, por lo que en ese estado también se concibe la posibilidad para actuar.

Lo anterior quiere decir que, a la luz de estas cuatro estructuras, el *Dasein*, en virtud de la *deliberación circunspectiva*, se abre conducido hacia el trato con los útiles y los otros, y por ello el *Dasein*, cada vez, se orienta de manera distinta generando que las “relaciones” que se forman no se den como si fueran una medición exacta (como en su sentido de necesidad o conveniencia que antes reprochamos a Olarte), y mucho menos con el sentido separatista propuesto desde la visión entre el “yo” y el “tú”. Por lo que comunicar no es entonces transmitir algo, utilizar el lenguaje para expresar lo que se quiere o necesita. El lenguaje⁴⁰ por sí mismo no significa ni dice nada, porque necesita de la comprensión para encontrar la significatividad asociado a este; y tampoco es la condición de posibilidad del accionar. Comunicar bien podría decirse que ya existe, ya se da en el todo remisional, en el horizonte de la precomprensión del *Dasein* y en el coexistir con los otros, porque cada uno de ellos le “dicen” algo ya por su solo existir desde el *coestar* y la ocupación respectiva.

En consecuencia, si nos referimos a la comunicación desde su sentido óptico, el ejercicio de expresión no sucede partir del “yo” para indicarle al “tú”, y mucho menos la posibilidad para actuar sobre aquello “que se dice” debe seguirse como condición de lo anterior. Recuérdese también que, en esa aperturidad respecto de los otros, el *Dasein* no necesariamente se vuelve hacia

⁴⁰ Resulta de total relevancia hacer referencia al concepto del lenguaje –en tanto que exteriorización– que se nos ofrece en *Ser y tiempo*, pues este es fundamento del discurso, sobre el cual coexiste el comprender originario respecto del todo, razón por la cual la comunicación tampoco debe ser considerada como un mera transmisión de datos de un algo hacia el para-algo, o palabras previamente programadas, sino que, se debe entender como una suerte de posibilidad, pues a través del lenguaje, el mundo ya ofrece una significatividad originaria.

ellos, y ello no quiere decir que la significatividad o el “accionar” y el “comprender” se cancelen en su totalidad. Cabría preguntarse hasta qué grado la relación establecida entre el comunicar y el actuar en Olarte –respecto de los postulados utilizados a partir de *Ser y tiempo*– dejan de lado la tesis de la autocreación en el tiempo y el espacio olartiano, sobre la cual consideramos ya se entra a otro tipo de discusión que debe darse en los subsecuentes apartados. Sin embargo, bien podría esbozarse que la clave para su desarrollo y problematización puede comenzar en la tesis de que en la solicitud de otro *Dasein* se adquiere la *libertad para ser él mismo*.

Habida cuenta de las consideraciones que se han hecho hasta aquí, es tarea pendiente entender cómo se posibilita un salto entre la metafísica y la Antropología Filosófica para dar cuenta y razón de las producciones culturales, constitutivas y edificadoras del ser del hombre, porque no solo era importante entender cómo esa comunicación se posibilita o no, sino qué sigue después de ella, cuestión que fácilmente Olarte responderá con la acción, trascendencia o creación. Para Olarte, esta facultad para actuar, viene aparejada, entre otras cosas, de las posibilidades que se pueden generar, de los proyectos que se instauran y, más importante, de crearse metas. Sin embargo, si crear implica técnica, conocimiento, los otros y las cosas, a partir de las reflexiones que hemos ofrecido anteriormente, parecería que los otros son una suerte de comodines que se usan según sea y se requiere, pues ellos aparecen únicamente como iniciadores de relaciones (por ejemplo, la de Dios). Pero que, en realidad, no son más que disfraces para encubrir que el hombre no necesita al otro para trascender, sino que funcionan como una suerte de trampolín, pues él mismo se basta y sobra para un ejercicio de autocreación a partir del todo.

e. La equiparación fútil

No resulta de extrañarse que Teodoro Olarte sepa que adscribirse a la tesis de la *analogía entis*, para acomodar en su sistema explicativo acerca del hombre, la razón de su existencia, el vínculo con los otros y Dios (para que desde allí se plantee que el error de la metafísica tradicional no ha sido otro sino el de obviar *la vocación a la unidad*), cause una reforma –incomprendida– en el entendimiento de muchos postulados tanto tradicionales como contemporáneos en la filosofía costarricense. En virtud del ente humano como principio de unidad, y con la bandera del psicologismo como pilar cercano para marcar la ruta de sus principios; sin embargo, ha sido nuestra

tarea evidenciar dónde sus propias interpretaciones han ido demasiado lejos para ser sostenidas y tomadas por verdaderas.

Consideramos que al haber comenzado su tarea interpretativa sobre la base de la influencia de la fenomenología, sin siquiera haber entendido en primera instancia lo que las tesis de Heidegger –y de la tradición fenomenológica como tal– quisieron reflejar en su momento, antes bien, no solo lo que ellas tenían para decirle, sino lo que implicaban para la metafísica tradicional, deviene en la lamentable reproducción de una ontología del hombre cual si fuera la misma cosa que una ontología del ser. Quizá de haber logrado una comprensión más atinada y menos propia y alejada, nos hubiésemos ahorrado años de prejuicios fenomenológicos tal como lo arguye Masís (2020).

Precisamente siguiendo a Heidegger, el problema del método implementado para acceder al conocimiento y poder decir algo sobre ello, no puede estar más cercano a los postulados del idealismo, del subjetivismo o del psicologismo, particularmente porque cada uno de ellos y sus respectivos accesos –tal como de a pocos hemos identificado en el curso del camino trazado por el vasco-costarricense– no hacen más que ignorar lo que ya está irremediablemente “ahí”, al *Dasein*, que en virtud de su capacidad constitutiva y que por sus propias estructuras existenciales conlleva a entenderse como lo que debe ser interrogado, pero no como le vemos transformar a Olarte. Es decir, en un hombre que constituye la pregunta, lo interrogado y lo que se quiere encontrar, habiendo planteado de rebote al hombre como su único punto de partida.

Sobra decir que seguimos rechazando y lamentando que, de base, siempre se haya equiparado el Hombre al *Dasein*, como si fueran un espejo en su constitución, en sus dimensiones y composiciones estructurales, que se le adscribiera una relevancia metodológica para ser pensado como el principio y fin de las propuestas sobre la realidad, lo que ella implica y lo que debería ser, pues es allí donde una posterior reproducción del método fenomenológico transmuta en sociología y antropología sin más, con el vínculo protector de Dios para su completud.

Capítulo 2. El proyecto heideggeriano para la comprensión más propia de la libertad existencial olartiana

a. El deber del filósofo

El ejercicio de comprensión de postulados y argumentos filosóficos planteados a lo largo de toda una vida académica puede parecer una ardua empresa. Surgen proposiciones desde el cómo, cuándo y dónde comenzar, qué de todo lo que se ha elaborado adquiere mayor relevancia, o por otro lado, qué implica todo lo dicho para las futuras maneras de operar o pensar la realidad. Inscribirse en un período particular o suceso específico suele ser, por lo demás, un buen indicativo para asumir dicha empresa, y es la misma que San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008) logran con total naturalidad al profundizar con éxito en los distintos períodos formativos de Teodoro Olarte, cada uno de ellos, se asume como infructuoso en la medida en que las producciones literarias, los servicios religiosos o cualquier tipo de participación ciudadana, no traspase las aulas, los escritos y las conferencias, y por ende, generen acciones concretas y tangibles en la sociedad.

Coincidimos en que uno de los principales distintivos y posicionamientos más representativos de la obra de este filósofo, se resume en la célebre frase de “el hombre se hace”. Y aunque mucho podemos argumentar respecto de la ilación y uso de conceptos en la filosofía olartiana para llegar a un posicionamiento como este, de momento, es importante entenderla como la pretensión por defender que el hombre siempre está en constante realización y que de ello deviene un objetivo de vida planteado a partir de la vinculación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Ello implica que el hombre no solo se transforma por el simple hecho de hacerlo, como si perteneciera al mundo de la animalidad –por ejemplo, en el acto básico de nacer o crecer–, sino que la transformación debe necesariamente estar afianzada en una producción cultural a beneficio del mundo que le rodea; y que al mejor estilo platónico, ese postulado filosófico se convierte también en el precepto de profesor y filósofo del mismo Olarte, demostrado en palabras de San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008):

[e]l deber del filósofo es cuestionar permanentemente la realidad, especialmente la realidad social e histórica del ser humano, para acercarse lo más posible a la verdad o, por lo menos, para ser conscientes de las fuerzas que determinan su ser y su estar en el tiempo y en mundo. (p. 105)

Por lo que una serie de consideraciones, nos permiten reconstruir un panorama existencialista y fenomenológico desde la influencia de Teodoro Olarte hasta algunos de sus más fieles amigos y seguidores, ya que ello colocaría la piedra inicial para entender las maneras por las cuales la rama filosófica de la fenomenología fue, durante mucho tiempo, incomprendida en las aulas del Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Costa Rica, y al mismo tiempo, posibilitan una vía para develar ese acercamiento a la verdad filosófica sostenida por el autor.

Asimismo, ese principio de vida es el que nos abre la puerta para el cometido de un apartado que pretende ofrecer una guía metodológica para entender la relación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo que, a la luz de los postulados ya ofrecidos sobre la ontología del hombre, se pueden vislumbrar las maneras en las que este debe transgredir con total autodeterminación el mundo cultural. Para ello, nos inscribimos sobre el método fenomenológico y la base del sentido tempóreo del *Dasein*, ya que nuestra intención se enfoca en proponer otra manera bajo la cual se posibilite la libertad existencial del hombre y con ello propiciar una vía diferente de vinculación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo.

b. Panorama costarricense: la tradición fenomenológica

Trazar la línea de la influencia y los inicios de la fenomenología en Costa Rica ha sido, casualmente, interés de pocos. Bien sea por los escasos recursos disponibles o por falta de costumbre por las miradas hacia dentro. Sin embargo, Masís (2020) se ha propuesto la tarea de sacar a relucir los filósofos de antaño y a investigar con total ahínco esos rincones olvidados; y así es como nos ofrece un panorama fenomenológico que comienza en 1952 cuando la profesora Ligia Herrera dirigía el primer Seminario sobre Husserl en la Facultad de Ciencias y Letras, introduciendo con ello y, por primera vez, a la tradición germánica de la fenomenología en las aulas de la Universidad de Costa Rica. En lo sucesivo –recuenta Masís– que figuras tales como Guillermo Malavassi, Claudio Gutiérrez, Constantino Láscaris, Francisco Antonio Pacheco y Teodoro Olarte, se fueron dando a la tarea de acrecentar y expandir los principales postulados de la tradición fenomenológica en las aulas universitarias. Cada uno a su manera, según su foco de especialización y con sus propias interpretaciones de fondo, fue de, a poco, ensanchando el conocimiento y produciendo un interés, aunque moderado, en los estudiantes y receptores de los artículos producidos a partir de dichos estudios.

Por otro lado, Masís (2020) enfatiza la dificultad para afianzar el conocimiento sobre una tradición tan disruptiva como incomprendida, como la iniciada por Edmund Husserl con la publicación de su gran obra *Ideas* en 1913, la cual representa un *impasse* tanto en sus postulados filosóficos como en sus influencias, pues fue precisamente para esa época donde comenzó a perder la mayor parte de sus seguidores. No obstante, continúa Masís, esa incompreensión generalizada y asociada a lecturas incorrectas no se quedó atrás en Costa Rica, y ya pronto veríamos a un Constantino Láscaris refiriéndose a la empresa fútil husserliana respecto de la superación del psicologismo, o a su estilo de escritura y exposición de argumentos salvaguardados en la *philosophia perennis*, sobre la que se le juzga como filósofo repetitivo, desdicho de sus argumentos anteriores e imposibilitado para afianzar un discurso más o menos sustentable.

Críticas y malentendidos que igualmente hemos visto desfilar por los pasillos de la filosofía costarricense respecto de uno de los discípulos distantes de Husserl, Martin Heidegger, quien mayoritariamente fue tratado en Costa Rica por Teodoro Olarte, Abelardo Bonilla, José Alberto Soto y más recientemente –y con mucho mayor énfasis y entendimiento– por Jethro Masís y sus discípulos del *Círculo Costarricense de Fenomenología* (CCF).

A Heidegger nos lo presentan como un filósofo en esencia intrigante, complicado o difícil en su redacción, con postulados que dan como resultado una *metafísica rigurosa*, fiel a tradiciones idealistas kantianas, y fundamentalmente lapidario en los postulados críticos que sostiene respecto de la filosofía husserliana, que influenciado por la crítica al psicologismo, y con mayor énfasis hacia la metafísica tradicional, desarrolla su principal postulado académico, la ontología del ser, desligándose así de la tradición husserliana. Pero su metodología igualmente tocó con pared al no haber sido completamente bienvenida en sus inicios, en virtud de un lenguaje lo suficientemente peculiar y principalmente en función de un método cuyo enfoque –el ser– se posicionaba desde lo que no suele ser pensado. Postulados que nuestros filósofos costarricenses no pudieron dejar de utilizar para criticar, presentar o teorizar sobre ellos. Así vemos a un a José Alberto Soto⁴¹ (1976), inspirado en una lectura olartiana, desde la cual le reconocemos proposiciones tan dispares como

⁴¹ Si el lector desea profundizar en el trabajo de este filósofo costarricense, puede consultar una de sus principales obras de corte “fenomenológico”, *Hacia un concepto de persona*, en la cual refleja los postulados de Michele F. Sciacca, filósofo italiano que promulgó un proyecto filosófico basado en la “metafísica de la persona”, en la que cataloga a esta como aquella unidad “de sentimiento, de pensamiento y de voluntad” (p. 87), para generar con ello una ontología basada en una pertenencia total del mundo por parte del individuo, es decir, el mundo es esencialmente personal.

los que califican al hombre como un *centinela de la nada*, un ser ahí equiparable al hombre, o la posibilidad más propia del *Dasein* encontrado en su realización desde el desarrollo técnico.

Esto revela no solo un creciente e importante interés fenomenológico en nuestro país, sino que constituye al mismo tiempo la puerta para abrir visiones de mundo que nuestra región bien demandaba en los albores de su constitución. Teodoro Olarte no se queda atrás de dicha empresa –a quien incluso se le considera como influencia directa de Soto–, pues produjo más de 10 obras directas sobre las cuales se vale del filósofo alemán para dar cuenta del existencialismo, de *Ser y tiempo* o de la crítica a la metafísica tradicional. Tal empresa merece su reconocimiento y agradecimiento por igual. Sin embargo, a lo largo de las lecturas propuestas, y principalmente los argumentos utilizados para guiar al lector sobre el entendimiento de la filosofía heideggeriana, encontramos errores bastante lamentables que le cuestan a Olarte su título de discípulo heideggeriano costarricense. Esta consideración la podemos ampliar haciendo referencia a un par de proposiciones, entre ellas, el concepto de persona que elabora en aparente similitud del *Dasein*, las dimensiones constitutivas del hombre (únicamente similares a nivel semántico), la visión tempórea respecto del hacerse, la libertad existencial o el existencialismo mismo, entre otros. En lo sucesivo, iremos ampliando nuestras consideraciones respecto de algunos de esos planteamientos con el fin de contribuir a una suerte de resemantización de la tradición fenomenológica en general, y con ello propiciar un panorama mucho más claro y atinado que el sostenido en siglos pasados, tanto por Olarte mismo, como de los filósofos anteriormente mencionados.

c. Dónde comienza y termina la fenomenología

La vida pública de Teodoro Olarte se puede catalogar como reservada respecto de muchos de sus contemporáneos, quienes en su gran mayoría se dedicaron con ímpetu a participar de una vida mucho más pública fuera de la Universidad de Costa Rica, como lo es, por ejemplo, Constantino Láscaris, Luis Barahona, Abelardo Bonilla, entre otros, los cuales –según nos relata Alexander Jiménez (2005)– no solo se dedicaron a hacer teoría sobre cómo debía filosofarse en la sociedad costarricense (en la que, cabe mencionar, para 1970 recién se comienzan a desarrollar las producciones filosóficas), sino a trazarse la pregunta por el papel que debe jugar la filosofía en nuestro país, y qué influencia pueden y deben generar los académicos en la sociedad.

Precisamente, de esos intelectuales de la época se forman los *nacionalistas metafísicos*, descritos por Jiménez (2005) como un grupo de intelectuales enfocados en crear y construir, a través de sus escritos y formas de pensamiento, la identidad del ser costarricense, a través de la homogeneidad de sus habitantes vallecentralistas, con la metáfora de la blancura europea, que da paso a plantear una fuerte necesidad diferenciadora respecto de la periferia nacional, mayoritariamente caracterizada por índices económicos bajos, poca escolaridad y deficiente vida cultural; y desde un aislamiento colonial respecto de la región centroamericana, es decir, que en tanto más lejos de los típicos problemas centroamericanos de guerra civil o dominación estatal, somos, según se cree, una nación superior, altamente democrática, justa y, en suma, una *Suiza Centroamericana*. Pero, tal como lo apunta San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008), Teodoro Olarte fue de los pocos filósofos que, para la época, decidió dar un paso atrás como parte de esta corriente intelectual al no compartir sus principales tesis explicativas. De suerte que, no involucrarse con este círculo constituía una forma de expresar respeto hacia la sociedad costarricense, ya que para ciertos casos se consideraba altamente vasco –y por ello no veía la necesidad de inmiscuirse en “discusiones costarricenses” –. Por otro lado, para él, el papel incuestionable del filósofo no constituía en participar de la vida política, pues para ello habían otras ramas, lo que lo condujo a un modo de vida activo únicamente en el espacio de las aulas de la Universidad de Costa Rica, en donde sus producciones no versan sobre particularidades regionales y geográficas, sino universales, como el hombre.

Es quizá frente a dicha lejanía que surgen fuertes críticas como las de Helio Gallardo y Claudio Gutiérrez (1975), quienes no comparten cierta veta de su pensamiento, ya que, para ellos, esa falta de posicionamiento claro y tajante –y quizá de militancia– es la que le merece ser catalogado como un idealista y anarquista. Anarquismo⁴² que, para el mismo Olarte, debe entenderse desde las acciones conscientes, concretas y sencillas que van desde el abstenerse a votar, hasta sostener una corriente de pensamiento que interpreta al hombre como esencialmente libre para hacerse, a través de momentos específicos y circunstancias particulares, ya que, según él, en la sociedad no queda más que apelar a un compromiso por la participación. Explicado por el mismo

⁴² Sobre su visión de anarquismo tenemos poco rastro, sin embargo, nos resultan enigmáticas sus consideraciones sobre la visión de compromiso, pues, para Olarte ello no representa un indicativo de obligación, es decir, que desde este posicionamiento el ser humano debe *naturalmente* asumir un riesgo transgresor por sobre la autoridad social, ya que ello implica crear nuevas formas para actuar y desenvolverse. Lo problemático deviene en que esto puede representar una cancelación de las normas que no necesariamente buscan crear una mejoría, sino por el contrario, un perjuicio social y particular.

Olarte (1997), se entiende que “vivir en primera persona del singular desde ese núcleo personal y único constituye mi anarquismo, el anarquismo positivo que produce la fuerza crítica, la cual permite desenvolver la existencia con decencia” (p. 107).

Nos queda la duda sobre lo que exactamente este posicionamiento pueda significar, es decir, hasta qué punto un anarquismo filosófico es paralelo, por ejemplo, de abstenerse de hablar o tomar un posicionamiento partidario, social o educativo. Luego, nos preguntamos cómo es que de ese aparente anarquismo se puede producir un cambio en la sociedad, pues, cuando miramos hacia su visión humana, hacia su propuesta ontológica del hombre, resulta intrincado pensar que ese posicionamiento individualista pueda participar de la ontología tal como la idealiza y presenta Olarte, es decir, sobre la base del *ser-con-el-otro*, o desde la invisibilización de la mujer dentro de sus estructuras. Ello en primera instancia porque siempre planteó una necesidad del otro para poder formalizar dicha ontología –recuérdese que incluso esta corresponde a una dimensión constitutiva del hombre–, y segundo, porque ese otro no supone un voluntarismo o una asociación libre sin más, sino que existe en el medio un principio de colaboración que implica una necesidad por propiciar un cambio en la sociedad, pues, ¿dónde quedaría el papel del filósofo si tal cosa estuviese cancelada?

Lo que queremos dejar claro con ello, es que, de la aparente unicidad filosófica del hombre, un posicionamiento aparentemente anarquista –incluso a nivel personal– resulta como un argumento *ad hoc*, pues, en la teoría que le vemos desarrollar a lo largo de su carrera, plantea una visión y constitución que requiere de los otros como principio de vinculación, comunicación y acción, y en la práctica esa teoría se contradice en la medida en que se define a sí mismo como individualista, por el hecho de no sostener visiones políticas o partidarias, por lo que no vemos que una cosa se siga de la otra.

Frente a ello, validaríamos la tesis de Gallardo (1975) sobre el proyecto de la *metafísica del individuo solo*, el cual considera que la base del hombre es un individuo ahistórico e individual, reforzado por una falta de comprensión y ejercicio reflexivo respecto a las situaciones concretas sociales, económicas y políticas de cada quien. Cada uno se basta a sí mismo para poder hacer cualquier cosa, cuestión que, en última instancia, lleva a Olarte a teorizar sobre la dimensión de un universal-abstracto para devenir y producir, lo que conlleva una imposibilidad de realización humana y social que, en última instancia representa, para Gallardo, el declive y término del pensamiento olartiano.

Precisamente desde esa individualidad y ese autoproclamado anarquismo filosófico, es que nos acusa la pregunta de lo que nos propusimos elaborar en este apartado: ¿en dónde exactamente comienza la fenomenología en los postulados olartianos? ¿Acaso comienza y termina en el uso del lenguaje escrito? ¿En el idealismo con que propone su ontología de la persona sola y al mismo tiempo dependiente de los otros? ¿O es que, por el contrario, tal cosa nunca comenzó? Resulta difícil concretar una respuesta en su totalidad, o por lo menos de una forma tan tajante y definitiva. Empero quisiéramos referirnos a un par de consideraciones que quizá demarquen la línea de una forma más concreta y menos especulativa.

Piénsese, por ejemplo, en el siguiente enunciado: “quien pregunta por el ser es el hombre (*Dasein*) –el hombre de carne y hueso, el hombre concreto–. El hombre es también el destinatario de la pregunta” (Olarte, 1966, p.68). Inicialmente toda la frase nos hace preguntarnos a quién realmente leyó Teodoro Olarte cuando se acercó por primera vez a Heidegger. Comencemos por el enunciado de la pregunta, esa que, según Heidegger, a la luz del método fenomenológico, no existe un algo o un quién que “pregunte por el ser”, sino que, por el contrario, *nadie* pregunta por el ser, pues el ser no es “algo” –una cosa– que se llama, se encuentra o a la cual se le pregunta, como si ello pudiese ser personificado. Por otro lado, lo que se interroga es al *Dasein*, pero existe, en términos semánticos, una gran diferencia entre “preguntar por” e ‘interrogar a’⁴³. Evidentemente se realiza toda una ontología del ser que incluye preguntas y miradas de acceso, pero cuando se pregunta “por” este como si fuera una cosa o una persona, entonces, caemos en la trampa de la tematización, ya que con solo presentarlo de esta manera lo estamos convirtiendo en lo central, como si todo iniciara y terminara con “él”.

Es incluso extraño, porque, según el enunciado de Olarte, el hombre no solo es quien pregunta, sino que al mismo tiempo es el que recibe esa pregunta, de modo que nos queda la duda si aquello es incluso posible, llamarse a sí mismo y preguntarse al mismo tiempo. Incluso recuérdese que, aun si quisiéramos darle el beneficio de la duda a Olarte, cuando Heidegger realiza su explicación acerca del concepto de la *llamada*, bajo la cual es el *Dasein* mismo quien llama en su condición de arrojado –lo que quiere decir que se mueve hacia sus posibilidades más respectivas–, efectivamente se promulga un alejamiento hasta cierto punto respecto del Uno y de

⁴³ Aquí deseamos realizar una aclaración, y es que queremos evitar todo intento de personificación cuando introducimos la “a”. Sabemos que Heidegger se refiere al *Dasein* como “lo interrogado”, así tal cual, sin embargo, para poder realizar la distinción de una mejor manera hemos decidido agregar la “a”.

todo lo irrespectivo que converge en él, pero no por ello se debe entender una cancelación de “los otros” (individualidad o anarquismo).

Para cerrar las consideraciones sostenidas como erróneas a partir del enunciado que presentamos anteriormente, nos referimos ahora *al hombre de carne y hueso* sustentado como una y la misma cosa respecto del *Dasein*, lo cual representa un modo impropio de entender el método que se nos explica en al menos unas seis obras claves heideggerianas –entre las que podemos mencionar *Ser y tiempo*, *Cartas sobre el Humanismo*, *La idea de la filosofía* o *El problema de la concepción de mundo*– a las que por lo menos Olarte habrá tenido el placer de haber leído, pero que en contraposición, decide utilizar autores como Martin Buber, Whitehead, Boecio o Luypen, y con ello sustentar desde adjetivos calificativos corporales una visión que en nada tiene relación con la analítica propuesta por Heidegger.

Razón por la cual debemos recordar que uno de los principios básicos del incomprendido método fenomenológico es apartar la mirada de las ciencias naturales y los postulados que allí se ofrecen para sustentar las explicaciones de la vida. Y aun cuando ello parezca empresa fácil de decir, vemos en los esfuerzos de Masís (2019) en problematizar el método fenomenológico –a la luz de los críticos que lo consideran sin grado alguno de consistencia–, tomando un posicionamiento claro que le devuelve el podio de procedimiento investigativo autónomo, lejos de divisiones objetivas-subjetivas, concluyendo así que este trasciende todo tipo de *manifestación objetiva*, es decir, todo lo que es aparente. De modo que, comenzar a teorizar desde el hombre de carne y hueso, como lo dado y lo que se muestra a los sentidos, es también fundar una visión que sigue poco los preceptos fenomenológicos.

d. El giro completo: Espíritu objetivo y subjetivo

Dentro del contenido temático de la Antropología Filosófica propuesta por Olarte, se considera primordial dar cuenta de los objetos de la razón propuestos por el hombre, mismos que desembocan en la cultura como principio de vinculación entre los hombres, y dentro de los cuales podemos mencionar al lenguaje, el arte, el mito y la religión, el Estado o la ciencia. Cada uno de ellos adquiere una relevancia –más no jerarquizada– en el sistema explicativo y constitutivo olartiano, pues funcionan como una brújula para comprender las dimensiones constitutivas del hombre. Ello se dice principalmente porque, desde cada uno de esos componentes, el hombre es

capaz de expresarse, diferenciarse respecto de otras criaturas y fundamentalmente vincularse con su condición más respectiva del hacer. En suma, estas funciones que hemos mencionado constituyen lo que ha llamado el espíritu objetivo del hombre.

Tal como se puede apreciar, esos componentes llevan a entender la cultura como aquella que “edifica a la persona humana ontológicamente” (Olarte, 1972, p.11). A consecuencia de ello, nos cuestionamos cómo puede ocurrir una edificación ontológica a través de un componente que se dice de muchas maneras, en la medida en que dirige y forma desde la religión, desde el arte o desde la historia. Como si no fuera poco, cada una de esas categorías posee desde sus propios campos una conformación distinta, es decir, son particulares en su propósito, su constitución y desde donde se inscriben. Sin embargo, lo que nos parece es que, en medio de la propuesta ontológica del hombre –de la mano de la metafísica y la antropología filosófica–, cuando Olarte nos introduce a sus postulados sobre la cultura y las producciones humanas, existe una línea que separa y olvida completamente esa metodología constitutiva del hombre que se propuso, por ejemplo, en la primera parte de *El ser y el hombre*, ya que no solo se propone teorizar desde un posicionamiento que consideramos en exceso sociológico, sino que parecería –muy a pesar de su autoproclamado anarquismo– un imposible, pues, el hombre no se define en su constitución por el mundo cultural y lo que está fuera de él, aun cuando este represente una gran parte de como lo encontramos y definimos.

Hemos de decir que reconocemos un gran y productivo esfuerzo en su crítica a la filosofía americanista, en hacer patente el fracaso institucional por la enseñanza media, o los valores con los que viven y se instruyen los más jóvenes sin ideales mínimos para producir. Pues si algo concordamos con amigos y detractores del amárita, es que la efectividad mostrada para incidir sobre la cultura, principalmente la que se conjuga con el componente educativo, fue altamente exitosa, pues lo llevan a cargos de representación importantes como el de Director del Departamento de Filosofía, profesor de centros de enseñanza como el Colegio San Luis Gonzaga, entre otros. Que, en suma, demuestran que los fundamentos teóricos defendidos cumplen hasta cierto punto su cometido edificador más allá del papel. Pero, al irnos adentrando cada vez más a esas funciones subjetivas del hombre, dudamos que la cultura sea el fundamento edificador, pues, se aleja de la comprensión de la influencia fenomenológica que se prometió. Que quizá nunca fue del todo un acercamiento fenomenológico.

Este espíritu subjetivo no podría hacerse explícito sin que nos valgamos de las palabras del propio autor, para hilar cómo, cada uno de los postulados anteriores, nos traen a un momento culminante de sus exposiciones filosóficas. Para comprender ese camino, hemos de remitirnos primero a la incomprensión que por mucho tiempo se ha sostenido respecto del concepto de humanismo.

El humanismo tradicional, el clásico, postula una “naturaleza” humana dada, inmutable, siempre idéntica a sí misma; por lo tanto, el quehacer del hombre se contrae al perfeccionamiento de su propia naturaleza, siguiendo normas universalmente humanas. Normas de expresión vital en lo ético, en lo jurídico, en lo literario, y para alcanzarla se acude a lo pasado en mirada retrospectiva, en busca de arquetipos, de ejemplares, que se declaran ejemplos de carne y hueso de la perfección deseada. (Olarte, 1975, p. 219)

Tal es así, que la dimensión subjetiva del hombre debe partir por la proposición de aquel con libertad para hacerse –que es mudable–, en una clara contraposición de la naturaleza humana griega que, según Olarte, estuvo fundada con vistas a un ideal de perfección evidenciado por los otros, de querer alcanzar lo que les vemos y proclaman, como si tal cosa fuese un deseo. Pero este nuevo humanismo, es diferente, tiene una razón de ser mucho más real, porque permite que cada uno se pueda transformar y hacerse de manera individual en relación con una *moralidad propia, personal* y que, por ende, es más de nuestro tiempo. Sin embargo, las cosas no deben ser “de nuestro tiempo” para contraponerse como más o menos válidas que postulados anteriores, tampoco moralmente válidas e individuales para cada uno de nosotros. Y sin que esto se convierta en un juicio de valor, cabe preguntarse, como hicimos más arriba, dónde queda la construcción y posibilidad asociativa que nos indica desde la dimensión del *ser-con-otro*, si al mismo tiempo el cometido del transgredir y cambiar es un poder de uno solo y personal.

Ahora bien, concordamos con el punto de vista de que los ideales bajo ninguna circunstancia son adecuados, pues se aspira de alguna manera a lo mismo como único fin. Sin embargo, vemos a Olarte dar un salto bastante amplio cuando, en su defensa por esta dimensión subjetiva nos pone frente a “la persona que es libre para ser y para crear el ser” (1975, p. 220). Esta afirmación no solo nos genera incertidumbre, sino una confusión colosal, ya que, justo donde creíamos entender esta ilación conceptual, topamos con una nueva facultad del hombre: la posibilidad de crear el ser. ¿No se supone que el ser y el ente (es decir, el hombre) eran diametralmente distintos y que del ser el hombre se basaba para sus posteriores producciones y daciones? Nos hallamos en medio de una sorpresa que al mismo tiempo nos hace dudar de la veracidad y el sustento metodológico utilizado a lo largo de las confecciones literarias del autor,

pues parece comenzar una interpretación que se desdice a medida que encuentra un enunciado mejor que el anterior, algo así como la personificación de un pensador de la *philosophia perennis*, uno que con cada nueva conferencia, diálogo y artículo iba modificando poco a poco lo que ya había expuesto con anterioridad.

Más allá de estas consideraciones, el amárita nos recuerda que las funciones objetivas del hombre no solo implican esa capacidad para hacerse, sino que, en medio de ese plano existencial, nos encontramos con dos posibilidades éticas –el bien y el mal– sobre las que el hombre se guía para un correcto accionar dentro del mundo primordialmente cultural, algo así como en calidad de “principios éticos, tendientes a una obligación, libertad y responsabilidad” (Olarte, 1972, p. 12). Desde ellas, el hombre pasa a ser un ser necesariamente *transfinito*, es decir, sumido en el entramado de posibilidades infinitas para trascender y crear. Haciéndole justicia a Olarte respecto del todo de las posibilidades, podríamos aceptar que una consideración como esta la encontramos, hasta cierto punto, en Heidegger en su idea de que el *Dasein* siempre es posibilidades que suceden en el todo del mundo circunspecto, y desde las cuales, este las toma según sean. Sin embargo, parecería que este esquema *transfinito* de posibilidades (mismo que por su complejidad debe ser tratado en otro espacio con mucho mayor propiedad) no queda completo sin la condición más respectiva del hombre, el ser libre.

Llama la atención que cada una de estas conjeturas de alguna manera hacen eco en una pretendida *Destruktion* heideggeriana. Entiéndase por ello una resemantización de la naturaleza del hombre, del bien y del mal, y del humanismo mismo. Sin embargo, lo que habría que recordar es que esa *Destruktion*, según Masís (2020), conlleva a dismantelar lo originario, porque solo ella nos lleva a deshacernos de los encubrimientos conceptuales generados con anterioridad. Sin embargo, ese deshacer no significa desechar y partir de cero. Por el contrario, conlleva una libertad para apropiarnos de la tradición por nosotros mismos que lleva a una forma de acceso distinta. Dicha pretensión debe hacerse libre de todo tipo de preconcepciones que no sean las filosóficas, de lo contrario, pierde toda su consideración fenomenológica.

Esto nos hace recordar una de las “máximas” heideggerianas, en tanto que, a partir de la investigación de la analítica del *Dasein*, se indica que este no se construye desde un ideal concreto de existencia. Las dimensiones presentadas con anterioridad, a saber, la objetiva y subjetiva, bien podrían constituirse como las formas para entender la vida del hombre. Estas dictarían cómo es que se construye y conduce al ser humano, desde la cultura, desde sus capacidades, desde los otros y,

principalmente, desde su necesario vínculo con Dios. Empero, debe recordarse que al *Dasein* solamente se le encuentra “ahí” en la cotidianidad media. Por ello, el camino a seguir es encontrarlo tal como es, no como dice que es, o como quisiéramos que fuera suponiendo relaciones, preceptos, vivencias e idealismos culturales o religiosos, tales como en ocasiones el amárita parece evidenciar principalmente desde las dimensiones constitutivas/estructurales del hombre.

Por lo pronto, volvamos la vista una vez más hacia la fenomenología. Esto con el objetivo de explayarnos sobre un último concepto que juzgamos relevante como guía metodológica, dado que nos brinda la oportunidad de proponer otra manera bajo la cual se posibilitaría la libertad existencial del hombre, para propiciar con ello una vía diferente de vinculación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. El concepto del *comprender* se define como la posibilidad o la apertura del ser para renunciar, dejar pasar o tomar las posibilidades que se le presentan en el todo circunspecto. Ese *poder-ser* implica ya una libertad en la aperturidad de las posibilidades que solo es tal a través del *proyecto* que lleva al *Dasein* a hacerse cargo de lo que ya está dado, para poder, digamos, desenvolverse en el mundo.

Ahora bien, en la exposición ofrecida con anterioridad, Olarte propone que el vínculo entre el espíritu objetivo y el espíritu subjetivo es la dimensión constitutiva del ser-en-el-mundo, pues, desde ella se posibilita *esencial y recíprocamente* que el hombre pueda hacerse y producir los objetos de la cultura. Sin embargo, nuestra propuesta implica preguntarse si efectivamente esa es la vía correcta o si ello sería un callejón sin salida. Esto se dice en la medida en que el componente de ser-en-el-mundo, tal como queda evidenciado por el vasco-costarricense, implica una relación de superioridad por sobre la cual el mundo es producido en la medida en que el hombre es el que le da sentido y viabilidad, hallándose así en total comunión con él mismo. Frente a ello, nos valemos del principio heideggeriano de la *significatividad*, pues, en ella creemos encontrar esa primera pista que nos acerca a la elaboración de nuestra tesis, la cual, expresada en palabras de Heidegger, debe entenderse desde la comparecencia.

La interpretación no arroja cierto “significad” sobre el nudo ente que está-ahí, ni lo reviste con un valor, sino que lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación. (SZ, §32, [150])

Ello indica que, efectivamente, el mundo no requeriría del hombre para poseer significación alguna, sino que, bajo el proyectar del comprender, las cosas, el mundo y las explicaciones que de ellos se ofrecen, no están dadas ni son definitivas, sino que poseen significación por y en ellas

mismas, o por otro lado, tendientes a un *telos*, como parece inferirlo Olarte, desde la dimensión cultural. ¿No será entonces que ese vínculo entre las producciones culturales y el hombre tiene mucho mayor sentido y respectividad si surge a causa del estar abierto de esas posibilidades del mundo circundante? Nuestra propuesta recién inferida se apoya en que no se puede de ninguna manera concebir al *Dasein* aisladamente, sino que siempre se le encuentra en el momento en que trata o manipula el entramado de los útiles, o cuando está circunspecto y vuelto hacia los otros. De suerte que esa condición respectiva bien debería ser el verdadero vínculo entre el espíritu objetivo y subjetivo propuesto por el vasco-costarricense, dado que, es en la relación del *para-algo*, en la relación y trato con el todo del mundo circundante, que el *Dasein* está verdaderamente puesto en libertad.

A nuestro modo de ver, esa relación de libertad respecto del mundo, fundada a partir de la aperturidad del *Dasein* respecto del todo, no es más que el paso previo necesario para entender cómo es que la autonomía para hacerse, recién esbozado en el amárita, debe asumirse como inválida. Esto porque, según la visión de hombre, como principal constituyente del mundo, se anula por completo cualquier otra cosa que no sea él mismo. Los parámetros para poder guiarse y producir mejoras estarían fundados en sí mismo. Consideramos que el camino correcto no es aquel en que el hombre se basta a sí mismo frente a cualquier otra cosa, tampoco en el que se postula a hombre como el vínculo por excelencia entre mundo cultural/espíritu objetivo y el espíritu subjetivo.

e. ¿Es posible hablar de la libertad existencial?

Al continuar con la mirada en el vínculo entre el espíritu objetivo y subjetivo, y cómo ambos producen una visión de un humanismo integrador entre el hombre, el todo y los otros, Olarte nos ofrece la metáfora de la obra de arte para introducir uno de sus postulados clave. Pues crear una obra de arte lleva consigo múltiples reglas que, a la hora de la producción de la obra, deben cumplirse. Sin embargo, cuando se le roba paso a la creatividad, es decir, a la libertad personal para desarrollar en función de parámetros propios, nos quedamos supeditados a una reproducción aparentemente indefinida y repetitiva, lo cual implica una supeditación completa a las reglas.

Más este tipo de consideraciones no consisten en una entera cancelación o tope de la libertad en la dimensión del hombre, ya que no se concibe que ella sea enteramente absoluta o

definitiva, dado que comprende también limitaciones internas, es decir, del creador de la obra de arte, como exteriores, donde se produce la validación y reproducción. Así, esta es considerada como un juego de fuerzas entre la adhesión y la opción, y ambas provocan que entendamos la libertad existencial como una *cualidad esencial* del hombre que, en función del hacerse ético en medio de las cosas y con el otro, plantea una norma que ya está ahí, que ya existe, y que bien puede provenir de Dios o de la cultura misma. En última instancia, esta funciona como la palanca que el hombre encuentra para dar con su derecho de ser, o lo que es lo mismo, con su unicidad en tanto hombre.

Esta definición presentada es introducida por el autor en varias ocasiones a lo largo de los últimos capítulos de *El ser y el hombre*. Con ello se intenta demostrar una serie de planteamientos que pasan no solo por la cultura, sino también por el hombre mismo (recuérdese el vínculo expuesto con anterioridad). Para ello se nutre de tres ejemplificaciones que dan cuenta de las maneras impropias por las cuales esa libertad se puede llegar a entender de manera inadecuada. Ello corresponde a la crítica de la alienación⁴⁴, según la cual, el hacerse puede quedar remitido a el otro; luego, la inautenticidad heideggeriana sobre la que el hombre se autodestruye⁴⁵, quedando imposibilitado para actuar; y, por último, el fenómeno de la angustia futura⁴⁶ como generador de temor por lo venidero.

Nótese que hasta el momento también nos hemos estado refiriendo a una libertad existencial que parece impuesta. Es decir, en tanto se considera como *cualidad esencial*, da la impresión que está asumida como algo obvio, como doctrina y principalmente como una categoría conceptual

⁴⁴ A pesar de que Olarte realiza una pequeña introducción sobre el concepto de la alienación, hemos de diferir con el punto al que llega, particularmente a la dominación del mundo objetivo por parte de lo subjetivo. Pues, se debe recordar que, en la transformación del hombre propuesta por Marx, uno de los principios consiste en visibilizar el aspecto humanístico del trabajo, que solo se puede lograr sobre la base de la colectividad y no desde el individuo, dado que la única vía para la transformación social real es comprender “mi propio” valor en relación con las tensiones sociales provenientes del mundo y las relaciones de producción.

⁴⁵ Resulta extraña la introducción hacia la manera auténtica e inauténtica heideggeriana a través del fenómeno de la destrucción, en tanto que recurso para afianzar la consideración olartiana de la enajenación del hombre; pues, debe recordarse que, aún en los modos deficientes en los que encontramos a los otros *Dasein*, ellos también son modo de solicitud, por lo que nada tienen de canceladores, o con un contenido de poder, como sí lo encontramos en las teorías marxistas. Recuérdese que, para Heidegger, el arbitrio de los otros, y más particularmente la ocupación, también debe ser considerado como lo más originario, y no por ello quedamos de alguna manera impedidos para actuar.

⁴⁶ Hacemos hincapié, una vez más, sobre la impropiedad en que se cae al entender la angustia desde un contenido negativo, de temor o miedo. Por el contrario, el fenómeno de la angustia representa para Heidegger una relación de aperturidad respecto de la disposición afectiva del *Dasein*. De suerte que, queriendo conectar este fenómeno con los postulados de enajenación que anteriormente nos ofrece Olarte, debe decirse que la condición más respectiva de la angustia es la que “aisla al *Dasein* en su más propio *estar-en-el-mundo*” (SZ, §40, [188]). Bien se puede decir que la angustia no hace más que reafirmar lo propio (o el valor en términos ideológicos) de sí mismo.

impuesta y fija. Este contenido fijo y asumido de previo bajo el cual se nos presenta la libertad existencial, es precisamente el que buscamos reconstruir, o mejor dicho, “destruir”, bajo el método fenomenológico, el cual no hace referencia a la pregunta sobre el *qué es*, sino *cómo es* que tal libertad existencial puede ser comprendida en la dimensión cultural y personal del hombre.

Sin embargo, conforme se repasan las exposiciones de la libertad existencial, encontramos una serie de inconsistencias que vale la pena revisar con el fin de preparar la antesala para definir la propuesta que, hasta el momento, solo hemos esbozado. Primeramente, dirá el amárita, la misma capacidad y libertad que posee el hombre para hacerse, también la tiene para “deshacerse”. Aun cuando de esta consideración no se ofrecen mayores detalles, nos proponemos a interpretarlo basándonos en los preceptos heideggerianos de las maneras propias e impropias bajo las cuales encontramos al *Dasein*, dado que, en la construcción que hemos brindado hasta el momento, no hay cabida para que un “deshacerse” sea la misma cosa que las maneras impropias en las cuales se asume el *Dasein*. Por lo cual, conviene recordar que el fallo o avería de los útiles o el hecho de que el *Dasein* mismo pueda errar o escoger no hacerlo, no conlleva, de ninguna manera, una cancelación o terminación del hombre, porque lo impropio es solo una manera “diferente” en la que el *Dasein* se encuentra.

En segundo lugar, se ha de retomar de nuevo la dimensión de la sociedad que ya está ahí dada como parte de los constitutivos de la libertad existencial, principalmente las consideraciones del tener-que-ser, la norma ética y la dimensión objetiva. Por esto, hemos de utilizar las palabras del mismo Olarte para intentar comprender su sentido relacional.

Entonces, hay que optar por un régimen, no sólo de tolerancia, sino de colaboración, con lo que se quiere significar que en ningún caso ha de procurarse la invasión al otro, ni el aislamiento del otro, sino la abertura de las posibilidades que el otro pueda captar para su propia edificación. (1975, p. 191)

Si bien estamos claros con que existe una dimensión social que hasta cierto punto el hombre no puede cambiar desde su realidad particular, nos resulta enigmático que la propuesta olartiana del principio de tolerancia y colaboración esté marcada en gran medida por un co-estar que se asume como posible únicamente en virtud un principio de participación y solidaridad entre los otros; es decir, que no solo resultan incontables las veces que hemos visto a Olarte decirse y desdeirse de sus propios postulados en un único apartado, o incluso en el todo de su obra filosófica. Tal como se evidenció más arriba en las palabras del propio filósofo, el sistema humano construido por el amárita propone que la libertad existencial del hombre está fundada en la autonomía de la

persona, razón por la cual, las dimensiones objetivas de las instituciones, el Estado o el arte, ejemplificadas anteriormente, ya no constituyen un pilar esencial del contenido temático de la Antropología Filosófica.

¿Es acaso un principio de negación o de utilitarismo el que parece ahora defender Olarte respecto del espíritu objetivo? ¿Dónde queda esa consideración de que *la cultura edifica ontológicamente al hombre* si al mismo tiempo, a la hora de ofrecernos este constituyente, no se posiciona más que como una dificultad engorrosa para alcanzar lo que es más respectivo? ¿En qué se supone que debemos basarnos para entender su propuesta filosófica si, por un lado, los otros no eran relevantes, pero, por el otro, quizá con esta afirmación se presiente haber ido demasiado lejos?

Habida cuenta de que nos referimos a un autor en el que no se termina de comprender con claridad su argumentación, queremos ofrecer una tercera y última inconsistencia que, en conjunto con la raíz de la individualidad del hombre, demostrada anteriormente con el vasco-costarricense cuando aludía a Heidegger, se genera un *desacomodo existencial* a causa de la futuridad. Esta provoca temor y angustia al hombre, a condición de que, primeramente, esa angustia –concepto que Olarte toma antes que nada de Teilhard de Chardin⁴⁷– se entiende como el fin de una cosa que permite el paso a otra y como una conciencia refleja que dirige a la humanidad hacia la ulterior libertad personal. Sobre este último parecer deseamos referirnos a la dimensión de la futuridad, ante todo para dar cuenta de una valoración irrespectiva, y también para perfilar el camino metodológico correcto y proponer una explicación más propia y atinada en relación con la fenomenología. En virtud de ello, no queremos dejar pasar el hecho de que Olarte efectivamente hace todo un esfuerzo por basar sus postulados existencialistas en la tradición fenomenológica que, a nuestro modo de ver, es algo digno de reconocimiento, ya que, para la época, pocos habían desarrollado de manera tan extensa una producción de este tipo. Esto nos permite legitimar la admiración que Olarte había desarrollado hacia Heidegger. Con todo y esto, al estimar su esfuerzo, como lo otros lo han hecho, dejando el asunto en esta admiración, no nos permitiría demostrar un

⁴⁷ Las principales consideraciones sobre este autor, Teodoro Olarte las resumen en el capítulo XIV de *El ser y el hombre*, desde el cual toma prestado el concepto de evolución -relación directa de su postulado más representativo del ‘hombre se hace’- que plantea que el mundo y el hombre no están hechos ni acabados, razón por la cual la evolución representa un grado de unión reflejada a través del amor, y que en última instancia provoca que en su sistema de pensamiento prevalezca la consideración de la libertad personal consumada en lo ultrahumano en virtud de lo socializante. Cuestión última que como hemos podido denotar, Olarte decidió alejarse, para quedarse estancado en un principio que se vale de sí y por sí. De querer profundizar la lectura de primera mano, el lector puede referirse a *El fenómeno humano* (1967).

camino reivindicador de la fenomenología en el contexto costarricense, así como, desde otra perspectiva, nos impediría posicionarnos con respeto y criticidad respecto de sus producciones filosóficas.

A fin de volver hacia el proyecto heideggeriano y la consideración del futuro, creemos pertinente hacer referencia al concepto de “tiempo”. Siendo así, existen dos maneras para referirse al tiempo, aquella manera de estar-a-la-espera, donde se calculan, retienen o planifican las cosas, como una dimensión impropia que data lo que sucede en el mundo; y otra manera que implica una aperturidad para la sorpresa –la que representa la manera correcta– y donde encontramos tanto a los otros como al todo de útiles libres y no determinados, esto es, desde el fenómeno de la *temporeidad*. Sin embargo, al Olarte seguir la línea de pensamiento propuesta por Teilhard de Chardin, cae en un error al considerar a esa conciencia refleja como la propuesta por la cual debemos comprendernos a nosotros mismos y que ello devenga en una posterior edificación del hombre, pues implicaría una tematización de las posibilidades. Al tematizar lo pensado, lo querido o lo que se puede hacer, se cae irremediabilmente en un mero juego de afirmación o negación de la realidad misma, lo que genera una cancelación de la verdadera acción posible⁴⁸. Siguiendo sobre la dimensión del futuro, nos valemos de las propias palabras del filósofo para dejar claro un último punto:

la verdad del hombre no se aloja en el pasado –concepto de verdad mítica–; no se encuentra en el presente –concepto de verdad occidental–; su verdad lo espera en el futuro, lo llama desde el futuro personal, lo que responde al concepto de verdad como promesa y como deseo, muy bien expresado en la palabra hebrea “amén”, así sea. (1975, p. 129)

No obstante, el que la presencia del *Dasein* esté marcada por el futuro en función del *anticiparse-a-sí* como su condición más respectiva quiere decir que se vive sobre el “voy” a esto o a aquello, en la que la estructura del *poder-ser* le permite una realización. Aunque de ello no se sigue que el futuro tenga ni deba ser personal, pues esto cancelaría toda posibilidad de relación, bien lo entendió Heidegger desde la perspectiva de que el *Dasein* no es individual, pues está determinado por lo común y comunitario. Por lo que de ninguna manera esa futuridad podría llegar a plantearse en los términos en los que lo hace Olarte, es decir, como un no-ser-todavía, como si estuviera siempre esperando su completud o finitud, o como si estuviese a la expectativa de lo que

⁴⁸ Parte de los postulados heideggerianos implican una propuesta de la no toma de conciencia cuando se está respecto de los otros o de las cosas, lo que quiere decir que, en el momento en que se tematizan las acciones que “estamos haciendo” se rompe la aperturidad primaria.

puede ser, porque no se vive en lo que no es, y que quizá en otro momento, sino que se vive en el todo circunscripto.

Bajo este esquema de pensamiento, considérese un último argumento sobre el calificativo de verdad como promesa, sobre el que Olarte nos da a entender que la axiología (o la norma ética) se posiciona como un dador de pautas para que, en virtud de la libertad existencial, el hombre pueda proponerse proyectos, fines y propósitos para hacer esto o aquello. Pero esa promesa que se funda aparentemente en el futuro del hombre nos causa una total extrañeza, pues parece ser un indicativo de que ese mal llamado presente o pasado, no son otra cosa que un conjunto de momentos vivenciales que bien pueden recibir el calificativo de inválidos, ya que, bajo el contenido de promesa, en ellos nada se logra ni se transgrede. Siendo esto así, el filósofo nos sugiere que una suerte de augurio de mejoría es, con miras a lo que pueda acontecer en el futuro, lo que merece tenerse por valedero. Aun así, queda la duda si ese compromiso se da con alguien o consigo mismo.

f. Hacia un camino reivindicador

A partir de las consideraciones anteriormente expuestas, podríamos argüir que el camino que nos ha llevado hasta aquí ha sido preparatorio en la medida en que fuimos demostrando una serie de incongruencias en las tesis olartianas respecto de la libertad existencial. A pesar de todo, no hemos dicho todo sobre cómo es que, en última instancia, hemos de construir un método que permita un entendimiento más propio de este concepto. Para ello, enumeramos los cinco pasos utilizados por Olarte para dar con la senda que lleva hacia los postulados de la libertad: (1) encontrada desde la norma ética del tener-que-ser, la libertad se nutre de la cultura para poder dar cuenta del sentido más propio del hombre; (2) desde ella se impone una conciencia moral auténtica por la cual el hombre tiene derecho a ser *el que es*; (3) lo que, en última instancia, funda un fin o propósito para poder actuar –entiéndase como una suerte de proyecto–; (4) esto lleva a decir que la libertad existencial se concibe como la posibilidad existencial del hacerse en el hombre; (5) por lo tanto, hallamos la unicidad del hombre como lo más propio, capa, por lo demás, de posibilitar la acción en el mundo desde sí mismo. Pese a ello, consideramos que un recorrido como el evidenciado anteriormente resulta incongruente en la medida en que tematiza la libertad y la funda o la encuentra en el hombre mismo, pues ella no debería ser dependiente de lo que es el hombre,

así como tampoco debería considerarse como lo más respectivo, en la medida en que da la impresión de que la libertad se reduce a una capacidad o posibilidad.

En contraposición, quisiéramos formar un mejor camino propuesto a través de los postulados heideggerianos que nos permita aclarar el sendero por el que creemos que hay que dirigirse. ¿Qué representa entonces este concepto en el filósofo germano? Siguiendo a Safranski (2015), hemos de decir que, dar con una consideración única y definitiva sobre la libertad en Heidegger, puede ser una empresa bastante fútil, por el hecho de que para la tradición filosófica esta se considera a veces como un juego entre la voluntad y la conciencia de la vida –por ejemplo, en una versión kantiana–. También se complica saber hasta dónde las consideraciones sobre la libertad en Heidegger a una elaboración propia. Recuérdese la influencia de Jaspers, y la amistad que ambos desarrollaron hacia el verano de 1922. En ese tiempo, el joven Heidegger consideraba que la libertad podía entenderse como la tarea primordial de la filosofía, en tanto que “ser posible de la vida fáctica” (Safranski, 2015, p. 362), lo cual implicaba un cierto juego entre las posibilidades.

No obstante, conforme vemos a Heidegger madurar, parece que el concepto migra hacia algo así como la libertad para elegirse cada vez a sí mismo. Sin embargo, recuérdese que de ninguna manera el camino que traza Heidegger con sus exposiciones implica una suerte de guía o pauta a seguir, y que, según como nos la presenta Safranski (2015), ella conlleva a una espontaneidad en el *poder-ser* de los otros, sin dejos de moralidad, orden o éticas personales. Fundamento que vemos esclarecido en *Ser y tiempo* cuando se nos dice que “la libertad solo *es* en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras” (SZ, §58, [285]). En consecuencia, la libertad que antes le vimos plantear a Olarte, en tanto que ella representa la posibilidad para que el hombre se haga desde la unicidad, se ve impedida pues, según Safranski, “para Heidegger el problema consiste en que el hombre ‘se fija’ en la cultura creada por él mismo, a la búsqueda de un soporte y de un recogimiento, con lo cual pierde la conciencia de su libertad” (2015, p. 534). Ello implicaría que constantemente nos estamos validando en lo que no solo está exclusivamente afuera, sino en nosotros mismos para poder reafirmarnos y asumirnos como libres, pues, ¿de qué otra manera –impropia– iríamos de asumirnos como *libres* si no es comparando nuestros propios estados?

Por este motivo, es que la libertad no es más que volverse a sí mismo, sin que ello implique una cancelación de los otros, o que ello signifique un bastarse a sí mismo o una autofundación de

sí mismo, bajo la consideración de que la *vuelta hacia sí mismo* representa darle la espalda al Uno, ya que únicamente desde esa actitud es que el *Dasein es* constantemente, es decir, que estando entregado *a ser* es que emerge la libertad. Nótese que esa libertad emerge, y no se tiene, ni es que tal cosa *está en* nosotros. Por esta razón, debe quedar claro que la libertad no corresponde a un ideal humano, ni mucho menos es algo que se posee de una vez y para siempre. Por el contrario, esta libertad debe entenderse como una especie de disposición por la cual el *Dasein* se asume fundado en la *llamada*, bajo la cual este no es más que la resolución para sí-mismo.

De manera que, según esta visión, no es que nos validemos a nosotros mismos como seres libres, como si fundáramos nuestra propia necesidad y unidad, pues, precisamente en ese juego se pierde también toda posibilidad para trascender en el mundo. Siendo esto así, la propuesta que trabajamos en este apartado ha seguido la línea de pensar primero “aquello que no es”, para luego poder hacerle frente a una nueva interpretación que ofrezca las bases que quizá antes no habían sido pensadas y, como consecuencia, poder demostrar la manera más propia de comprender la libertad existencial. Esas bases fueron ofrecidas en cuatro diferentes momentos que comienzan, en primera instancia, (1) con la dimensión de la significatividad fundada en la comprensión del *proyecto* del *Dasein*, desde el cual encontramos una total aperturidad en el *Dasein*, los otros y el todo de útiles; (2) para lo cual fue preciso preguntarse cómo es que tal libertad no tematizada era posible sobre la base de la correspondencia con los otros, porque ellos constituyen efectivamente una parte importante para la respectividad del *Dasein*; (3) senda que, finalmente, desemboca en la dimensión del *anticiparse-a-sí* como la realización última del *Dasein* bajo el fenómeno de la temporeidad; y que, en suma, (4) nos llevaron a encontrar la libertad existencial en la condición más respectiva del *Dasein* cuando lo descubrimos –por sorpresa– ocupándose de sí mismo.

g. El proyecto resolutorio

La construcción de la sociedad, del pensamiento, o la identidad de un pueblo no es una empresa fácil que sucede espontáneamente. Tampoco lo es el filosofar o el ofrecer una senda para comprender la vida, el relacionarse con los otros y hacer en el mundo signifique. Por ello es que reconocemos con total admiración y sutileza la propuesta que Teodoro Olarte se planteó a lo largo de su carrera académica, pues, a nuestro parecer, no solo fue pionero en la introducción de esquemas de pensamiento como lo fue el existencialismo, el humanismo o hasta cierto punto el

método fenomenológico; sino que, en calidad de académico y formador, supo de alguna manera predicar aquella “libertad” para crear y devenir que tanto proclamó en el hombre, brújula de todo su quehacer filosófico.

Ya se ha dicho mucho de los innumerables puestos que ocupó a lo largo de su vida. Pero, a nuestro parecer, hay un único camino que ejemplifica y engloba todo su pensar, aquel que retrata el deber filosófico de cuestionarse la realidad –y principalmente la realidad histórica–, fundado en la conciencia que asume y transgrede desde el plan de estudios de la carrera de Filosofía. Esto lo decimos en tanto que constituye la personificación del “hacerse” con propósito, en virtud del cual se posibilita al estudiantado la oportunidad de aprender sistemas filosóficos, relevantes y actuales en su tiempo y en el nuestro, como es el caso de la fenomenología. De suerte que, de ellos no solo se parte para exponerlos, sino para sumirlos y hacerlos decir algo, y que provoquen una incidencia en la sociedad en la que nos hallamos inscritos.

Y aun cuando hemos planteado nuestra investigación como una crítica al autor, consideramos que sería irresponsable de nuestra parte borrar dicha hazaña, con todo y las desavenencias respecto de las interpretaciones del método fenomenológico que aparentemente operaban de fondo en su trabajo. En consecuencia, debe quedar expreso que el cometido que nos propusimos construir no tenía otra intención que no fuera el de reivindicar la producción filosófica que tuvo ocasión de los años cincuenta a setenta en Costa Rica, no exclusivamente aquellos que se refieren a la tradición fenomenológica como tal, sino primordialmente aquellos que alcanzan a Heidegger en su particularidad y principalmente aquellos que constituyeron la visión errada que se mantuvo de él por muchísimo tiempo.

Por lo que el uso mismo del método fenomenológico nos permitió cancelar todos aquellos presupuestos que se tenían del hombre, sus vínculos y en última instancia, de su proyecto para “hacerse”, y con ello instalar una propuesta particular que, si bien puede provocar asombro, pretendió demostrar, sobre la génesis del concepto de libertad existencial propuesto por Olarte, cómo es que esa tesis aprendida y difundida en las aulas de la Universidad de Costa Rica nubló toda una tradición, al considerar que esta libertad era una cuestión que poseemos en nosotros mismos y sobre la cual el mundo cultural y los otros carecían de relevancia, como si vivir en soledad consigo mismo representase el fenómeno de lo que es más propio.

Conclusión

Esta investigación partió de la conceptualización del hombre como principal estandarte para entender en qué sentido este fue concebido, reflejado y postulado a través del proyecto filosófico olartiano. Desde él fuimos encontrando diferentes conceptos, formas de pensamiento y paradigmas que lo alejaban cada vez más de los principios fenomenológicos y que, en suma, produjeron una incomprensión del método heideggeriano, evidenciado así a través de la exposición de sus ideas.

De tal modo que nuestros esfuerzos se dirigieron en un inicio a vislumbrar cuáles fueron las preconcepciones sostenidas desde las dimensiones de *ser-en-el-mundo*, *ser-con-otro* y *ser-religado*. Entre estas encontramos una marcada influencia por autores como Marcel y Zubiri para justificar la necesidad de Dios como parte del sistema mundo del hombre y de sus relaciones con los otros. También dimos con un hallazgo bastante relevante, pues, en más de una ocasión logramos captar a un autor que utilizaba la fenomenología como fuente de inspiración, es decir, como si fuera la palanca para demostrar en qué sentido sus propuestas debieron ser tenidas por transgresoras en el momento de su exposición, pero que no pasan a una línea sustentable o exhaustivamente explicativa sobre bases conceptuales claras o metodológicas para ser consideradas como válidas. Frente a ello, topamos con la imposibilidad de la comunicación, en tanto que, comprendida como transmisión de mensajes, nos llevó a una resemantización de esta categoría a la luz de los postulados heideggerianos.

Posteriormente, nos valimos del fenómeno de la libertad existencial y del componente de la acción para demostrar puntualmente que el filósofo vasco-costarricense se desdijo de una de las dimensiones constitutivas (que en un inicio fue considerada como vínculo clave y esencial), es decir, el *ser-con-el-otro* para propiciar la acción cultural. En razón de lo cual, decidió decantarse por la propuesta del hombre ensimismado, unitario y solitario para transformar la realidad social y generar un cambio en los constituyentes del espíritu objetivo. Sin embargo, sostenemos que el camino metodológico que siguió para llegar hasta esa conclusión presenta inconsistencias y carece de un fundamento para sostener una correcta ilación conceptual.

De modo que transgredir, proponer y cambiar son para muchos filósofos máximas importantes para ejercer su labor de mentores y académicos. Esta no fue la excepción en Teodoro Olarte. No obstante, el motivo y el resultado difieren en esta ocasión. Ello representa justo lo que hemos demostrado a través de nuestros argumentos, porque sostenemos que Olarte “cuelga los hábitos” como discípulo fenomenólogo, dado que no logra afianzar sus ideas y romper realmente

con la tradición, o por lo menos, seguir cabalmente los postulados fenomenológicos para abrir un nuevo camino de interpretación. Por ello, un esfuerzo, una idea, y la transgresión correspondiente, deben ser plenamente conscientes desde dónde se inscriben, qué y cómo se ha dicho lo que se busca resemantizar, para finalmente comprender dónde se pone la siguiente piedra, misma, que es imposible colocar con el hombre asumido como unitario.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Gutiérrez, C. y Olarte, T. (1972). *Concepto de antropología*. E.T.U.P.

Olarte, T. (1974). *El ser y el hombre*. Editorial Fernández Arce.

Olarte, T. (1966). *Filosofía actual y humanismo*. Editorial Costa Rica.

Olarte, T. (1997). Helio Gallardo y mi pensamiento filosófico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 15 (40), 105-107.

Fuentes Secundarias

Ascunce, J. A., San Miguel, M. L. y Jiménez, A. (2008). *Teodoro Olarte Sáenz del Castillo: Antropología Filosófica y Cultura Personal*. Editorial del Ayuntamiento de Vitoria.

Buber, M. (2017). *Yo y Tú* (C. Díaz Hernández, trad.). Herder Editorial.

Camacho, L. (1975). El ser y el hombre: la metafísica al acecho. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13(37), 185-194.

Chardin, T. (1967). *El fenómeno humano* (M. Crusafont Pairó, trad.). Taurus Ediciones.

Gallardo, H. (1975). Teodoro Olarte, filósofo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13(37), 195-210.

Heidegger, M. (2000). *Cartas sobre el Humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, trads). Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Editorial Trotta.

Herra, R. y Gallardo, H. (1975). Diálogo con Teodoro Olarte. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13(37), 169-184.

Jiménez, A. (2005). *El imposible país de los filósofos*. Editorial Universidad de Costa Rica.

Masís, J. (2019). El método fenomenológico en el debate contemporáneo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 58(150-151), 199-227.

Masís, J. (2020). Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica. *Eikasia*, 94, 123-144.

Safranski, R. (2015). *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (R. Gabas, trad.). Austral.

Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos* (G. Escobar, trad.). Editorial Hitos.

Soto, J.A. (1980). *Hacia un concepto de persona*. Editorial Universidad de Costa Rica.

Zubiri, X. (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2013). *El hombre y Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2017). *Sobre la Religión*. Alianza Editorial.

Tercera parte

La forma y la diferencia: Filosofía e imaginación en el pensamiento de Roberto Murillo Zamora

Bphil. José David Durán Guillén

Resumen

Esta investigación trata sobre el pensamiento filosófico y la imaginación en *La forma y la diferencia* (1987) de Roberto Murillo Zamora. Perseguimos demostrar que la construcción y el uso de las metáforas constituye parte fundamental del pensamiento filosófico. Para nuestro autor, el destino del pensamiento es andar por caminos siempre paradójicos. Murillo propone la figura del círculo como imagen esencial para comprender la relación conflictiva entre la forma (círculo) y la diferencia (punto) que opera de fondo en la filosofía. A partir de estas ideas, nosotros proponemos que: a) la imaginación es esencial al filosofar; b) en cuanto actividad constructiva del pensamiento, la imaginación creadora está al comienzo y al final de la reflexión filosófica, como un “santo decir sí a la vida” de inspiración nietzscheana; c) finalmente, las paradojas inherentes al pensamiento se *resuelven parcialmente* a través de la construcción de *una forma dentro de la diferencia*. En el primer capítulo de esta investigación, ofrecemos un recorrido por la lectura personal de Murillo en torno a algunas metáforas esenciales que se encuentran en *La forma y la diferencia*. En el segundo capítulo, elaboramos los conceptos de *forma* y *metáfora* en el pensamiento filosófico de Roberto Murillo.

Introducción

¿Hay acaso en Roberto Murillo una “curva de pensamiento” como dice él que hay una “curva cervantina” de pensamiento? ¿Cuáles son los criterios que la guían? Hemos encontrado tres en nuestra lectura de *La forma y la diferencia* (1987) que podrían sugerir una constante en su pensamiento filosófico.

En primer lugar, Murillo suele hacer énfasis en los límites, especialmente en las dualidades límite. Estos extremos suelen entrar en oposición y dan pie a discusiones metafísicas, epistemológicas, o incluso éticas: la realidad, el pensamiento y la existencia son antinómicas. *La forma y la diferencia* es quizá el libro que más juega con estas oposiciones. Pero también se encuentran en las dos tesis de Roberto Murillo, ambas dedicadas a la filosofía de Bergson. En su tesis de licenciatura de 1964 intenta resolver el dilema en la filosofía bergsoniana sobre la comunicación de las conciencias a partir de un lenguaje y un pensamiento que son labrados a partir de la materia, pero que resultan del todo inadecuados respecto del “élan vital” del que emergen y de la intuición como método de acceso a esa realidad primordial. Por otro lado, en su tesis de doctorado de 1967 analiza el concepto de “causalidad” en Bergson, balanceándose entre una concepción espacial del determinismo, derivada de la operación de la inteligencia sobre la materia (homogeneidad del espacio y espacialización del tiempo), y la infabilidad de la libertad (no es posible *definirla*).

En segundo lugar, ante el problema de los extremos que se oponen, Murillo se ubica generalmente en un intermedio (a veces lo llama “entre”). El “entre” es para él una solución real ante un problema real. El “entre” y sus instrumentos superan la oposición de los extremos a través de una materialización del “impulso creador” y una intelectualización (pensamiento y lenguaje) de la intuición, sin que el impulso se identifique con la materia y la intuición con la inteligencia. El “entre” es una solución del “buen sentido” por el que un espíritu se adapta al cambio y a la movilidad de las cosas, con el objetivo de subsistir en la vida (Murillo, 1964). Esta temprana postura filosófica, tomada de su lectura e interpretación de Bergson, la encontraremos también en *La forma y la diferencia* a partir de la mediación de la forma dentro de la diferencia.

En tercer lugar, asociado a la posición intermedia que Murillo suele tomar, la imaginación y la creación se convierten en actividades pragmáticas, vinculadas a la fabricación de instrumentos a través de los cuales nos damos una libertad de acción como respuesta a nuestra adaptación a la

movilidad de las cosas (Murillo, 1964). Este criterio se expresa de maneras distintas según sea el libro que se tome de referencia. Así, por ejemplo, en su ensayo sobre Machado inicia escribiendo: “La poesía de Antonio Machado me hizo intuir por vez primera que el concepto filosófico sólo adquiere su plenitud en la transfiguración de la vida de los sentidos operada por el lenguaje” (1981, p. 1). O cuando, en *Tres ensayos sobre el Quijote*, dice por boca de Azorín: ““Y yo, al convertir en sueño una realidad, realidad auténtica, tangible, aspiro a que, siendo más tenue, más alada, sea para mí más verdadera, más benéfica y más fecunda”” (1993b, p. 74).

Oscilación entre polos opuestos, el “entre” o intermedio como solución parcial a un problema, y la imaginación/creación como actividades fundamentales para la vida, son los criterios que constituyen, desde nuestro punto de vista, la “curva de pensamiento” de Roberto Murillo. Consideramos que *La forma y la diferencia* es una obra cuya hondura filosófica nos permite reflexionar acerca de estos tres criterios. En una semblanza dedicada a nuestro autor (Laudi, UCR, 2016, 21 de octubre) la profesora Ana Lucía Fonseca recuerda con cariño las palabras que él le dedicó en su ejemplar. Nos cautivó una pregunta que Murillo le plantea: “¿Es esta la forma dentro de la diferencia, *la solución simbólica de la antinomia de la existencia?*”. De repente encontramos ecos de esa pregunta en esta investigación, pues “la solución simbólica” y “la antinomia de la existencia” (junto con el “entre”) son los puntos clave de nuestra lectura del pensamiento filosófico de Murillo en *La forma y la diferencia*.

En el libro que estudiamos, la figura del círculo, junto con la relación conflictiva entre el punto y el círculo (circunferencia), se convierte en una metáfora apropiada para conjurar los tres criterios que constituyen la “curva de pensamiento” de Murillo. El punto y el círculo (circunferencia) entablan una relación de oposición, pero también el círculo es, en cuanto forma, una mediación de las diferencias. El círculo es imagen privilegiada y funcional porque es como una figura de análisis a partir de la cual puede leerse la filosofía de los grandes pensadores. En el primer capítulo de esta investigación ofrecemos un recorrido personal de Murillo por ese camino circular de los grandes “hitos” de la filosofía. Nos interesa en particular leer cada autor según la figura del círculo como metáfora del pensamiento. Es decir, tratamos de localizar la relación paradójica entre el punto y el círculo (circunferencia) expresada en los términos propios de cada uno de los filósofos interpretados. Nuestra meta con esto es sugerir cómo interviene la imaginación y la metáfora en estos autores, y expresar su pensamiento filosófico en términos, propios de Murillo, de *la forma dentro de la diferencia*. No nos será posible ser exhaustivos respecto de todos

los detalles que componen el pensamiento filosófico de cada uno de los autores aquí mencionados. Inspirados en Murillo, seguimos, no la tangente de cada autor, sino la “curvatura de pensamiento” de Murillo como su lector e intérprete. Creemos encontrarnos en esa “región intermedia” a que alude nuestro autor cuando, en su prólogo al texto que comentamos, dice que “este libro va dirigido a las personas que conservan una disponibilidad mental no lejana del gusto estético, más que a quienes ‘saben demasiado’, ya inmunes a todo contagio” (Murillo, 1987, p. 10).

Este recorrido personal de Murillo por las metáforas de la filosofía, nos conduce a detenernos en la “solución simbólica” dentro de su pensamiento filosófico (la imaginación y la creación que nuestro autor extraía de Bergson en sus tempranas investigaciones). Así, en el segundo capítulo de esta investigación, planteamos una reflexión acerca de la *forma* y la *metáfora* en el pensamiento de Roberto Murillo. Esta reflexión nos permite hacer énfasis en la centralidad de la imaginación en su modo de filosofar. La imaginación no es accesoria (como ocurría ya en los trabajos sobre Bergson), sino una actividad propia de la filosofía, en la medida en que el filosofar se ejerce como una construcción creativa de formas frente a la antinomia que domina a la existencia. El objetivo es plantear que la imaginación, como el punto que es principio y término en el trazado del círculo, está al comienzo y al final del filosofar.

Capítulo 1. El camino personal de Roberto Murillo sobre algunas metáforas de la filosofía

a. La figura del círculo

Roberto Murillo comienza su libro aseverando lo siguiente:

El círculo sigue siendo, a pesar de las apariencias, la figura perfecta. Su imagen y su concepto pueden hallarse a la misma altura, en el punto de tangencia entre la sensibilidad y el entendimiento, en la posición objetiva de la simplicidad de la conciencia. El círculo no es una metáfora arbitraria para una forma viciosa de razonar, sino una expresión estilizada del único camino del pensamiento. (1987, p. 15)

El círculo es tanto una *imagen* como un *concepto*. También representa, en el punto, a la sensibilidad, y en la circunferencia, al entendimiento. A su vez, la imagen se corresponde con la sensibilidad, mientras que el concepto lo hace con el entendimiento. Además, otra manera de acercarse a la dualidad del punto y del círculo es a través de la dualidad entre la identidad del círculo y la diferencia del punto. La figura del círculo, dice Murillo, es la imagen perfecta para expresar el “único camino del pensamiento”.

La figura del círculo también puede referirse eventualmente a dos de los métodos más recurrentes en el pensamiento filosófico: el método deductivo y el método inductivo. “[E]l deductivo que va desde los principios hasta las consecuencias, y el inductivo, que se arriesga en sentido inverso” (Murillo, 1987, p. 15). Una mirada que comprende *deduce* el punto a partir de la identidad del círculo y otra que *induce* la identidad del círculo desde la diferencia del punto. En términos metodológicos, Murillo juega entre uno y otro método fiel a la dualidad del punto y del círculo. Cree que los conceptos superiores de la filosofía suponen determinaciones concretas sin las cuales no podrían ser contruidos. Así, el logro más alto de la filosofía (los principios expresados en conceptos) arrastra consigo un pasado bajo: su comienzo en las apariencias.

Murillo considera que el círculo es una superación de la diferencia entre los métodos inductivo y deductivo. Refiriendo una idea de Heidegger, argumenta que esta figura no es comprensible únicamente desde la “experiencia sensible” y que se pierde su esencia si se sustituye por el concepto:

Aún la definición genética de los antiguos geómetras, filosóficamente tan reveladora (“círculo es la superficie engendrada por la rotación de un segmento de recta alrededor de uno de sus extremos”), presupone nuestro conocimiento del círculo, pues nos permite reconocer como tal la figura engendrada. (1987, p. 16)

El concepto de círculo y su imagen reenvían a su vez a las facultades de la sensibilidad y el entendimiento. Murillo propone otra interpretación extraída de esta última dualidad. Transcribo sus palabras:

El valor del círculo como metáfora del conocimiento fundada *in re* le viene de su relación paradójica, a la vez libre y determinante, con el espacio y con el tiempo. Como todas las figuras, es espacial y no puede ser empíricamente transcrita, y se encuentra más allá del tiempo, como querían los antiguos, no porque lo ignore, sino porque lo integra, porque lo supera: es figura siempre dibujable, nunca dibujada, comienza donde acaba. Todos los puntos de la circunferencia son indiferentes, cada uno es principio y fin del dibujo: el “esquema” imaginativo de la figura, el principio para construirla, se pone por obra en cualquiera de ellos, mostrando que son intercambiables y sin embargo irreductibles; rige para estos puntos un “principio de razón insuficiente” que los hace absolutamente idénticos y, sin embargo, múltiples. *El círculo, como síntesis de la imaginación, conservando y superando el espacio y el tiempo, nos lleva a comprender, mediante la forma, la diferencia indomable de la realidad.* (1987, pp. 16-17; cursivas agregadas)

Para Murillo, el círculo es paradójico en el sentido de que es tanto concepto como figura. Si se piensa el valor del círculo solo como su trazado espacio-temporal, se olvida que su esencia y su identidad se encuentran por vía conceptual. Como consecuencia, en el círculo confluyen el espacio y el tiempo, en tanto “figura siempre dibujable”, así como la superación del espacio y del tiempo en el principio de su construcción (“esquema imaginativo”), expresado en la forma de un concepto (“círculo es la superficie engendrada por la rotación de un segmento de recta alrededor de uno de sus extremos”). El principio de construcción y el “esquema imaginativo” (el círculo como “síntesis de la imaginación”) son la clave del pensamiento de Murillo sobre la imaginación en la filosofía. Este tema será abordado más adelante. Por ahora, es importante retener esta relación entre el concepto (principio) y la “figura siempre dibujable”. El comienzo del dibujo del círculo en el punto no puede ser suprimido para dar paso al círculo, pero el comienzo coincide aquí con el final. A partir del principio de construcción del círculo cada punto actual está virtualmente determinado a ser principio y término del círculo. Como dice Murillo, esta determinación virtual contenida en el concepto del círculo hace que cada punto sea “intercambiable”, sin que esto anule su diferencia. En tanto “síntesis de la imaginación”, la forma conceptual del círculo supera solo virtualmente el espacio y el tiempo de cada uno de los diferentes puntos. En otras palabras, la superación que produce la *forma* del círculo es solo una de las caras de la moneda, la otra es la “diferencia indomable de la realidad” de cada uno de los puntos.

Murillo estima que el pensamiento filosófico sigue una regla similar a la dualidad entre el punto y el círculo (junto con la síntesis de la imaginación que supera su diferencia): quien piensa “cobra conciencia de su trayectoria y vuelve a iniciarla a sabiendas, perdiendo la inocencia al ganar

la conciencia” (1987, p. 18). Cada momento de nuestra vida es una lucha contra la voracidad del tiempo, cada uno es “principio y fin del dibujo”. Y esto no es poca cosa, pues nos adueñamos de nuestro poder para pensar y figurar los conceptos que dan cuenta de la esencia de la realidad. El pensamiento filosófico no es nada sin las circunstancias que lo hacen posible, pero su sueño es estar libre de las ataduras de este mundo yendo hasta el fondo de las cosas mismas. Este es el juego del punto y del círculo a que alude Murillo: es soñar estando despiertos o el “fin de la vida vivida” y el “comienzo de la vida figurada”:

La conciencia del círculo en un punto e instante es la coincidencia entre su principio y su fin, señala la identidad y la diferencia entre el cuento y lo contado, “porque el pensar y lo que es pensado son lo mismo”, como dice Parménides, pero sólo en un punto que separa la presencia sin perspectiva del recuerdo distanciado. (Murillo, 1987, p. 18)

b. Las metáforas en Parménides y Heráclito

El libro de Roberto Murillo avanza a partir de una interpretación particular de ciertos filósofos. El autor lee las distintas filosofías a partir de la metáfora del círculo con el fin de encontrar el equilibrio entre el punto y el círculo o entre la diferencia y la forma.

Como dice Murillo, Parménides interpreta el ser como una esfera redonda que es semejante en todo. La esfericidad, por tanto, corresponde al ser, no a la apariencia ni a la opinión. La apariencia queda excluida de la figura del círculo en la metafórica parmenídea. En el *Poema*, el camino del joven pensador va de la “casa de la Noche a la luz”, es decir, de las apariencias y las opiniones al ente (“que es”) y a la verdad. Este camino es uno y ascendente, pues, como dice Murillo, Parménides prohíbe el camino de la apariencia (“lo que no es”). En este sentido, si se piensa en la dualidad del punto y del círculo, el pensamiento de Parménides escaparía a ella por enfatizar la identidad del círculo. El ascenso hacia el ente y hacia la verdad impiden una relación entre esta y la apariencia. La superación de las opiniones en la verdad del ser bien redondo inaugura una negación de las apariencias y su correspondiente olvido. La lógica del pensamiento parmenídeo es muy clara al respecto: el ente *es* y las apariencias *no son* (=la nada). Lo que no es queda excluido, por definición, del círculo de la verdad. Siendo que Murillo destaca la relación entre el punto y el círculo, ¿cómo puede ser incluida la apariencia (el punto o la diferencia) en la lógica de la verdad y del ente? Murillo ofrece una alternativa:

Dos cosas necesarias, pues tan necesaria es la verdad como la opinión, el ente como la apariencia. Si la apariencia es real en cuanto apariencia, si la opinión es verdadera en cuanto opinión, es decir, como hipótesis explicativa de la apariencia sensible, el camino “de lo que es” tiene que estar en

alguna forma entroncado con el camino ascendente por donde el iniciado vino hasta la diosa y, podríamos agregar, por el camino descendente, que es quizá el mismo, por donde hay que transitar para iluminar la apariencia con la luz del ser. (1987, p. 22)

Murillo considera que la apariencia y la opinión son reales como “hipótesis explicativa” en cuanto son *vividas* por el joven pensador. Las apariencias no pueden ser sencillamente negadas u olvidadas en la medida que es necesario pasar por ellas para arribar a la verdad del ente que es. Es necesario que las apariencias sean como son aun cuando Parménides prohíba el camino de “lo que no es” e instaura con ese gesto la diferencia entre apariencia y ente. El círculo ligado exclusivamente al ente se amplía hasta el punto de convertirse en una relación entre este y las apariencias. Se trata del círculo que representa el *camino del pensamiento*: el que contiene opiniones y verdades así como momentos de duda y de certidumbre. Por eso Murillo escribe:

Uno es quizá el camino cuya parte superior iluminada es el ente y su intuición, cuya parte inferior y oscura es la apariencia y su opinión. Uno es quizá el camino, aunque se lo pueda recorrer ascendiendo con el iniciado o regresando con él para suscitar en las apariencias la tentación de la verdad. (1987, p. 22)

El camino ascendente hacia la verdad es también un camino de descenso por el que la apariencia negada al principio es reconsiderada como un paso necesario e ineludible. La apariencia y la opinión son el punto y la diferencia sobre los que se inicia un camino de ascenso hacia la verdad como ocurre con el trazado del círculo (y su identidad). Visto en retrospectiva, cada punto –cada apariencia– es irreductible en relación a la identidad del círculo que le da coherencia. Así como a la verdad no se accede directamente sino por el camino oblicuo de cada una de las opiniones que se ponen a prueba como hipótesis. Como la identidad del círculo, la verdad alcanzada arrastra consigo una estela de opiniones y diferencias superadas que permanecen irreductibles como señales o huellas de un camino construido⁴⁹.

Si el camino de ascenso parmenídeo es también uno de descenso, Murillo piensa que es posible leer a Parménides y Heráclito juntos. La figura del círculo vuelve a aparecer, pero en esta ocasión expresada en el fuego heraclíteo, principio encubierto por la diversidad de las cosas. En el

⁴⁹ Esta interpretación de Murillo también puede comprenderse desde un punto de vista fenomenológico. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty considera que las apariencias no son un “velo” interpuesto entre la percepción y lo real, sino que aquellas constituyen también la “verdad perceptiva”, en el sentido de que “forman sistema” con un “campo total” (2010, p. 32). Merleau-Ponty, como Murillo, también cree que el acceso al mundo tiene este doble movimiento entre las apariencias y las cosas mismas. Así como Murillo dice que las apariencias son verdaderas en cuanto apariencias, Merleau-Ponty considera que no hay percepción de la cosa misma sin esas apariencias que la constituyen. “El mundo es eso que yo percibo, pero su proximidad absoluta, desde el momento en que uno la examina y la expresa, se vuelve también, inexplicablemente, distancia irremediable” (Merleau-Ponty, 2010, p. 21).

círculo heraclíteo, dice Murillo, el principio se revela en el cenit mientras que en el nadir se encuentra oculto en lo diverso: “[d]el fuego son cambio todas las cosas y el fuego es cambio de todas, así como del oro [son cambio] las mercancías y de las mercancías el oro” (Heráclito, fr. 90)⁵⁰. El camino de ascenso y de descenso parmenídeo, cuya interpretación debemos a Murillo, es ahora expresable, como el fuego y la diversidad de Heráclito, con una relación entre la forma y la diferencia. Lo crucial no es una atención exclusiva al punto y la diferencia o al círculo y la forma, sino “su recíproca transformación, el pasaje de la una a la otra, la mediación entre ellas, entre la epifanía y el silencio” (1987, p. 25). El camino de Heráclito *junto* al de Parménides⁵¹.

c. La alegoría de la caverna y la figura de la recta en Platón

Murillo presenta a Platón a partir de dos imágenes: una es la de la alegoría de la caverna y la otra es la “recta epistemológica”. La primera significa una *salida* mientras que la segunda habla de un *ascenso*. Ambas dan la impresión de que se trata, como en Parménides, de un camino sin retorno. Este camino es, como el de la apariencia y el del ente, un camino que va del mundo sensible (el de la opinión) al mundo inteligible (el de la ciencia). Sin embargo, lo que ocurre *entre* el mundo sensible y el mundo inteligible, va a llevar a Murillo a plantear nuevamente que, lo que en un principio parece un camino de ascenso y de no retorno, es tanto un ascenso como un regreso. La *contradicción* entre lo sensible y lo inteligible aparece en medio de estos dos caminos, pero también una *continuidad* entre ellos por *mediación* de la metáfora. Así, Murillo vuelve a introducir la figura del círculo en la interpretación del pensamiento platónico.

⁵⁰ El fragmento de Heráclito es extraído del texto de Rodolfo Mondolfo (2007, p. 41), titulado *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Murillo lo cita con la siguiente traducción: “todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas, como las mercancías por oro y el oro por mercancías” (Murillo, 1987, p. 24).

⁵¹ En *Introducción a la metafísica*, Heidegger considera que, en cuanto apariencia, el ser “no es menos poderoso”, sino que la apariencia pertenece al ser mismo. Lo que sucede es que la apariencia hace ver al ente como no es y, además, se disimula a sí misma haciéndose ver como ser. “Puesto que de este modo la apariencia misma se disimula esencialmente con el encubrir y el disimular, decimos con razón: la apariencia engaña” (Heidegger, 2003, p. 103). Pero, aun cuando la apariencia es engañosa, no deja de pertenecer al ser mismo. Ser engañados, o llevados a la ilusión, es algo que nos constituye. Es una forma en la que nos movemos también en el ser. Lo importante es que nos podamos decidir adecuadamente frente a esta situación. Poder diferenciar entre el ser, el estar-al-descubierto y la apariencia, dice Heidegger, es una tarea del pensar (filosófico): “El acto de diferenciar pone al hombre sobre estos caminos y sus encrucijadas como aquel que sabe y por tanto ante la incesante de-cisión. Con ella comienza realmente la historia” (pp. 104-105). En su libro sobre Antonio Machado, Murillo habla de la antinómica realidad-apariencia como anverso y reverso: “Es cierto que ‘todo lo que es, aparece y que todo lo que aparece, es’, pero aparece tal como es: como anverso o como reverso. La realidad-apariencia es esencialmente heterogénea, pero esta heterogeneidad no es nunca un dualismo ni un pluralismo positivo de sustancias independientes. *Es la realidad-apariencia de un anverso que ‘produce’ eternamente su reverso*” (1981, p. 151; cursivas agregadas).

A pesar de que toda la alegoría de la caverna ocurre en el mundo de lo sensible, este se refiere, por el contrario, al “paso de la contemplación de lo sensible, asumido en un principio como absoluto, a lo inteligible, gracias a la educación (*παιδεία*)” (Murillo, 1987, p. 28). De las sombras en la caverna (contemplación *indirecta*), se sale al exterior y, pasando por el *intermedio* de “los espejos de las aguas”, se llega a la contemplación *directa* del mundo sensible (de las cosas mismas). Las sombras y los espejos simbolizan, respectivamente, el menos y el más de las apariencias. Mientras que la contemplación *directa* de las cosas concierne al acceso epistemológico al mundo de lo inteligible. No es extraño, dice Murillo, que Platón se valga de una metáfora para referir una cosa distinta de lo que el mito cuenta. La apariencia sensible de la metáfora no es arbitraria respecto de lo inteligible a que alude:

[...] las metáforas y los mitos platónicos, como ocurre en todos los grandes poetas, son imágenes esenciales, que designan un vínculo inherente a la realidad misma, un camino que va de lo próximo a lo lejano, de lo sensible al sentido, y que pertenece en alguna forma, como mediador, a los dos mundos. (Murillo, 1987, p. 26)

La metáfora sigue operando también cuando Platón afirma que las cosas reciben el sentido de su *participación* con las ideas, pues “participación” no se define, sino que se simboliza con la metáfora de la luz. Esta tiene dos sentidos: las cosas sensibles se hacen *visibles* por la luz del sol y las ideas se hacen inteligibles por la luz que emana de la idea del bien. Por tanto, la luz *media entre* el sujeto y el objeto y también *entre* el mundo sensible y el mundo inteligible, “pues la luz sensible no es metáfora inventada de la luz inteligible, sino que de ella participa entitativamente, como participa el sol de la idea del bien, con participación filial” (Murillo, 1987, p. 27).

Lo anterior nos sirve para decir que, en el caso de la figura del círculo de Murillo, el punto corresponde con el mundo sensible y el círculo con el mundo inteligible. La comparación es posible en la medida en que tanto las metáforas de Platón como el círculo de Murillo contienen un aspecto intuitivo basado en la imagen y un aspecto inteligible o conceptual. En Platón, las “imágenes esenciales” *median* y conectan una realidad sensible con su sentido. En el camino de ascenso hacia las ideas, el sentido que se va adquiriendo de las cosas guarda su pasado más sensible y apariencial. “La educación platónica no exige solamente la ascética del ascenso desde las sombras hasta la luz, sino también la del descenso en sentido inverso” (Murillo, 1987, p. 29). La metáfora de la luz media ambas realidades y abre los dos caminos: es el sol que se compara con la idea del bien y la luz que hace visible las cosas sensibles.

La “recta epistemológica”⁵² y el círculo también son comparables. La recta conecta “lo más aparente” (de las imágenes y los reflejos a las creencias y las cosas sensibles) con “lo más verdadero” (del conocimiento deductivo y geométrico a la intelección de las ideas). El círculo como metáfora del camino del pensamiento también construye una *continuidad* entre dos “mundos” diferentes. Como en Platón y la recta o como en Murillo y el círculo, la geometría tiene esta virtud: es “un conocimiento inteligible que emplea al conocimiento sensible como símbolo e instrumento, ciertamente no como fin” (Murillo, 1987, p. 32).

Si en el círculo el comienzo de un punto coincide con su final, si la verdad del círculo está en el comienzo-final del punto, ¿cómo ocurre esto en el pensamiento platónico? Ciertamente no tomando las hipótesis del conocimiento geométrico como principios, sino apoyándose en ellas para orientarse hacia un fundamento no relativo e incondicionado. El filósofo, dice Murillo, “[q]uiere contemplar directamente la verdad, lo divino, pero allí le esperan la regresión y la dialéctica, y en esta no un saber eidético positivo, sino una aporética generalizada” (1987, p. 34). Así como el punto marca el comienzo y el final del círculo, o como la forma engloba las diferencias, los principios más altos en el mundo inteligible ocupan de metáforas explicativas y de un “entre” que haga de mediador con el mundo sensible que le “precede”. El “conocimiento superior”, dice Murillo, tiene varios nombres: puede ser entendimiento ($\nu\omicron\upsilon\zeta$) y dialéctica o intuición intelectual y diálogo. “Si contemplar las ideas es seguir su diálogo, hallamos en ellas una fundamentación de la sensibilidad, *no por la exclusión de la pluralidad y del cambio, sino precisamente por su inclusión*” (Murillo, 1987, p. 33; cursivas agregadas). Al círculo lo contemplamos en su perfecto acabamiento, pero sin olvidar la comunión de una pluralidad de puntos que lo constituyen. En la “recta epistemológica” podemos encontrar la relación entre el punto y el círculo de distintas maneras: las imágenes (punto) y las cosas sensibles (círculo), las cosas sensibles (punto) y el conocimiento geométrico (círculo), el conocimiento geométrico (punto) y la intelección de las ideas (círculo) y, finalmente, el mundo sensible (punto) y el mundo inteligible (círculo). Al respecto Murillo dice:

El entendimiento no puede deslindarse del proceso y éste no puede separarse de la sensibilidad en donde comienza. El entendimiento que no se aísla de su camino se expresa así de manera mediata

⁵² En la *República* de Platón: “Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas [...]” (510a-511e).

o imaginativa, por un “entre” que aparece, ya como diálogo, ya como metáfora, como *diferencia* o como *forma*, o quizá como ambas a la vez. (1987, p. 35; cursivas agregadas)⁵³

En todos los casos, no hay continuidad entre uno y otro elemento si no hay *entre* cada uno una imagen o una metáfora que habilite su paso. Lo mismo ocurre en la alegoría de la caverna –dejando a un lado que la caverna es la metáfora de la educación platónica–, pues no solo las sombras hacen signo de las cosas que se proyectan, sino también las aguas reflejan lo que nuestros ojos, poco acostumbrados a la luz del sol, no pueden ver directamente. Ni que decir de la “participación” como luz que reenvía al sol: la luz del sol, que hace visibles las cosas, y la idea del bien, que es el principio rector del que participa el sol⁵⁴. La recta es en sí misma explicativa del modelo epistemológico de Platón, así como es ejemplo del “arte propedéutico” de la geometría que conduce a la verdad. Es “una imagen a la segunda potencia”, dice Murillo, pues, como ocurre con el círculo dibujado y su principio de construcción, el segmento de recta dibujado es solo un símbolo del segmento pensado; “éste, el ente geométrico perteneciente como símbolo a la razón discursiva, a la *διάνοια*, señala al *νοῦς* como lo simbolizado” (1987, p. 35).

La imagen, por tanto, remite por igual a la contradicción y a la continuidad del pensamiento. En el caso de la luz, por ejemplo, debe acompañarse de la oscuridad, dado que el exceso de una y de otra producen ceguera. El *claroscuro* –en el cual ahondaremos más adelante– quizá sea una imagen más pertinente para representar el pensamiento de Murillo. Es que la imagen enseña que no se trata de resolver la cuestión por un extremo en detrimento del otro⁵⁵. En Murillo, la

⁵³ En su libro dedicado al Quijote de Cervantes, Murillo dice: “[s]e mueve el filósofo entre dos mundos, a cada uno de los cuales le cabe una especie de duda y una especie también distinta de evidencia. *Oscila en el ‘entre’, si podemos mantener esta sustantivación platónica*. Ni aun en el platónico que ha acompañado al maestro a través de toda su dialéctica, escapa a esta especie de equipotencia conocida por el escéptico renacentista y por la crítica de la razón” (1993b, p. 44; cursivas agregadas). Ante la disyuntiva del “entre” de su lectura quijotesca, Murillo cree que, a través de una “resolución existencial” (ética), puede “superarse” esta antinómica entre la duda y la evidencia, o entre la mentira y la verdad. Sin embargo, en esta investigación se explora otro tipo de “superación”, una que pasa por la imaginación y la metáfora.

⁵⁴ La metáfora del sol es tan potente en la filosofía, dice Derrida, que produce las distintas oposiciones que dominan a los discursos filosóficos: día-noche, visible-invisible, presente-ausente, etc. “Éste [el sol], en tanto que *estructura el espacio metafórico de la filosofía*, representa lo natural de la lengua filosófica. Es lo que, en toda lengua filosófica, se deja retener por la lengua natural. En la alternativa metafísica que opone la lengua formal o artificial a la lengua natural, ‘natural’ debería siempre reconducirnos de la *physis* en tanto que sistema solar, o, más precisamente, a una cierta historia de la relación tierra/sol en el sistema de la percepción” (Derrida, 2018, p. 290; cursivas agregadas). Nosotros consideramos que la importancia de Murillo radica en que vuelve a poner en evidencia que el lenguaje filosófico se constituye como “natural” a través de un olvido de sus metáforas. Murillo construye, en *La forma y la diferencia*, una memoria de esas metáforas omitidas, recuperándolas del fondo del olvido y poniéndolas en el centro de su discurso filosófico.

⁵⁵ Luis A. Fallas López (2004) afirma que la metáfora de la luz, y su contraparte la oscuridad, acentúan la forma más que la diferencia, pues favorecen la imagen visual y la distancia de la percepción. Sobre esto escribe: “[I]uz y oscuridad resultan siempre correlativos, y en su valoración termina la primera tomando la prioridad; como si la Forma fuese

encarnación y la finitud, antes que defectos, son una virtud y una perfección, pues podemos “expresar mediante imágenes incluso la negación de toda imagen” (1987, p. 36). En efecto, debemos ver en la imagen una solución a un problema real y no una imperfección: la imagen produce la movilidad del pensamiento y no su estancamiento:

Si es cierto que se puede resumir la lucha de los griegos entre el siglo VII y el IV como una rebelión prometeica de la libertad frente al destino, lo es igualmente que esa lucha no consiste en volverle las espaldas al enigma, sino en estar a la altura de este desafío del dios, en emplear el problema mismo, la aporía misma, como fundamento de solución y de respuesta. (Murillo, 1987, p. 40)

Murillo compara el pensamiento platónico con el aristotélico a partir de la relación conflictiva entre el punto y el círculo. El ascenso, en Aristóteles, no tiene un “desenlace último”, hay también un descenso. Aristóteles, dice Murillo, mantiene simultáneamente la inducción y la deducción. De las cosas más conocidas para nosotros se pasa al conocimiento de la naturaleza de las cosas: “de las cosas menos claras por naturaleza, pero más claras para nosotros, a las más claras y más conocidas por naturaleza” (1987, p. 42). Si bien el pensamiento platónico y el pensamiento aristotélico difieren, lo cierto es que la comparación entre uno y otro puede tener lugar. Las apariencias, podría decirse, son las cosas menos claras en cuanto a su naturaleza, pero tienen más sentido *para nosotros*. Las ideas, por otro lado, dan a sentido a las cosas mismas y no dependen de nosotros para que así sea. Las apariencias dan cuenta de una “perspectiva singular”, mientras que las ideas son la “perspectiva absoluta”, es decir, las cosas conocidas *por naturaleza*. En la “perspectiva absoluta” solo aparece *implícita* “la mirada relativa del hombre”, en la “perspectiva singular” es *explícita*. En el punto, siendo una singularidad, aparece implícita la identidad del círculo como “causa final”, mientras que, desde el punto de vista del círculo, el punto, solo por

siempre la razón que debe privilegiarse, y la Diferencia no fuese más que un juego de tonalidades distintas de la plenitud de la claridad” (p. 164). A nuestro modo de ver, la crítica de Fallas López quiere mostrar que Murillo, valiéndose de la forma dentro de la diferencia, privilegia una filosofía como visión a distancia, o como equilibrio de las tonalidades en favor de la claridad de la forma. Sin embargo, nosotros creemos que esto no es así en el pensamiento filosófico de Murillo. La forma dentro de la diferencia, si bien es cierto que tiene un correlato visual en la imagen del círculo, por ejemplo, no se reduce a una percepción a distancia de la imagen visible, o a una mera contemplación de lo claro en lo turbio. La figura del círculo también tiene un correlato existencial, en el sentido de que nosotros mismos somos el punto finito que tiene que hacer camino. Para hacer camino debemos *apropiarnos* de la vida, *acercarnos* a ella. Ese camino, en cuanto nosotros lo vamos produciendo es también, en un sentido nietzscheano como el que Murillo también recoge, una *voluntad de forma*. La *voluntad de forma* no tiene que ver únicamente con hacer transparente lo opaco, sin intervención alguna (como mera contemplación), como si fuese un enfoque de la percepción (o refinamiento de la visión). La *voluntad de forma* es construcción metafórica, es decir, transfiguración de las dificultades. Murillo tenía muy claro que el pensamiento es *como* una técnica, un arte de construcción de objetos bellos y *útiles* (Murillo, 1978, pp. 109-110). Pero también creía que toda forma, a pesar de “equilibrar” las diferencias, volvería a ser devorada por el tiempo, de modo que imaginar y construir se volvían imperativos en todo momento. En la segunda parte de esta investigación ahondamos más en estas ideas.

definición desaparece: “[e]l regreso hacia sí mismo en Aristóteles, dominado por la dualidad que le impide cualquier desenlace último, revela la permanencia del pensamiento platónico en el gran discípulo heterodoxo” (Murillo, 1987, p. 43).

d. Descartes: la aporía en “el círculo vicioso”

Escribe Murillo:

Descartes *soñó* muy joven el más ambicioso proyecto racionalista, el que ya había previsto Parménides: la identidad entre el ente en su conjunto y el sistema del pensamiento. Nada más alejado a primera vista del círculo y de la metáfora en que se mueven nuestras consideraciones. (1987, p. 47; cursivas agregadas)

Pensamiento y ser se identifican en el *cogito* a partir del acto en el que uno se piensa a sí mismo y establece una afirmación apodíctica del yo. Como afirmación apodíctica, el *cogito* es estrictamente un *cogito* sin intencionalidad o una forma vacía. Sin embargo, la duda metódica conduce a la afirmación del *cogito* como un conocimiento cierto destruyendo toda incertidumbre. La certeza alcanzada del *cogito* permite reconstruir lo que en un primer momento había destruido la duda metódica. De este modo, el *cogito* “recupera” su intencionalidad y da *razón* de lo anteriormente dudoso. El *cogito* habilita, escribe Murillo, “la versión algebraica de la extensión, la recuperación de la continuidad empírica mediante la discontinuidad numérica: del yo inextenso recibe el espacio su racionalidad puntiforme, tendiente a cubrir la continuidad del espacio” (1987, p. 49).

Murillo piensa que Descartes intenta *cerrar* el círculo cuando aplica al *cogito* la regla de la certeza (que el conocimiento verdadero es claro y distinto) en cada caso particular. La regla de la certeza queda garantizada con Dios como “ser soberanamente bueno y poderoso”. Se trata de un supuesto “círculo vicioso” en el pensamiento cartesiano. Merleau-Ponty señala este mismo problema cuando dice que, si tenemos consciencia absoluta de nosotros mismos a partir del *cogito*, la pluralidad de otras consciencias es imposible. Incluso afirma que un pensamiento absoluto de sí mismo hace difícil “acertar un absoluto divino”. El *cogito*, dice Merleau-Ponty, como contacto de sí a sí del pensamiento, se cierra completamente frente a cualquier forma de alteridad: “[e]s finalmente con Dios que me hace coincidir el *Cogito*” (1993, p. 383). Sin embargo, Descartes, escribe Murillo más adelante,

corta este círculo vicioso de manera justa, haciendo ver que el *cogito* no necesita de ninguna regla previa para afirmar su certeza, que en él como modelo descansa más bien la regla de la certeza la

cual no necesita para tener validez de la ulterior demostración de la existencia de Dios. Esta sólo será necesaria para garantizar la verdad, no de una evidencia actual, sino del recuerdo de una evidencia. (Murillo, 1987, p. 51)

El *cogito* es *puntiforme* en la medida en que es percepción actual de las pruebas de una proposición. Es un acto que tiene que ser realizado una y otra vez, pero su certeza viene dada por sí mismo en cuanto afirmación apodíctica. El *cogito* no ocupa de Dios para probar su propia certeza actual. Probar la existencia de Dios se hace necesario para establecer la *continuidad* de cada uno de los actos del *cogito* y de las proposiciones que han sido demostradas previamente. “Así, Dios es una garantía no de la evidencia sino de su duración, de su continuidad en el tiempo” (Murillo, 1987, p. 52).

Del “círculo vicioso” pasamos a un “círculo dialéctico”. La existencia puntiforme del *cogito* conduce a la falibilidad y finitud del yo. Murillo considera que el yo finito (punto) es contingente y que su entendimiento es insuficiente para universalizar la certeza que emana de su voluntad. La recién conquistada certeza del *cogito* se torna incierta en la medida en que no puede sostener por sí misma la continuidad de las evidencias adquiridas: “su prioridad en el conocer viene lastrada de su posterioridad en el ser” (Murillo, 1987, p. 53). A través de su participación con la divinidad (círculo), el *cogito* “supera su carácter puntiforme en el tiempo y adquiere la continuidad y la duración que están respaldadas por la existencia de Dios” (p. 53). La realidad del yo es la del paso de la duda a la memoria de las evidencias como ocurre con el paso de la sensibilidad a la extensión racional. Murillo explica que el yo “juega con la alteridad de las ideas sin objeto o del objeto sin ideas” (p. 53), y por eso no tiene descanso: el “reposo” para el yo se encuentra en el “círculo divino”.

La figura del círculo, metáfora del pensamiento, reaparece en este “círculo dialéctico” del pensamiento cartesiano. El *cogito* es antinómico, pues su certeza apodíctica entraña, a la vez, una incertidumbre: no puede sostener las evidencias porque su certeza es actual y debe ser renovada continuamente. Murillo se refiere a esto como “la verdad *inmediata* del pensamiento instantáneo finito” (1987, p. 54; cursivas agregadas). Es a través de la “verdad *mediata* del pensamiento duradero, infinito”, que el pensamiento finito adquiere finalmente su certeza. Incluso a nivel del *cogito* se encuentra otra contradicción: en un primer momento el contenido es lo incierto, luego la forma del *cogito* da certeza; pero con la certeza formal del *cogito* se perdería el contenido de lo pensado si no fuera porque Dios garantiza y da continuidad a las evidencias pensadas:

[...] aunque el ser infinito preceda al ser finito en el orden del ser, el ser finito del yo pienso precede al infinito en el orden del conocer, es inevitablemente primero para mí, dentro del círculo irreductible de la evidencia. (Murillo, 1987, pp. 54-55)

Como se ve, Murillo plantea una lectura del *cogito* anclada en la duración de la existencia. Esto significa que, a diferencia de la crítica de Merleau-Ponty a Descartes, Murillo ya reconoce en el *cogito* un anclaje en el ser, y no exclusivamente una prioridad en el conocer (como ocurre en la crítica de Merleau-Ponty al *cogito* cartesiano). Sin embargo, después de la crítica en el orden del conocer, Merleau-Ponty también realizará una lectura similar a la de Murillo, al punto de escribir: “[t]otal que devolvemos al *Cogito* una espesura temporal” (1993, p. 407). Sin embargo, si bien es cierto que Descartes introduce la memoria como una facultad, también lo es, como dice Sergio Rojas, que “[...] la memoria es una facultad secundaria dentro del método cartesiano. El acceso a las verdades no es sino el acceso a la gran memoria que es Dios” (1998, p. 308). Rojas considera que Descartes teme la memoria como conocimiento interior en la medida en que termina dependiendo de la imaginación, lo cual dificulta el “proceso cognoscitivo”. Por eso Descartes hace a un lado la “memoria subjetiva” y hace descansar el proceso del recuerdo en la “memoria de Dios”:

Descartes no ve que “estas marcas que nacen con nosotros”, y todas las demás marcas que adquirimos con el tiempo, coexisten en un mismo grado. ¡En algún lugar residen las ideas que permiten la evidencia, la claridad y la distinción! (Rojas, 1998, p. 309)

Nosotros, por otro lado, creemos que la lectura de Murillo hace ver que Dios, como “memoria ontológica”, es un constructo imaginado por Descartes y que, por lo tanto, está “[...] puesto por encima del proceso cognoscitivo, de tal suerte que asegure la posibilidad de no errar” (Rojas, 1998, p. 308). Si tanto los recuerdos menos claros como las ideas innatas están en nosotros y “coexisten en un mismo grado”, entonces, el Dios cartesiano es como una ficción construida a punta de memoria subjetiva y de imaginación:

Sin las ideas innatas Descartes no puede ni demostrar la existencia de Dios –con lo cual no puede dar certeza a las demostraciones sobre su “yo”–, ni puede hablar de evidencias sin que estas no sean producto de su magín, como si fueran ideas ficticias...” (Rojas, 1998, p. 309)

¿No es acaso paradójico, como expresa Murillo, que la cima del epánodos cartesiano –la certeza de Dios y del alma– haya sido un sueño? Del sueño y su interpretación en la vigilia, dice Murillo, Descartes establece una *continuidad*. El sueño condensa, por medio de sus imágenes simbólicas, un deseo cuyo fin es “un sistema deductivo total y unitario, expresivo del ente en su conjunto, fundado, no sobre hipótesis, sino sobre principios absolutos” (Murillo, 1987, p. 43). Lo

paradójico es esto: que sea un “sueño racional” el que movilice a Descartes a construir un sistema en el que la certeza de Dios y la del alma sean válidas tanto en los sueños como en la vigilia: “Pues si ocurriese que en sueños tuviera una persona una idea muy clara y distinta, como, por ejemplo, que inventase un geómetra una demostración nueva, no sería ello motivo para impedirle ser verdadera” (Descartes, 2011, p. 127). Para Murillo, el valor de este “sueño racional” radica en este *reenvío de signos*: entre el sueño cartesiano y el sistema de principios absolutos hay, por ejemplo, un reenvío de la geometría al álgebra, es decir, de la continuidad de la representación espacial a la discontinuidad del número⁵⁶.

e. Kant y “la imagen geométrica a la segunda potencia”

Como ocurre con Parménides o Platón, Murillo interpreta la filosofía kantiana a partir de la figura del círculo. Del uso de la metáfora en Kant dirá que “es *una conciliación imaginativa de la paradoja en un punto*, un ensueño de reposo sobre la dialéctica infinita de la realidad” (1987, p. 55; cursivas agregadas). Sin embargo, a diferencia de Parménides y Platón, el camino de Kant es descendente. De la “ilusión trascendental”, a la que sucumbe el entendimiento cuando va más allá de sus propios límites –“cosificando las ideas o idealizando las cosas”–, Kant baja un peldaño para delimitar el “saber de la experiencia posible”, circunscribiéndolo a un conocimiento “geométrico y físico”. Kant pone límites tanto al entendimiento finito, del que provee un concepto y al que reconoce como conocimiento científico, y también a la razón:

El camino descendente, seguido por el pensador crítico, busca en un nivel intermedio del saber, en el reino de la imaginación geométrica, constructiva, el reposo de las paradojas que, como se dice en el Parménides de Platón, son más graves cuando se presentan entre las ideas que entre las cosas sensibles. El cosmos del conocimiento posible se erige frente al caos de los conceptos sin contenido o al del contenido sin conceptos. (Murillo, 1987, 56)

El objetivo de Murillo con esta argumentación es mostrar que el camino de descenso de Kant está simbolizado a partir de la “imaginación geométrica”, que es como un “nivel intermedio del saber”. Tanto el “esquematismo del conocimiento constructivo” como el de la razón y sus ideas

⁵⁶ Esta lectura de Murillo sobre la continuidad del sueño y la vigilia es importante en la medida en que, como dice Merleau-Ponty, no pretende “agregar” lo imaginario a lo real, sino que toma el sueño y la vigilia como pertenecientes a la misma conciencia. El mérito de esta interpretación es para Murillo, pues hace valer ese detalle sobre el despertarse de un sueño y continuar su interpretación en la vigilia. El sueño, dice Merleau-Ponty, es como “el ser en el mundo sin cuerpo”, o como “un cuerpo imaginario sin peso”. El sueño es “un escenario diferente”, pero cuyo “recinto” sigue siendo nuestro cuerpo (2010, p. 231).

se refieren a una *mirada doble o bifocal*: por un lado, el pensador científico, por el otro, el pensador crítico.

Murillo considera que la síntesis kantiana entre la sensibilidad y el entendimiento produce dos consecuencias: en primer lugar, se reconoce la pérdida de la raíz común entre las dos “facultades”, es decir, se renuncia a conocer los “noumenos” (“las cosas mismas”); en segundo lugar, se gana el conocimiento de los “fenómenos”, esto es, “las cosas tal como se presentan a un entendimiento finito (1987, p. 57). Como Aristóteles asevera de la metáfora, se trata de “decir cosas reales juntando cosas imposibles”. La diferencia entre sensibilidad y entendimiento, la aparente dificultad de convenir juntas, hace imposible definir las en un “sentido directo”, sin paradoja. Solo a través de un cierto rodeo (sentido indirecto) por la imagen se logra “resolver” el enigma de juntar “cosas imposibles”, produciendo, como dice Murillo, “una cierta transposición de niveles, una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, *un pasaje de las cosas mismas hacia una figuración de las cosas*” (1987, p. 57; cursivas agregadas).

El paso de “las cosas mismas” a la “figuración de las cosas” –de los “noumenos” a los “fenómenos”– es el primer rodeo en el pensamiento kantiano que nos conduce al centro de la imaginación. Sin embargo, tratándose de una filosofía crítica, la filosofía kantiana propone también un segundo rodeo o figuración. Se trata de una “imagen geométrica a la segunda potencia, no ya como imagen pura de imágenes sensibles, sino como imagen estilizada del poder mismo de crear imágenes puras” (Murillo, 1987, p. 57). En el primer rodeo, Kant parte de los “fenómenos” y delimita “el reino del conocimiento posible”. En el segundo rodeo, al conocimiento científico suma el crítico. De modo que, “la imagen geométrica a la segunda potencia” expresa el conocimiento posible como un círculo con superficie y la razón (crítica) como una esfera. Círculo y esfera son como “las ‘metafiguras’ de la crítica, que delimitan la facultad figurativa misma” (Murillo, 1987, p. 58).

Esto es a lo que se refiere Murillo cuando habla de la “bifocalidad” de la filosofía crítica. Por un lado, el geómetra o el físico se ocupan del espacio superficial del círculo. Recorren una porción de la superficie, acrecentando el conocimiento científico, pero desconocen qué hay más allá del terreno efectivamente explorado. Por otro lado, si para el geómetra el conocimiento es como una *superficie circular* no enteramente conocida “de golpe”, para el filósofo crítico, que establece los límites lógicos de todo conocimiento posible (científico), la superficie circular se transforma en una *esfera* respecto de la cual se ubica desde afuera. Para el geómetra los límites

tienen la forma de “lo que falta por conocer”. Se reconocen a partir de la *percepción y a posteriori*. Para el filósofo crítico, los límites del conocimiento posible vienen por *ignorancia* de la experiencia concreta de conocimiento, pero *a priori* desde la razón. Los límites del conocimiento científico se establecen *de hecho* según la experiencia, los de la filosofía crítica *de derecho* según la razón.

De esta figuración a la segunda potencia, Kant extrae algunas de sus más importantes consecuencias. Sobre esto, Murillo escribe:

El conocimiento geométrico y físico será indefinido en su aplicación a objetos, finito en cambio en su concepto epistemológico. La antinomia kantiana de lo finito y lo infinito encuentra una nueva versión en el “metalenguaje”: un ojo ve lo infinito potencial, otro ojo ve lo finito de la perspectiva del primero, o modificando una expresión de Hegel, el ojo de la conciencia científica ingenua ve lo indefinido, mientras que “nosotros filósofos”, que vemos por sobre los hombros de tal conciencia, percibimos los límites de su mirada. (1987, pp. 58-59)

Lo “infinito potencial” y lo “finito” *reenvían* a una antigua distinción: el “cosmos” –el “ser ordenado”– era lo real cuyo conocimiento iba en aumento; el caos –el “ser desordenado”– era lo desconocido. En la filosofía crítica kantiana, “la imagen geométrica a la segunda potencia” produce otro tipo de distinciones. Esta es la consecuencia de renunciar al conocimiento de “las cosas mismas”: Kant construye, vía las “metafiguras” del círculo y de la esfera, una delimitación lógica del conocimiento en que lo conocible y lo inconocible quedan separados permanentemente. Con esta nueva “esfera lógica”, el entendimiento finito es el que sale ganando: una sola esfera (lógica) abre el progreso indefinido del conocimiento real. En otras palabras, una “esfera lógica”, cuya definición es un concepto *a priori*, establece un juego entre la *forma* (la “esfera lógica”) y la *diferencia* (la esfera “plena de contenido”). Lo que más cautiva a Murillo es ver cómo en esto también “hay una antinomia de segundo grado entre lo finito de la forma y lo infinito potencial del contenido, *solo apaciguada mediante la metáfora de la esfera*” (1987, p. 63; cursivas agregadas).

El científico y la superficie circular son al *punto* lo que el filósofo crítico y la esfera al *círculo*. Entonces, también la figura del círculo, tan esencial para Murillo en *La forma y la diferencia*, comparte la misma “bifocalidad” que la filosofía kantiana. Incluso en la relación entre la diferencia y la forma hay implícita esta “mirada doble” y este “apaciguamiento” de la paradoja por la metáfora:

El punto recorre la circunferencia sin nunca identificarse con ella, sin perder su carácter de punto indiferente, incapaz de dibujar la figura entera si ésta no le fuera dictada desde la perspectiva de una mirada exterior que, al preverla, la ve y al verla la supera. La infinita voluntad de síntesis, aneja al entendimiento finito, querrá ver a la vez desde ambas perspectivas, desde la que lo abarca todo sin apretar nada, desde la que aprieta algo sin abarcarlo todo: al no poder hacerlo postulará un entendimiento infinito, unidad de los contrarios como en Plotino y en Cusa, cuya trascendencia sólo

podemos barruntar mediante la extrapolación de imágenes oriundas de nuestra inmanencia. (Murillo, 1987, p. 65)

Estas imágenes aumentan su potencia cuando Murillo dice que la filosofía crítica kantiana es como “austera utopía” y su pensamiento como una “imaginación fundada en razón”. El entendimiento, tal y como lo define Kant, es como una isla⁵⁷. La isla, a su vez, reenvía a la forma, es decir, a “un límite dentro de lo ilimitado”. Sin embargo, esta imagen se parece más a la distinción entre cosmos y caos. Las “metafiguras” de Kant hablan más de limitar al entendimiento en sus incursiones a lo ilimitado del océano. El riesgo que este entendimiento-isla corre al traspasar sus límites es el de la “ilusión trascendental”: “porque dentro de la isla reaparece *lo ilimitado del enigma en forma de aporía*” (Murillo, 1987, p. 67; cursivas agregadas)⁵⁸.

“Lo ilimitado del enigma en forma de aporía”, es decir, lo que Kant llama una cosificación de las ideas o una idealización de las cosas. En esto, la imaginación kantiana sigue aportando herramientas para mejor establecer la forma del “intelecto finito”. Se trata de la metáfora de una “óptica geométrica”. La percepción de los fenómenos es *como la visión de las cosas en un espejo*. Las imágenes que aparecen en el espejo son los fenómenos cuya aparición está dada por las “formas *a priori* de la sensibilidad”. Estas formas *a priori*, junto con las “prolongaciones de los conceptos”, son como los rayos de luz que abren a la vista una imagen-reflejo (fenómenos). La mirada ingenua solo percibe los fenómenos, así como, frente a un espejo, solo se percibe ese “foco virtual” que son las imágenes reflejadas. La mirada ingenua se pierde “más allá”, en el “foco virtual” de las imágenes, sin poder dar cuenta del “más acá”, esto es, de las “condiciones” de la visión en el espejo (las formas *a priori* de la sensibilidad, los conceptos y sus prolongaciones). Remontarse a las “condiciones” significa descender no solo a las formas *a priori* de la sensibilidad y a los conceptos,

⁵⁷ Ana Lucía Fonseca R. escribe: “Kant quiere constituir una verdadera ‘geografía de la razón’ para explorar esa isla: describirá y medirá el terreno, pondrá las demarcaciones necesarias, trazará un mapa de los posibles recorridos y planeará las obras de construcción desde sus cimientos. *Esta es su teoría de la ciencia*. Pero también intentará, sobre las coordenadas del mapa de la isla, confeccionar un mapa marítimo para dirigir la aventura del marinero en el océano desconocido, a sabiendas de que el objetivo de la empresa no es descubrir nuevas tierras y adueñarse de ellas, sino marcar un punto imaginario, un meridiano utópico donde situar los sueños de la razón. *Esta es su crítica a la metafísica*” (2005, p. 135).

⁵⁸ Ana Lucía Fonseca R. se refiere a esta metáfora de la isla-entendimiento en Kant como una “cartografía barroca”, en el sentido de que Kant, para evitar la “ilusión trascendental”, es decir, el uso excesivo de las categorías del entendimiento, establece la “crítica” como una “cartografía” para explorar el entendimiento y la razón. Fonseca R. considera que esta metáfora de la cartografía se convierte en barroca, puesto que tanto la que sirve para explorar el entendimiento como la de las “ilusiones de la razón”, “[...] resultaron complicadas, llenas de divisiones y conexiones topológicas y guiadas por una incontenible ‘manía arquitectónica’, además barroca” (2005, p. 136). Nosotros pensamos que lo llamativo aquí es esta proliferación de metáforas, o esta excesiva metaforización, que tanto abre como conduce una discusión filosófica sobre la ciencia y sobre la crítica a la metafísica. Esto es lo que Murillo intenta poner de relieve en su interpretación sobre Kant.

sino a las ideas de la razón, cuyo único objetivo es dar la mayor unidad y amplitud posibles a las operaciones formales de la sensibilidad y a las conceptuales del entendimiento. La metáfora de la visión de las cosas en el espejo es útil por lo siguiente: da cuenta de cómo se produce “la ilusión trascendental” (el uso “dialéctico” de las ideas); pero, más interesante aún para Murillo, mediante la “imaginación a la segunda potencia”, vinculada a la razón (crítica), permite “enderezar esta tendencia hipotética que le es inherente [a la razón] de cosificar las ideas o de idealizar las cosas” (1987, pp. 69-70). En otras palabras, es una metáfora, oriunda de la imaginación, la que figura un problema de rectitud en el entendimiento y la que, además, provee una solución, igualmente metafórica, que permite ordenar y orientar su camino. Además, son las metáforas de la esfera y la del espejo las que producen el escenario del “metalenguaje” de la filosofía crítica kantiana.

f. Kant como “filósofo poeta”

La imaginación está en la raíz de la “dualidad de la mirada” que domina el pensamiento kantiano, que es, como dice Murillo, una “expresión intermedia del profundo pliegue” que atraviesa su pensamiento (1987, p. 70). La imaginación produce el “puente” entre la sensibilidad y el entendimiento⁵⁹ que se convierte para Kant en la solución al problema de la posibilidad de las matemáticas y de la física. Esto es lo que permite a Kant concluir que “la matemática y la física están formados por juicios sintéticos a-priori, en que el predicado agrega algo al concepto del sujeto, pero no algo puramente de hecho, sino de derecho, de universal validez” (Murillo, 1987, p. 72). Los juicios no pueden ser exclusivos del entendimiento, pues “entonces no sería sintético, sino un mero juego de conceptos”; pero tampoco podrían fundarse únicamente en la sensibilidad, “pues entonces nunca podría ser a-priori” (p. 73). De modo que, para que los juicios sintéticos tengan validez universal, lo intuitivo que los constituye debe ser algo universal y necesario.

Lo intuitivo universal y necesario son el espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad. Esta formalidad de lo intuitivo conecta de alguna manera sensibilidad y entendimiento. “Kant reitera la necesidad de la síntesis entre los dos extremos del conocimiento, su clara diferencia, pero también la posibilidad de su *unidad originaria*” (Murillo, 1987, p. 73). Respecto de su *diferencia*, dice Murillo siguiendo a Heidegger, la sensibilidad se refiere a nuestra capacidad de ser afectados por los objetos, mientras que con el entendimiento producimos

⁵⁹ “Por el contrario, la discusión de la deducción trascendental y del esquematismo ha sacado a la luz, en un sentido mucho más original, el hecho de que *la imaginación es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento*” (Heidegger, 1996, §26, p. 116; cursivas agregadas).

espontáneamente pensamientos ligados a los objetos. La síntesis, si bien no anula la diferencia, permite “hacer sensibles los conceptos” (permite “añadirles el objeto en la intuición”) y “hacer inteligibles las intuiciones” (“someterlas a conceptos”). Aun con la síntesis, es necesario separar y distinguir lo que corresponde a la sensibilidad y lo que corresponde al entendimiento.

Murillo propone una comparación entre la imaginación kantiana y la síntesis entre sensibilidad y entendimiento con la “*διάνοια* platónica”. Piensa que la *διάνοια* es la forma en la que un entendimiento finito puede conocer a través de conceptos e imágenes. A diferencia de Platón, que utilizaba imágenes concretas para simbolizar otras que no lo son (las ideas), Kant propone una imaginación cuyas figuras “no son representaciones particulares ni conceptos meramente inteligibles” (Murillo, 1987, p. 75). La síntesis de la imaginación produce un tipo de imagen “infinitamente estilizada”. Esta imagen está en el límite de la perfección de las imágenes, pero no se transforma en un concepto de la “lógica pura”. Su naturaleza es la del “entre” o el “intermedio”⁶⁰.

La superación de la “imaginación trascendental” de un entendimiento finito no se produce cuando una imagen logra convertirse en concepto. A la imaginación solo la puede superar otro tipo de entendimiento: un “intelecto inmediatamente intuitivo”. Este “intelecto arquetipo” no ocupa del puente establecido por la imaginación entre la sensibilidad y el entendimiento⁶¹. En él la unión entre lo sensible y lo inteligible es originaria. No imagina, sino que su visión es idéntica a su creación. En el caso de nuestro entendimiento finito, la percepción y pensamiento de las cosas pasa necesariamente por la imaginación⁶². Las palabras de Murillo sobre esto son reveladoras:

La imaginación es para nosotros un poder de síntesis constructiva de figuras y de experimentos ideales mediante los cuales simbolizamos por siempre, reconstruimos sin fin una síntesis originaria

⁶⁰ Sobre esto Heidegger comenta: “La imaginación forma previamente el aspecto del horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia del ente. Esta formación de aspecto en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible” (Heidegger, 1996, §26, p. 116).

⁶¹ Aquí se trata, como dice Heidegger, de una imaginación “productiva”: “Pero esta clase de exposición originaria no es tan ‘creadora’ como el *intuitus originarius* que, al intuir, crea el ente mismo. La imaginación productiva solo forma el aspecto de un objeto posible y que tal vez pueda producirse bajo ciertas condiciones, es decir, de un objeto que ha de llevarse a la presencia” (1996, §26, p. 115). A diferencia del “intelecto arquetipo” que eventualmente podría “crear desde la nada”, nosotros, entendimientos finitos, no podemos hacer eso, sino “producir”, a partir de nuestra imaginación, el aspecto de algo dado con anterioridad. Heidegger dice aquí, citando a Kant, que siempre puede señalarse esa materia que sirve para que la “facultad sensible” produzca una “representación sensible”.

⁶² En lugar de referirse a la sensibilidad y al entendimiento como las dos únicas facultades de conocimiento, Kant habla de tres facultades dentro de las cuales incluye a la imaginación. “Hay tres fuentes (capacidades o facultades anímicas) originarias que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia, sin que puedan, a su vez, ser deducidas de otra facultad de la mente, a saber, el *sentido*, la *imaginación* y la *apercepción*” (*KrV*, A95, p. 127). Citamos la *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft [KrV])* de Kant (2016) según este formato; además, proporcionaremos el número de página de la referencia.

previa a toda antítesis, una coincidencia de los opuestos perdida para nosotros⁶³. Esta imaginación hace las veces del “entre” platónico, del elemento mediador, ese tercer término que aquí, de otra manera, une lo inteligible con lo sensible, pero no como eslabón de una escala ascendente, sino como elemento unitivo en el nivel finito de lo que está en él separado, aunque se encuentre hipotéticamente unido sin mediación en el horizonte del intelecto infinito. (1987, p. 76)

A la imaginación la ligamos con la síntesis y con la construcción de imágenes para simbolizar lo que no podemos conocer *directamente*⁶⁴. Se sabe que eso es lo que significa la imaginación para Kant. Se “conoce” la imaginación a partir de los resultados de lo que produce y del puente que construye entre la sensibilidad y el entendimiento. Pero poder definir o dar un concepto exacto de la imaginación implicaría poder hacerlo sin imaginación. Pero un entendimiento finito conoce en virtud de su imaginación, razón por la cual los conceptos que el entendimiento propone le deben algo a la sensibilidad. Kant mismo no es ajeno a esta paradoja.

Similar a Platón, para quien la participación es la luz, Kant construye una metáfora para simbolizar aquello que no puede definir propiamente de la imaginación. De acuerdo a la interpretación de Murillo, la metáfora kantiana sobre la imaginación es compleja. Parte de las figuras del círculo y de la esfera, según hablamos más arriba, y conecta a ellas la ley de la inercia como complemento metafórico para dar cuenta de la imaginación. “Un punto que se mueve para engendrar un círculo o una recta, y un punto masa que se mueve rectilínea y uniformemente, quizá no se distinguen” (Murillo, 1987, p. 77). Como dice Murillo, entre la estructura del espacio y el movimiento hay solidaridad: “la menor distancia entre dos puntos no es una recta, sino una línea curva correspondiente a la estructura curva del espacio” (p. 77). Esto significa que lo que parece una recta es de otro modo una curva. Aparece, por tanto, de nuevo la figura del círculo, así como la posibilidad de conectarlo con la ley de la inercia. Una sola figura, *simple* como el círculo, es metáfora de “la composición, la figura y el movimiento”. La “simplicidad” como imagen de la síntesis.

⁶³ Kant (2016) escribe: “[...] la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, *raras veces somos conscientes*” (KrV, A78, p. 112; cursivas agregadas).

⁶⁴ Para nosotros es importante que se tenga claro que las producciones de la imaginación a las que se refiere Murillo no son creaciones desde la nada. Heidegger lo deja muy claro cuando dice que la “esencia creadora de la imaginación” ... “no es, desde luego, ónticamente ‘creadora’ en absoluto, pero sí es *creadora como libre formación de imágenes*” (Heidegger, 1996, §26, p. 116). Ahora bien, a Murillo le interesa poner de manifiesto tanto el carácter “puro” de la imaginación como el “productivo”. Productiva es la imaginación en cuanto a su “libre formación de imágenes”, pura lo es en el sentido de que es independiente de la experiencia y que, además, hace posible la experiencia (Heidegger, 1996, §26, p. 117).

Para Kant está claro que ni el entendimiento ni la sensibilidad se equivocan. Esto si se toman aisladamente y se acepta que una potencia de la naturaleza no puede alejarse de sus leyes por sí misma. Si el entendimiento se guía por sus propias leyes, el efecto –el juicio– debería concordar con sus propias leyes (formalidad de la verdad). En la sensibilidad, tomada aisladamente, no hay juicio falso o verdadero. El juicio erróneo, dice Murillo citando a Kant, resulta de un “influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento”. Al respecto, Kant dice:

A causa del influjo, ocurre que los motivos subjetivos del juicio se funden con los objetivos, haciendo que éstos se aparten de su determinación del mismo modo que *un cuerpo en movimiento seguiría siempre, de por sí, la línea recta en la misma dirección, pero al recibir el influjo de otra fuerza en dirección distinta, se desvía en línea curva.* (K_rV, B350-352, p. 298); cursivas agregadas)

Para Murillo, el valor de esta metáfora de la ley de la inercia radica en su carácter antinómico, representativo de una “doctrina de los abismos del espíritu” como la de Kant. En lugar de simbolizar el aspecto sintético y unitario de la imaginación, Kant resalta su aspecto dual y antinómico (la otra cara de la moneda). Interpreta el entendimiento como un “movimiento natural” que seguiría siempre una línea recta, sino fuese porque la sensibilidad –movimiento “externo” y “violento”– desvía al primero en una línea curva (produciendo el juicio erróneo). En otras palabras, la imaginación no alcanza una *simplicidad absoluta* por ser sintética, sino que al retener la diferencia entre sensibilidad y entendimiento también pone en juego una realidad antinómica que la caracteriza. “[El poder imaginativo] simple como una recta, como una geodésica. Antinómico, de tal manera que conviene descubrir sus elementos componentes, al menos cuando aparecen incorrectamente apareados, ya que son inasibles en su unión legítima” (Murillo, 1987, pp. 78-79). Por eso es que Murillo, al citar a Heidegger, enfatiza la necesidad de asegurar la contribución de cada una de las “facultades” a pesar de su unión en la imaginación.

Con todo y esto, la imaginación, según Murillo, es primera. El “esquema trascendental” es el tercer término que, al tener algo de intelectual como de sensible, logra producir la síntesis entre sensibilidad y entendimiento. Cuando se ha pasado por el momento antinómico de la imaginación, es decir, por ese influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento que produce la línea curva y el juicio erróneo, queda claro, a partir de una mirada retrospectiva, la simplicidad de la síntesis imaginaria. La imaginación es primera en el sentido de que no se agrega con posterioridad a la sensibilidad y al entendimiento para producir su unión. La dualidad y la diferencia entre lo sensible y lo inteligible se explica por los efectos de la imaginación. El estar por fuera de la esfera para delimitarla, es decir, la conciencia crítica con todo su “metalenguaje”, es la metáfora que brinda

Kant para dar cuenta de ese aspecto metodológico de su crítica por el cual uno “se sale” del círculo de la imaginación y de sus efectos. La intención de ubicarse por fuera del círculo es poder dar cuenta de ese poder de síntesis de la imaginación. Sin embargo, Kant llega tan lejos como en la metáfora en su esfuerzo por definir la imaginación. La metáfora, por otro lado, tiene únicamente el valor de simbolizar una relación paradójica entre la simplicidad de la síntesis y la antinómica de las “facultades”. Kant no logra resolver el asunto en una metáfora. Antes bien, de la imaginación termina diciendo que es “un arte oculto en lo profundo del alma humana” (*KrV*, B180-B181, p. 185).

Se reitera nuevamente lo que Murillo denomina “bifocalidad”. En este caso en particular, la conciencia crítica, con todo su “metalenguaje” lo que hace es “entrever” una “síntesis ontológica” en el “intelecto arquetipo” que solo puede ser proyectada desde el punto de vista de una síntesis imaginaria que construye sus objetos según un “esquema trascendental”. El “esquema trascendental” de la imaginación es eso que está “impreso” en el entendimiento finito que le hace pensar una síntesis mayor, ajena a los problemas de la antinómica entre sensibilidad y entendimiento⁶⁵. El objetivo de Murillo es dar cuenta de esa “pendularidad” que caracteriza al entendimiento finito. Es ir más allá de uno mismo a partir de uno mismo; dar una solución creativa a un problema real; o como escribe Murillo:

[El filósofo crítico] no pudiendo entretenerse ni en las cosas ni en la esencia del conocimiento, se sitúa en un “entre”, en una cierta pendularidad que no puede encontrar su reposo sino en un instante ideal, en aquella “raíz, desconocida para nosotros” donde la sensibilidad y el entendimiento fueran uno, no por una síntesis fenoménica particular, sino por una cierta convergencia entre el fenómeno y el metafenómeno, entre el fenómeno y... el noúmeno”. (1987, pp. 84-85)

La conciencia ingenua y la conciencia crítica se alternan, pero también se complementan. El geómetra ve los fenómenos y, como ya criticara Platón, toma las hipótesis como principios. El filósofo crítico ve las formas (de los fenómenos), afectado del *pathos de la distancia*⁶⁶. Según la

⁶⁵ Kant (2016) escribe: “[...] la *imagen* es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y un monograma, por así decirlo, de la facultad imaginativa pura *a priori*. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes, pero tales imágenes solo deberán ser vinculadas al concepto por medio del esquema que designan, y, en sí mismas, no coinciden plenamente con el concepto” (*KrV*, B181-B182, p. 185).

⁶⁶ En su libro sobre Antonio Machado, Murillo (1981) dice que el “*pathos de la distancia*” es, como en Hölderlin, un acercamiento de lo lejano sin que lo lejano pierda su diferencia irreductible. También lo menciona en *Tres ensayos sobre el Quijote*: “Si don Quijote hubiera preferido la espada a la pluma, habría tal vez escrito el *Quijote*: podemos suponer que en alguna forma lo escribió, que acudió ya a las armas, ya a las letras, que mantuvo su unicidad absoluta en la empresa de la guerra, pero que además conoció el *pathos* de la distancia como escritor, y que ello fue posible

interpretación de Murillo, para resolver esta antinómica, la solución debe pasar a la misma distancia de la conciencia ingenua y de la conciencia crítica; debe ser una solución tanto sensible como inteligible, al estilo del “esquema trascendental”. La complementariedad, entonces, tiene que ser una *solución creativa*. Solo la imaginación, dice Murillo, puede construir una metáfora que vincule las diferencias sin suprimirlas. El pensador crítico está llamado a transformarse en *filósofo poeta* a fin de *abrir y dar movilidad* al círculo del pensamiento, en lugar de clausurarlo con alguna aparente solución definitiva.

g. El triángulo hegeliano: del círculo en reposo al círculo conflictivo

En Hegel, según Murillo (1987), la figura del círculo reenvía a la figura del triángulo. Hay una diferencia entre el “esto” de la apariencia sensible (la inmediatez) y el “ser puro” (la mediación). Pero a estos dos momentos se le agrega un tercero: el “espíritu”. El “espíritu” explica retrospectivamente el momento de la inmediatez y el de la mediación: se “enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato” (Hegel, 2013, p. 92). En el “espíritu”, comienzo y final coinciden, pero solo a partir del “proceso” de superación de lo inmediato por lo mediato –del “esto” inmediato por el concepto–, se puede reconocer que lo último, el “espíritu”, es más bien lo “Primero”.

Como dice Murillo, el triángulo contiene dos momentos en Hegel. El primero de ellos es el camino ascendente por el cual se pasa de la *Fenomenología* a la *Lógica*. En la etapa de la *Fenomenología*, ubicada en el comienzo de la experiencia inmediata, a la conciencia le es todavía ajena la distinción entre el ser y el conocer. La conciencia ingenua todavía no reconoce que lo inmediato como tal es inaccesible (lo “inefable” como lo llama Hegel). Al nombrarlo deja de ser “esto” y pasa, por negación, a ser lo opuesto. La conciencia adquiere una cierta “lucidez” una vez que reconoce que lo inmediato es inaccesible. Esta se torna pensamiento y accede a la realidad. Pero también hay un reconocimiento de que lo inmediato es necesario como el suelo que permite la superación y el paso de la conciencia ingenua a la conciencia del saber. Mediante el pensamiento, lo inmediato es superado –mediatizado–, transformado en saber y dotado de un fundamento que

cuando Alonso Quijano dejó de ser tal para convertirse, no sólo en don Quijote, sino, mediante una suerte de bifurcación de su vida, también en Cide Hamete” (Murillo, 1993b, pp. 63-64).

explica retrospectivamente lo inmediato sensible⁶⁷. La desigualdad entre el ser y el conocer en lo sensible se transforma en la identificación entre el saber y lo sabido en la lógica. Sobre esto Murillo comenta:

Pero cuando se alcance en el epánodos el principio de la lógica, la noción universal de *ser* como identidad entre el ser y el conocer y cuando esta noción se haya enriquecido hasta llegar a lo universal concreto, entonces, en una especie de mundo invertido, se verá la prioridad de la lógica respecto de la fenomenología. (1987, p. 93)

Esta primera etapa de ascenso (de lo inmediato sensible a la mediación del saber) todavía concuerda con la figura del círculo. Como dice Murillo, la lógica (círculo) es prioritaria respecto de la fenomenología (punto); sin embargo, el reconocimiento de esta verdad solo es posible a partir de una mirada retrospectiva o desde el punto de vista de un “mundo invertido”. El círculo se transforma en triángulo cuando se agrega el “espíritu” como tercer término a la fenomenología y a la lógica. El “espíritu”, en tanto “saber absoluto” y “noción universal de ser”, es la identificación entre el ser y el conocer.

En cuanto identificación entre el ser y el conocer, el saber absoluto del espíritu es, de otro modo, la recuperación de la idea que se exterioriza en naturaleza: lo universal es “universal concreto”. El momento de ascenso es el de la fenomenología a la lógica: la idea que se exterioriza en naturaleza. Pero, ¿cómo lograr esta mirada retrospectiva que es, a la vez, la concretización de lo universal y la recuperación del espíritu de ese extravío? Si lo último se convierte en “Primero”, como dice Murillo, el “saber absoluto” es el que cumple ese doble papel. De modo que, el momento de descenso en Hegel es más bien el *cierre* de un vasto círculo. Es la culminación del saber en su absoluta identificación con el ser y la revelación más plena de que lo último es fundamento primero. Pero, lejos de ser un lugar de reposo, lo “Primero” –el espíritu– habilita una mirada retrospectiva. Sirve para dar cuenta de cómo un concepto como el de ser, al estar completamente vacío, se transforma en su contrario, esto es, en la nada. El ser y la nada, por lo tanto, son lo mismo, pero su verdad no está en su identificación, sino en cómo uno, el ser, traspasa al otro, la nada, y viceversa. La verdad del ser, traspasada por la nada, y la nada, traspasada por el ser, es el *devenir*. El *devenir*, al superar la diferencia entre el ser y la nada, se constituye a sí mismo en un concepto a la vez

⁶⁷ Hegel (2018) escribe que, con el lenguaje, lo inmediato sensible es superado por el lenguaje universal. La apariencia sensible, o nuestra opinión más íntima, se ve refutada por el “querer decir” del lenguaje que, a partir de un “esto universal”, traslada la certeza sensible al “ser en general” (p. 167). Luego dice: “La verdad de la certeza sensorial está en el objeto en tanto que es *mi* objeto, o bien, en *mi querer decir*, el objeto es porque yo sé de él. Con lo que la certeza sensorial ha sido, ciertamente, expulsada del objeto, pero no por ello ha quedado cancelada, sino que tan sólo se la ha hecho retroceder hasta el yo [...]” (p. 169).

universal y concreto. “Al superar la simple identidad y la simple oposición entre el ser y la nada, escribe Murillo, [el devenir] no es sólo la síntesis de ellos, sino la identidad entre su identidad y su diferencia” (1987, pp. 94-95). La introducción del *devenir* en la naturaleza, el reconocimiento de esta “universalidad concreta”, corresponde con el momento en que lo “Primero”, el espíritu”, coincide con su final⁶⁸. Sobre esto escribe Murillo:

Así, este ser inmediato llega a ser derivado del espíritu absoluto, del resultado del proceso, y reconoce en él su principio, mediante una “posición invertida”: Tres puntos: el “esto”, el ser y el espíritu, determinan el círculo del conocimiento, o el triángulo cuyos lados son: la apariencia, la ciencia y la derivación en lo sensible desde ella. (Murillo, 1987, pp. 95-96)

En la “universalidad concreta” del *devenir*, el momento del “saber absoluto”, Hegel *cierra* el círculo del pensamiento. Superada la diferencia entre el ser y el conocer de la *fenomenología*, así como la del ser puro y la nada en la *lógica*, el espíritu es la *clausura* de este círculo (el *via crucis* de la conciencia). El círculo se cierra y no es posible ubicar un punto que haga de diferencia. En la interpretación de Murillo del círculo del pensamiento, su aspecto fundamental, la antinómica entre el punto y el círculo, desaparece en Hegel solo aparentemente. En la medida en que “la verdad está en el proceso”, el espíritu, como momento más alto de la filosofía hegeliana, se torna “punto privilegiado” y reaparece una relación antinómica entre el espíritu, como punto, y el proceso, como círculo.

Dos círculos, la *Fenomenología* y la *Lógica*, conducen a un tercer círculo que se abre a una relación antinómica en la filosofía hegeliana. Tres círculos que componen una nueva figura: el triángulo. En el primer círculo, el *fenomenológico*, la conciencia ingenua (punto) se debate con el ser, mientras que, “para nosotros” filósofos [círculo], hay ya en ese momento una “previsión de la ciencia, una mirada asentada ya en el saber, en la lógica” (Murillo, 1987, p. 97). Aquí reaparece, según Murillo, la doble mirada (bifocalidad)⁶⁹ que caracteriza al círculo del pensamiento: la mirada ingenua, atraída por la experiencia, y la mirada filosófica (o especulativa), que contempla y prevé

⁶⁸ Murillo comenta el siguiente pasaje de la *Ciencia de la lógica* de Hegel: “Este último, el fundamento, constituye, pues, también aquello de donde surge el Primero, que primitivamente se presentaba como inmediato. Así el espíritu absoluto, que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que al final del desarrollo se enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato: es decir, que se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo que precedió al resultado, y que, por esta posición invertida, con respecto a su comienzo se transforma en algo que depende del resultado, como de su principio. Para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero” (2013, p 92).

⁶⁹ Murillo sigue en esto una interpretación de Jean Hyppolite (1974) en su *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*.

la necesidad de superar la experiencia en el saber. En el segundo círculo, el de la *lógica*, se invierten los papeles: la mirada especulativa (punto) se hace explícita y la mirada fenomenológica (círculo) solo aparece implícitamente. Es al término de la *Lógica*, como dice J. Hyppolite, que “aparece la identidad entre el espíritu pensante y las acciones del pensamiento que conducen del ser a la esencia como del ser a la nada, al devenir, etc.” (1974, p. 532). La dualidad entre la mirada ingenua y la mirada filosófica parece diluirse al final de la *Lógica* cuando se alcanza la identidad entre el ser y el conocer. La antinómica del ser y de la nada –del punto y del círculo – parece descansar en la identidad entre la identidad (el ser es lo mismo que la nada) y su diferencia (el ser está traspasado por la nada y viceversa). El logro de esta identidad da la impresión de pasar de una mirada dual a una mirada única: la mirada epistemológica. Sin embargo,

el *ser* sólo se convierte en nada porque, visto por “nosotros”, por este segundo ojo que desde un plano superior [es la mirada ontológica del “espíritu pensante”] domina la mirada directa de la ciencia [la mirada epistemológica], es el *concepto del ser*: es el sujeto quien posee este concepto. Sin embargo, ni sujeto ni concepto se encuentra tematizados, explícitamente aludidos en el comienzo de la *lógica*. Allí la “ciencia ingenua” se encuentra en el plano de la identidad entre el conocer y lo conocido, sin distancia epistemológica. Sólo para “nosotros”, que vemos desde el espíritu, aparece el sujeto que, mediante su facultad de concebir, hace posible la nadificación del ser o la entificación de la nada. (Murillo, 1987, pp. 98-99)

La superación de la identidad y la diferencia del ser y de la nada en la identidad del devenir solo es posible si ella es introducida por el espíritu. El espíritu es la mirada implícita en la *Lógica*. “Es el sujeto tácito [el espíritu] el que opera la nadificación del ser, de manera que la relación ontológica fundamental, explícita, del ser con la nada, supone la relación epistemológica básica, implícita, del ser con su concepto” (Murillo, 1987, pp. 99-100). El momento del espíritu es el tercer término que compone esta tríada de círculos en la interpretación de Murillo de la filosofía hegeliana. En este tercer círculo, el espíritu es el círculo, mientras que el proceso, el de la *Fenomenología* y el de la *Lógica*, es el punto. Como el espíritu no es un momento de reposo en la filosofía hegeliana, sino que *la idea se exterioriza en naturaleza*, el espíritu se convierte nuevamente en materia sensible. La mirada ontológica explícita se hace de nuevo implícita. “Es como si la complementariedad, resuelta al fin en la unidad, renaciera infinitamente desde ella en su *ser bifocal*” (Murillo, 1987, p. 100). De modo que, la complementariedad del proceso, lo “expreso”, y la verdad, lo “tácito”, es también su divergencia. “Y entonces, como al margen, aparece un discreto uso de la idea de complementariedad, de conservación de las diferencias y, más discretamente aún, *alguna metáfora como forma dentro de la diferencia*” (p. 101).

El valor de esta interpretación de Murillo de la filosofía hegeliana radica en lo siguiente: que la relación entre las figuras de la *Fenomenología* y el proceso de la conciencia a la ciencia (el epánodos hegeliano) puede transformarse en la relación entre el punto y el círculo (o la forma y la diferencia). Si cada figura puede ser un *punto privilegiado* del proceso (del círculo), esto quiere decir que cada punto en el círculo puede, eventualmente, convertirse en “estancia del pensamiento” o en “casa del ser”. Por un *instante*, (la “estancia del pensamiento”) la diferencia llega a identificarse con la forma. Esta *identificación instantánea* –efímera– entre la diferencia y la forma (o entre el punto y el círculo) es lo que Murillo reconoce como el aspecto esencial de la metáfora:

pensamos que el momento y el punto sólo se hacen estancia merced a la obra de la *imaginación creadora*. La verdad está en el proceso, sin duda, pero al no poder verlo nunca en forma directa como un todo, *tenemos que situarnos en la doble mirada de la imagen y del concepto, en la forma y en la diferencia*. (Murillo, 1987, p. 103)

El *claroscuro* en Hegel es metáfora en este sentido en el que Murillo habla de “la doble mirada de la imagen y del concepto”. Para referir a los dos vacíos del ser y de la nada, Hegel recurre a la diferencia sensible entre “la pura luz” y “la pura noche”⁷⁰. El exceso de luz enceguece y no deja ver nada, así como también su contrario, el exceso de oscuridad, produce el mismo efecto. Pero, en el *claroscuro* la luz se haya determinada por la oscuridad (y viceversa), como en el devenir el ser está traspasado por la nada (y viceversa). Esta metáfora, dice Murillo, expresa la determinación, en todo momento, del ente por el claroscuro:

La metáfora no sólo ilumina el sentido que la luz visible devuelve a la luz inteligible, sino que inhibe la presentación del resultado, del “ojo que todo lo ve al verse a sí mismo” (para usar una expresión de Antonio Machado), como un foco de luz orientada hacia la luz, superada ya la mediación de toda oscuridad. (Murillo, 1987, p. 105)⁷¹

h. Nietzsche: el gesto heroico de la creación

El camino nietzscheano, estima Murillo, es un juego de complemento entre Dionisos y Apolo. Entre lo “Uno primordial” y la “apariencia placentera”. Ya se puede entrever que se trata,

⁷⁰ “Pero se *representa* el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible [...] La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada –y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada [...] y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo] [...]” (Hegel, 2013, p. 118).

⁷¹ En su libro sobre Antonio Machado, Murillo (1981) establece comparaciones entre el círculo del pensamiento hegeliano y el machadiano (véase, por ejemplo, pp. 134-135). Respecto de la metáfora del “claroscuro”, podríamos decir que se trata, como escribe Murillo, de una implicación constante de los opuestos: “En vano intento deslindar el ser y la nada en el seno de la alternativa ontológica, en vano la vida de la muerte, la voz del silencio, el recuerdo del olvido” (p. 155).

nuevamente, de una relación conflictiva, no superable en un lugar de remanso, entre la diferencia y la forma. Dionisos, o lo “Uno primordial”, es la exacerbación de la diferencia. Es como, dice Nietzsche⁷² siguiendo a Schopenhauer, “[...] el mar furioso que, por todas partes ilimitado, levanta y baja aullando enormes olas” (Schopenhauer, 2016, p. 413). Apolo, la “apariencia placentera”, es la construcción de formas en la diferencia: el *principium individuationis*.

Nietzsche encuentra en la apariencia, no la falsedad ni el error, sino la expresión de una “voluntad de forma”. No hay nada detrás de la apariencia-realidad, porque la realidad misma es apariencial. Nuestro único error es no poder reconocer que la forma (la apariencia) es nuestra verdadera existencia. Juzgamos como no existente o ilusoria a la apariencia porque, siendo tan definitiva en nuestra vida, la terminamos interpretando como una “realidad empírica” que tiene que ser superada por otro tipo de conocimiento y otro tipo de realidad. Por eso es que Murillo considera que, en Nietzsche, *la apariencia es la forma*. La relación conflictiva entre la diferencia y la forma, así como su complementariedad, no se da, como en el caso de otros autores, entre la apariencia-diferencia y la verdad-forma. En Nietzsche, la relación conflictiva es entre la apariencia-forma y lo “Uno primordial, o entre Dionisos y Apolo. Su valor distintivo es este: definir a la apariencia como una perfección en medio de un “mar furioso” y dionisiaco. De modo que, escribe Murillo: “si concebimos la apariencia, no como disminución o desfiguración de las altas formas, sino como *voluntad de forma de la realidad originaria, la apariencia duplicada como arte será la cúspide de aquella voluntad cósmica*” (1987, p. 107; cursivas agregadas). En otras palabras, siendo la apariencia un logro y una perfección de “la voluntad de forma”, la mejor manera de superar una apariencia es mediante su redoble en el arte, esto es, mediante una *voluntad de forma a la segunda potencia*. Sobre esto, nuestro autor agrega:

Al fondo dionisiaco y contradictorio de la vida pertenece la voluntad de apariencia como catarsis: es otra manera de decir que la realidad enigmática gusta de ocultarse en la forma sensible o metafórica sin desaparecer en ella. La diferencia entre la realidad y la apariencia se desplaza del nivel puramente epistemológico, si alguna vez estuvo en él solo, hacia el metafísico, hacia la concepción de Dionisos y de Apolo como las dos caras de una misma moneda. La apariencia conciliadora proviene necesariamente de la realidad heraclíteica de eterna lucha y oposición, y mejor

⁷² “Como sobre el mar embravecido que, ilimitado por todos lados, levanta y abate rugiendo montañas de olas, un navegante está en una barca, confiando en la débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el *principium individuationis* [principio de individuación]’. Más aún, de Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconclusa en ese *principium* y el tranquilo estar allí de quien se halla cogido en él, e incluso *se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del principium individuationis, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la ‘apariencia’, junto con la belleza*” (Nietzsche, 2016, p. 53; cursivas agregadas).

la expresa en cuanto más apariencia es: más alta es la voluntad de forma del arte apolíneo que la de nuestra realidad empírica. (1987, p. 108)

Murillo entiende la relación entre “la realidad enigmática” y “la forma sensible o metafórica” como una relación conflictiva entre el círculo y el punto respectivamente. Pero, en Nietzsche, el círculo como tal tiene otras implicaciones que la sola complementariedad entre Dionisos y Apolo. El círculo lleva al “eterno retorno”, al devenir y, por lo tanto, a la “voracidad del tiempo”. El eterno retorno es a Dionisos como la “voluntad de forma” es a Apolo. De esta manera, una relación de conflicto se instaura entre el devenir del eterno retorno y “la voluntad de forma”. En el devenir, como ocurre con Hegel, el ser se identifica con la nada: todo lo que es deja de ser. Es el momento de la *negación* donde el tiempo devora todo. La “voluntad de forma”, momento “purificador” y “afirmativo”, construye un mundo de formas –de apariencias– que es como el reverso de este mundo destructivo del tiempo. Se trata del momento de *creación*. Un punto privilegiado del círculo es justamente una forma que se sustrae al devenir a fuerza de afirmar una apariencia como realidad. Dicho así, la “voluntad de forma” es, en otro sentido, una “voluntad de poder”, y el creador es –o el “poeta trágico”, como dice Nietzsche– un superador del tiempo en el tiempo mismo. Murillo escribe:

“Imprimir al devenir el carácter del ser: es la forma suprema de la voluntad de poder”⁷³, expresa Nietzsche, advirtiéndonos que su filosofar no puede concluir ni en el devenir indiscriminado, ni en el ser sin movimiento, sino en una concepción que plantee, en el círculo, *el sagrado equilibrio entre la estancia y el cambio*. (1987, p. 113; cursivas agregadas)

La figura del círculo es perfecta para comprender la filosofía de Nietzsche, pues hace ver que la verdad no está por fuera del círculo, sino que el círculo –el devenir, el cambio, el eterno retorno– es la verdad misma. Para decirlo de otra forma, toda verdad se supera en su propio olvido en la medida en que la verdad es un camino o un proceso (Hegel). Pero si la verdad es el camino y el cambio incesantes –furiosos como el mar–, entonces, esta verdad puede, hasta cierto punto, convertirse en un martirio para quien la reconoce. Por eso es que, como dice Murillo, en Nietzsche no se trata solo del “devenir indiscriminado”, sino de un “sagrado equilibrio entre la *estancia y el cambio*”. Toda forma arrancada al devenir es una *estancia* (una “casa del ser”), pero su superación del tiempo es *en el tiempo* y está sujeta al cambio. Por lo tanto, toda *estancia* es efímera. Su oposición al tiempo es ella misma temporal o pasajera. Esta filosofía nietzscheana, cree Murillo,

⁷³ Murillo se refiere a uno de los fragmentos escritos por Nietzsche en el período que va del final de 1886 hasta la primavera de 1887. El fragmento es lo citado por Murillo a partir de otra fuente: “7[54] *Imprimir al devenir el carácter del ser –ésta es la suprema voluntad de poder*” (Nietzsche, 2008, p. 221).

así como establece un equilibrio entre la estancia y el cambio, lo hace también entre el júbilo y el pesar. Se descubre con alegría el devenir en la medida en que plantea la posibilidad de ejercer la creación, pero también se reconoce con tristeza que lo creado está destinado al olvido. Murillo dice:

Lo esencial es lo que Zaratustra acepta con gran dificultad: la voluntad más alta, dueña del retorno por el *amor fati*, consciente de la necesidad del círculo, conoce y quiere el regreso sin fin de la contravoluntad, la recurrencia eterna de la negación de sí misma, de la ignorancia y del olvido, de la “noluntad” y de la nada. De allí que el sentimiento fundamental que impregna a la visión superior –la *Stimmung* de Nietzsche– no sea sólo la exaltada alegría, sino el lamento, asumido sin embargo con valor heroico. (1987, pp. 117-118)

Encontramos equilibrio entre la aceptación de la verdad del enigma y la forma creada sobre su fondo de diferencia; con la cual, a su vez, decidimos enfrentar el enigma “con valor heroico”: “entre la locura y el arte hay un salto infinitesimal” (Murillo, 1987, p. 119). Por eso Murillo cierra su primer capítulo de *La forma y la diferencia* con Nietzsche. El núcleo de su libro se revela ahí con especial claridad. Su interpretación es fundamental en cuanto hace énfasis en el “movimiento cíclico, o pendular, entre la unidad y la totalidad” (p. 119). La “aporética generalizada” en el pensamiento filosófico debe entenderse como una complementariedad de los opuestos y como una “perspectiva bifocal” que permite leer las diferencias sin diluirlas por completo en la unidad imaginada. El pensamiento filosófico, cuanto más aporético, más destinado está a ejercer la creación y a imprimir una forma a las cosas. El pensamiento circular, imaginado por Murillo como una relación conflictiva entre el punto y el círculo, hace equilibrio, como en Nietzsche, entre la visión y el enigma. Como bien aclara nuestro autor, la aporía en el pensamiento filosófico no es señal de derrota ni regodeo en la contradicción; es más bien un “pensamiento trágico” que intenta hacer balance entre dos voces. Por eso, con todo y las metáforas que aquí se han expuesto, lo fundamental de este movimiento pendular del pensamiento es la posibilidad de establecer un diálogo o un contrapunto “donde, si no hay solución racional última, tampoco hay regreso a una realidad irracional dada en el origen” (1987, p. 120). Este diálogo entre la metáfora y la filosofía es el que aspiramos a promover en este trabajo. Porque, como escribe Murillo:

[n]o pudiendo erigirse este diálogo en una forma unitaria decisiva, el arte o la filosofía vienen a darle forma al conjunto partiendo de una u otra de las dos miradas. Aparece entonces una imagen explícita, otra implícita, prevalece lo uno o el todo. Pero el pensamiento auténtico, como la filosofía trágica de Nietzsche, está hecho del retorno alternante de las formas: una, creada por la incisión del espíritu en la vida, otra, por su escisión en la muerte. (1987, p. 120)

Capítulo 2. Forma y metáfora en Roberto Murillo

a. La forma como *focus imaginarium* conflictivo

Hemos reiterado en varias ocasiones que el pensamiento filosófico es como un *camino circular*. Por eso Murillo privilegia el círculo como símbolo para destacar el carácter aporético del pensamiento⁷⁴. También como metáfora, el círculo es una forma en la que convergen dos valores complementarios y conflictivos entre sí. “[E]s metáfora de la identidad o es marco de la diferencia”, dice Murillo (1987, p. 212). Consideramos que esta reflexión sobre la forma es indispensable para comprender el modo de filosofar de nuestro autor. En la forma del círculo se destacan al menos tres aspectos del pensamiento: el moverse entre elementos conflictivos y opuestos; el alternar entre uno y otro elemento; y la complementariedad entre la oposición y la alternancia. “La forma no reflejará entonces solamente la identidad, la unitaria visión del pensar y del ser, sino también la antinomia radical que los separa” (Murillo, 1987, p. 213).

Este carácter aporético del pensamiento filosófico se haya expresado con mucha claridad en una de las historias de don Quijote que Murillo interpreta⁷⁵. Este es el dilema con el que se enfrenta Sancho: si un hombre desea cruzar un puente, deberá jurar primero ante unos jueces sobre el lugar al que se dirige y el asunto que lo conduce. Si jura estar diciendo la verdad, entonces tendrá permiso de continuar su camino, de otro modo, si miente, deberá ser ahorcado. Un hombre cruza el puente, se topa con los jueces y estos le toman el juramento. El hombre dice que viene a morir en la horca. Si lo dejan pasar, irá a morir en la horca, pero, entonces, habrá dicho la verdad y no debería ser ahorcado. Los jueces le presentan el dilema a Sancho. Este responde, siguiendo una línea *lógica* de pensamiento, que la parte del hombre que dijo verdad pase, mientras que la mentirosa sea ahorcada. Si el hombre es dividido entre una parte verdadera y una mentirosa, morirá

⁷⁴ Murillo entiende la paradoja de la siguiente manera: “En una paradoja suelen plantearse dos enunciados opuestos tales que cada uno de ellos conduce a su contrario, y así ambos resultan anulados. Bien entendida, una paradoja no conduce a la acción más que a la inacción: en ella el pensamiento se mantiene suspendido, *pero la voluntad no puede quedarse en el fiel de la balanza; debe actuar, conduciendo al individuo a la vida o a la muerte, al ser o al no ser*” (1993b, p. 26; cursivas agregadas). A nosotros nos interesa particularmente el momento en que el pensamiento pasa de la “inacción” a la voluntad. La voluntad a la que se refiere Murillo la entendemos, aludiendo a Nietzsche, como una “voluntad de forma” a través de la cual el pensamiento logra superar su “inacción” a partir de la creación de una metáfora en la que se vislumbra, como por un instante, la identidad de los opuestos y, a la vez, por la otra cara de la metáfora, la diferencia irreductible de los “dos enunciados opuestos”.

⁷⁵ Murillo se refiere a la historia que se encuentra en la segunda parte de *Don Quijote de la Mancha*, específicamente al Capítulo LI cuyo título es: *Del progreso del gobierno de Sancho Panza, con otros sucesos tales como buenos* (Cervantes, 2005, pp. 938-940). También hay otra mención de este dilema al que se enfrenta Sancho en *Tres ensayos sobre el Quijote* (Murillo, 1993b, pp. 34-37).

de todas maneras y no se habrá cumplido la ley. La solución última de Sancho es, como dice Murillo, una *solución ética* inspirada en don Quijote. El hombre tiene las mismas razones para vivir que para morir, de modo que, en términos éticos, siempre será mejor, cree Sancho, hacer el bien que el mal. La voluntad de forma está contenida en este dilema. Esta voluntad de forma, dice Murillo,

no puede cancelar la diferencia, pero ha de crear perdidamente, en la vida y en el arte, las figuras en que el hombre sueña la coincidencia de los opuestos. *Al agotarse la vida de las formas y de los valores, la diferencia reaparece, pidiendo nuevas formas. Perecedera, la forma ha de tener una dimensión permanente, si se quiere, una eternidad soñada.* Pero la verdad no es menos verdad en el ensueño que en la vigilia. (1987, p. 157; cursivas agregadas)

El pensamiento filosófico, como el arte, es también creador de formas. A partir de figuras geométricas o de metáforas, la filosofía intenta superar las dificultades que se le presentan en el camino, algunas de las cuales son insuperables. La filosofía, por lo tanto, llega a dividirse en posiciones antagónicas e insolubles con uno u otro método⁷⁶. Tomemos como ejemplo la lectura que hace Murillo del método constructivo kantiano. Con su “procedimiento constructivo en el espacio y en el tiempo”, Kant se ubica más allá de la oposición entre el método deductivo y el método inductivo. Ambos afirman un principio metodológico que se opone al otro. El método deductivo parte de la idea clara y distinta mientras que el inductivo toma como evidencia la experiencia sensible. En ambos, el camino culmina con una “coincidencia entre el ojo humano y el ojo absoluto” que cierra el círculo del pensamiento. Ahora bien, Kant es como el don Quijote de la regla ética: frente a la deducción y a la inducción, elementos opuestos y alternativos, ejerce la *voluntad de forma*:

Kant en cambio, al negar la intuición intelectual y al restringir lo sensible a los fenómenos, establece que el entendimiento finito no es primeramente contemplativo, sino activo: *sólo conoce lo que puede construir mediante su imaginación figurativa.* El continuo espacial o temporal es, no un horizonte abarcable mediante un acto positivo de la intuición, sino el límite, el reverso que más bien se muestra de manera negativa en el dibujo geométrico, en el experimento ideal de la física. (Murillo, 1987, p. 190; cursivas agregadas)

⁷⁶ El pensamiento aporético es, para Murillo, un pensamiento que “no se limita a pensar las cosas del mundo”, sino que “desciende hasta su raíz”. En este sentido, cuando el pensamiento se pregunta por el mundo en su totalidad, tiene que incluirse a sí mismo. Pero, cuando se produce la identificación entre pensamiento y ser, ¿cómo incluirse uno como individuo pensante sin terminar anulándose a sí mismo en el acto de inclusión (identificación)? Esta paradoja no es solucionable, dice Murillo, es la “esencia del pensamiento” que, en el mundo y en los demás, encuentra su negación como pensamiento absoluto: “Cuando el yo no se encuentra solo en el mundo, cuando frente al yo se erige el tú, y en particular el de la amistad o el del amor, el espejo no es ya una idea sino un no-yo que es otro yo, un espíritu que es naturaleza” (Murillo, 1993b, p. 35). Para salir de la aporía lógica del pensamiento, entonces, hay que volcarse a la creación y a la metáfora, es decir, hay que hacer del pensamiento una *potencia de imaginación*. Antes que desmovilizar al pensamiento, la imaginación lo conduce a la acción y a la movilidad.

Para Murillo, el pensamiento filosófico, en cuanto *voluntad de forma*, es un arte de construcción que no puede ser ajeno a la imaginación. Filosofía e imaginación son marcas de la finitud del entendimiento humano. El entendimiento finito se topa con innumerables dificultades en el camino de “ascenso” a los “primeros principios”, como los que, en la *Fenomenología* de Hegel, se encuentra la “conciencia ingenua” en su *via crucis* por las “figuras” y en su camino hacia la ciencia. De los obstáculos para la filosofía, los más definitivos son las paradojas de aquellos autores que hemos mencionado en la primera parte de este trabajo. A pesar de encontrarse dividida en posiciones antagónicas, la filosofía no se detiene⁷⁷:

La perspectiva filosófica no puede quedarse petrificada ante la esfinge o perdida en el laberinto de una antinomia inextricable, pues ha de compartir con la matemática –o con la poesía– el poder de la imaginación que intuye y construye. (Murillo, 1987, p. 158)

En *La forma y la diferencia*, Murillo es especialmente proclive a considerar que las metáforas geométricas son de especial valor en la filosofía. Así, cuando habla de la imaginación, se refiere a la construcción de figuras geométricas que operan como formas que median entre los polos⁷⁸. Este es el caso del círculo como figura que mejor representa el camino (circular) del

⁷⁷ Sobre la imperiosa necesidad que tiene el pensamiento de enfrentarse a lo imposible y crear algo posible de ello, Murillo escribe en otro lugar: “[...] no está en manos del hombre evitar enfrentarse con lo imposible, pues al fin en ello está el fundamento de lo posible, en el ser o no ser de Hamlet, en el por qué hay ente y no la nada de Leibniz” (1993b, p. 28). También, en uno de sus artículos de opinión, escribe: “El optimismo posible, el que todo hombre despierto y libre posee, no es el desesperado disfrute del placer huidizo, como en la danza macabra del pueblo empavorecido por los terrores del milenio o por la proximidad de la peste. No es el goce egoísta y solitario de la conciencia cerrada, sino *una afirmación natural, casi juguetona, de la vida finita, rica en su pobreza, orientada hacia el bien sin pretensiones ni excesos, humildemente creadora y compartida*” (1993a, pp. 210-211; cursivas agregadas). Así entendió Jethro Masís la “filosofía de la vida” de Murillo cuando escribe: “[...] pero se me antoja más apropiado motejarlo [a Murillo] de pensador nómada; *transido así de aquel espíritu arriesgado de descubrimiento y de la curiosidad, a veces deletérea, hacia lo que se encuentra más allá, que lanzó a la humanidad a habitar toda la tierra y a conquistar lo que, en principio, parecía imposible de alcanzar*” (2020, 12 de septiembre, párrafo 3; cursivas agregadas).

⁷⁸ Gilbert Simondon señala que las figuras geométricas no solo son importantes por llamar la atención. Su valor también radica en que son soluciones a un problema de máximos y de mínimos “que plantea la relación entre dos órdenes de magnitud de la realidad” (2013, p. 99). La figura geométrica, por tanto, tiene sus virtudes: en primer lugar, conduce la atención (“pregnancia”); en segundo lugar, es el representante de un conflicto y de una solución; y en tercer lugar, en tanto solución a un dilema, la figura geométrica contiene el rastro de una construcción humana, razón por la cual también es portadora de otro tipo de información (sujeta a la interpretación), y sus usos pueden variar según el contexto de uso. Del círculo privilegiado por Murillo podemos decir que es como esas “formas pregnantes” cuyo rol es ser mediadoras de extremos: “[...] son como la medida única que vuelve compatibles los términos extremos: representan la singularidad lograda de dicha compatibilidad” (Simondon, 2013, p. 101). Sabemos también que Murillo consideraba que el “valor formativo de la geometría” estaba siendo desplazado por una creciente formalización en las matemáticas. Este desplazamiento era, a su vez, una desconfianza puesta sobre la intuición sensible. Sin embargo, Murillo era partidario de que “sólo se conoce lo que se fabrica con las manos”, y de que, aun cuando la figura geométrica ideal no coincide con la construida, el valor de la geometría radica en suscitar una cierta “inteligencia geométrica”, junto con una creciente creatividad, en el que se dedica a ello. La geometría es para Murillo una “educación sensorio-racional-motriz”, con la que se aprende a ejercitar la razón según una cierta libertad; es decir, la figura contiene la ley de su

pensamiento. Con todo y esto, la predilección de Murillo por el círculo no consiste en que este sea la solución definitiva a las antinomias del pensamiento. Recordemos que su idea de construcción de formas corresponde de cierta manera con la tesis hegeliana sobre la verdad implícita en el proceso⁷⁹. Esto quiere decir que las antinomias del pensamiento, “superadas” por la voluntad de forma, no se anulan con el objeto construido, sino que participan de la forma por un cierto balance, como si al avanzar con la forma se retrocediera simultáneamente por la gravedad de la diferencia. La idea de las dos caras del círculo que Murillo retoma de Saumells es ilustrativa al respecto:

El balance entre estos enunciados puede establecerse atendiendo a las dos caras del círculo. Por la cara que mira hacia la materia, la definición de circunferencia resulta de la operación de una categoría sobre una forma a-priori de la intuición: es el lugar de todos los puntos que equidistan de un punto dado, o es la trayectoria de un punto que mantiene una distancia constante de otro punto. *Las apariencias prevalecen aquí sobre la perfección, el círculo in-fieri no se encuentra nunca completo, la noción de igualdad permanece separada de la intuición informe del espacio...* Por la cara que mira a la conciencia, la dualidad de las apariencias se encuentra suprimida [...] “En tal caso, aquello que confiere unidad a la imagen no es el soporte material de una extensión supuesta, sino el soporte mental de un acto indivisible”. (1987, pp. 218-219)

Estas dos caras del círculo se refieren tanto al “epánodos” de la conciencia, como ocurre en el capítulo primero de *La forma y la diferencia*, como al momento de alteridad de la conciencia en el mundo exterior. Esta alteridad de la conciencia, trabajada por Murillo en el capítulo segundo de su libro, detalla la antinomia del espacio (como “ser-fuera-de-sí de la conciencia”) entre lo discreto y lo continuo. Murillo introduce esta “dialéctica del espacio” haciendo referencia a un cuento de Borges:

La vieja antinomia de la continuidad se encuentra inmejorablemente expresada en este cuento filosófico, donde uno de los reyes se pierde entre los límites infinitos de espacios infinitesimales, mientras el otro se extravía por el espacio sin límites. (1987, p. 128)

Por un lado, “los límites infinitos de espacios infinitesimales”, es decir, la construcción de un laberinto con puertas y pasajes; por el otro, “el espacio sin límites”, esto es, un desierto ilimitado. El laberinto da cuenta de la división del espacio que produce una infinitud discontinua. Su principio es una construcción. Mientras que el desierto, siendo “un laberinto por negación”, como dice

construcción, pero la construcción exige que uno se apropie de esa ley. Esta apropiación es lo que fortalece, para Murillo, la inteligencia en sus múltiples dimensiones: espacial, racional, motriz, etc. (Murillo, 1990, pp. 17-19).

⁷⁹ Esta es, tal vez, una de las ideas más importantes en el pensamiento filosófico de Murillo. Para nuestro autor, el valor de la filosofía radica en la construcción misma de un pensamiento. Esa actividad creativa a través de la cual se le da existencia y posibilidad a algo a veces inalcanzable. Por eso Murillo, haciéndose eco de don Quijote, lo cita y dice: “Bien podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo, será imposible” (1993b, p. 25). En nuestro autor, por tanto, la filosofía se mide en términos de esfuerzo, en ambos sentidos, como esfuerzo corporal e intelectual.

Murillo, tiene como principio a la destrucción (se asimila a la nada). El espacio del desierto hace referencia a la infinitud de lo continuo.

Por eso es que el círculo tiene dos caras y cada una está sujeta a una antinomia (cada cara corresponde al primero y al segundo de los capítulos de su libro). Por el lado de la conciencia, la dualidad es entre las apariencias (diferencia) y la identidad del círculo (forma). Por el lado de la materia o del mundo exterior, la dualidad es entre lo discreto infinito y lo continuo infinito. En este sentido, Murillo escribe:

Las dos caras del círculo, como en el *Poema* de Parménides, exhiben, una, la perfección, la otra, las apariencias duales; una, lo finito autosuficiente, otra, lo infinito siempre abierto: en una se ve la *conciencia* en su *unidad*, en la otra (en el círculo concebido como límite de un polígono inscrito), se refleja la *materia* en su *infinitud conceptual*. (1987, p. 219)

El pensamiento filosófico de Murillo se define por su carácter creativo y constructivo. La voluntad de forma es solo otro nombre con el que uno puede identificar la importancia que la imaginación constructiva tiene en su filosofía. De cierto modo, Murillo extrae esta idea de Kant, pero también se encuentra, en el caso de las ciencias, en Vico. De Vico podemos extraer la idea de que el quehacer filosófico es una construcción: el pensamiento construye su propio objeto de conocimiento. Si el método es “el camino reiterable del pensamiento”, el método constructivo es aquel cuyo camino es creado por el pensamiento que avanza en él. En este sentido, el pensamiento nunca se conforma con lo dado, sino que crea sus propias condiciones a partir de un acto de imaginación. Esto define el pensamiento filosófico de Murillo: es por igual una reflexión sobre una cosa en particular recibida y una creación de una *atmósfera para el pensamiento*. Murillo dice que el *verum factum* de Vico tiene “un notable acento teológico”, pues conocer lo que se hace nos coloca del lado del “intelecto arquetipo, para quien crear y conocer es una y misma operación” (1987, p. 192). Sin embargo, nuestro autor está más del lado de Kant y de eso que él llama una “fenomenotecnia”⁸⁰: nuestra creatividad está sujeta a la finitud de nuestro conocimiento por

⁸⁰ En un bello artículo de prensa publicado en sus *Estancias del pensamiento*, Murillo hace referencia a lo que él da en llamar “fenomenotecnia”. En ese artículo también se refiere al *verum factum* de Giambattista Vico. Con ambas nociones, Murillo quiere dar a entender que, frente a las paradojas del pensamiento y a las dificultades con las que nos enfrentamos cuando intentamos razonar, el pensamiento tiene que convertir esos “defectos” en beneficio propio. Murillo extrae el ejemplo de la técnica, en el sentido de que ella produce, según un arte propio, las condiciones de su propia realización. Así debe ser, comparable a la técnica, el pensamiento filosófico: construir, a través de la imaginación, las condiciones de su propia reflexión. De lo que Murillo dice del “instrumento”, nosotros podemos decirlo de la metáfora y de la forma en la filosofía: “[p]ero cabe considerar el instrumento no como una aplicación práctica de una teoría por él mediatizada, sino como *una configuración, bella y útil al a vez, integrante de una teoría que construye su objeto [...]*” (1978, p. 110; cursivas agregadas).

fenómenos⁸¹. Al no estar constituidos por una intuición intelectual, estamos sujetos a la recepción y a la creación. Como dice Murillo: “[n]uestra más alta facultad, la imaginación como poder de síntesis, no puede ser puramente activa ni pasiva, sino que ha de construir como si recibiera, recibir como si construyera” (1987, p. 192).

El pensamiento filosófico de Murillo es como la figura del círculo de la que tanto escribe: no intenta sustituir el concepto filosófico por una metáfora, pero sí intenta renunciar a la idea de que la filosofía puede alcanzar un “concepto total y unitario” del pensamiento y de la naturaleza. La comprensión finita de la filosofía conduce a la imaginación y a la construcción de objetos de conocimiento como una manera de suplir sus propios límites. En este sentido, las metáforas son la expresión de una intensa voluntad de forma que lleva a la filosofía más allá de las antinomias irreductibles. Por más antinómico que sea el pensamiento e irreductible que sean sus problemas, la forma imaginada abre, contra todo pronóstico, ese escenario virtual en el que la filosofía alcanza “el principio total y unitario” que explica la naturaleza en general (incluido el pensamiento)⁸². El círculo es en Murillo esa figura privilegiada que contiene tanto la solución como el problema. El pensamiento es también circular porque el camino que recorre es, simultáneamente, la dificultad encontrada y el desenlace de su superación. El círculo, escribe Murillo,

⁸¹ Continuamente nos vemos tentados de llevar a Murillo más allá de sí mismo. En una lectura bastante sugerente sobre el curso titulado *Imaginación e invención (1965 – 1966)* de Gilbert Simondon, encontramos ciertos paralelismos con el pensamiento filosófico de Murillo. Así, por ejemplo, Simondon considera que la invención responde a un corte en la continuidad de una “ejecución operatoria” (una acción). Una discontinuidad se introduce en la continuidad, de modo que la invención se pone en movimiento para restituir la continuidad de las operaciones de un sujeto, a partir de la creación de una “compatibilidad extrínseca” (proveniente de la invención). Se trata, como dice Simondon, de un “rodeo” a través del cual se vuelve a establecer la continuidad operatoria (del sujeto). La discontinuidad plantea al sujeto un problema de magnitudes, en el sentido de que la continuidad operatoria del sujeto depende de sortear una dificultad *mayor* que sus capacidades actuales. La invención es lo que pone en marcha “mediaciones heterogéneas” que balancean el desajuste de las magnitudes en juego (las del sujeto y las de la realidad-problema): “[...] la invención es el descubrimiento de *mediación entre esos dos órdenes, mediación gracias a la cual el sistema de acción del sujeto puede lograr asidero sobre la producción del resultado mediante una acción ordenada*” (Simondon, 2013, p. 160; cursivas agregadas). Por eso es que nosotros concebimos la antinómica del pensamiento en Murillo –esa “aporética generalizada” de la que habla– como esa realidad-problema –peligro inminente de “inacción”– frente a la cual la imaginación, como expresión de una “voluntad de forma”, constituye un esfuerzo de restablecimiento de la continuidad operatoria del pensamiento filosófico. La *mediación* de la forma y de la metáfora en el pensamiento de Murillo es, como en Simondon, ese *rodeo cognitivo y operativo*, cuyo carácter flexible y creativo (Murillo habla de una “complementariedad de las metáforas”), hace del pensamiento filosófico una actividad de aprendizaje y de adaptación al cambio (como el “santo decir sí” a la vida de Nietzsche).

⁸² En *Tres ensayos sobre el Quijote*, Murillo se refiere a la imaginación y escribe: “[...] la imaginación debe operar una metamorfosis del sujeto y del objeto para construir, en un caso, lo que Hegel llama ‘el calmo reino de las leyes’, y en el otro, un escenario mágico que enmarca el encantamiento y el desencantamiento” (1993b, p. 5). Las metáforas de la imaginación filosófica contienen, por un lado, la superación de los opuestos, su identidad, y, por el otro, la permanencia de las diferencias. Un lado es el “encantamiento” de la forma y el otro es el “desencantamiento” de la diferencia.

[...] no sólo señala en la dirección de la idea límite, no sólo se presenta como idéntico con ella, sino que simétricamente, por su otra cara, ha de representar la pérdida de la idea, su desfiguración infinita: es la imagen del “círculo aflictivo tremendo” como camino del pensamiento, en la lógica, o la del círculo de Arquímedes como un polígono de infinito número de lados, cuya superficie ha de ser medida con la intervención de un número irracional, en la aritmogeometría. (1987, p. 220)

En el pensamiento filosófico de Murillo, el *focus imaginarium* de la forma es también deudor de una lectura apolínea del pensamiento. Apolo es, según el contexto de lo que venimos diciendo, la imagen de una *síntesis no consumada definitivamente*. Si bien la forma media entre las diferencias, para Murillo es esencial que las diferencias mismas no sean anuladas por la forma, sino que la forma misma sea capaz de contar una historia con dos versiones: la forma debe construir el plano en el que el conflicto de los opuestos encuentra su solución a la vez que conserva el plano conflictivo “anterior”. Por tanto, Apolo se haya en medio, y a la misma distancia, del logro de la forma y del fracaso en la diferencia: “[s]abiduría de la antinomia o ensueño poético en uno de sus extremos, la palabra humana da testimonio de la inimaginable y evidente alteridad de lo uno...” (Murillo, 1987, p. 231)⁸³.

Apolo simboliza en el pensamiento de Murillo ese estar *entre* la belleza y el terror. Una *estancia* que no es descanso, sino que, debatiéndose entre un extremo y otro, produce la creación. La filosofía está llamada a crear el espacio mismo de su propia reflexión como un modo de superar en algún grado la oscuridad que bordea al pensamiento antinómico. Si la filosofía encuentra cierta claridad en ese espacio de formas, es porque ella misma se la da en medio del caos de las diferencias. Esto es lo que la filosofía de Murillo alienta al hablar de una *estancia del pensamiento*⁸⁴: la filosofía extrae soluciones temporales de las dificultades y de los obstáculos. La

⁸³ Apolo es, desde cierto punto de vista, un irónico, en el sentido en el que Murillo dice que debe entenderse la ironía en el *Quijote* de Cervantes; es decir, como algo que corresponde “al fondo de la existencia”, y no únicamente como una actitud frente a los demás. Dicho de otro modo, la ironía es una de las formas de la existencia humana, y eso se observa en el pensamiento filosófico, cree Murillo, que, a través de la forma, logra hacer equilibrio entre la verdad y el engaño. La forma, en su versión irónica, es una “expresión de la *Diferencia irreductible* de lo otro dentro de lo uno, de la nada en el interior del ente” (1993b, p. 66). Ana Lucía Fonseca R. (2004) dice que Murillo se acostaba más a la estética en la medida en que esta se complacía “en la máscara y la ironía (formas superiores de la mentira, formas de la máscara artística)” (p. 146). Fonseca R. también explica que Murillo era proclive a esta forma de pensamiento en la medida en que se “alejaba por igual de los finales felices o éticos y la desesperación del cinismo” (p. 146); sin embargo, afirma que Murillo reconocía un límite al juego y a la máscara, y que los consideraba “efímeros”: “cuando el juego termina no hay más el espacio mágico del ‘juguemos a que éramos...’” (p. 147). De otro modo, nosotros pensamos que, si bien es cierto que la máscara y el juego tienen un límite, también lo es que Murillo creía en afirmar este juego de la metáfora una y otra vez. Por eso es que Murillo continuamente hace alusión al espíritu del niño en el Zaratustra de Nietzsche y a su “santo decir sí a la vida”.

⁸⁴ En su libro, *Estancias del pensamiento*, donde Murillo recopila parte de sus artículos de prensa, el autor define así el concepto de “estancias”: “Las estancias son *lugares de la imaginación espacial, donde se juntan el estar y el pasar, la placidez y la paciencia*. El texto de Hegel que se transcribe en *Ruptura de continuidad*, donde el filósofo del desarrollo pone, de un lado, la longitud del camino y del proceso, de otro, el reflejo del todo en cada una de las partes,

estancia es ese espacio y ocasión cuya fragilidad corresponde con las formas construidas por la filosofía. La permanencia en ella es símbolo de su precariedad. Como bien dice Murillo, con Apolo ocurre algo similar:

Dios de la figura absoluta, del punto igual al círculo, lo es también del descenso hasta la materia y del regreso de ella, de la culpa y del perdón, del número irracional y del transfinito, “al que no se llega contando”. (1987, pp. 232-233)

Las formas de la filosofía tienen este carácter transitorio y provisional que hacen de la *creación* un camino *indirecto* –como la *oblicuidad* de Apolo– y también *diferido*. Por lo tanto, no existe en el pensamiento filosófico de Murillo ese momento en el que se alcanza una forma definitiva por un camino directo. El descanso de la filosofía solo ocurre virtualmente, en una forma distinta cada vez, pero siempre bajo la guía de un fin imaginado, nunca conocido realmente⁸⁵. Por eso Murillo, cuando habla del eros como un *eros apolíneo*, dice que este se conduce “por el camino indirecto del dolor y de la creación, hacia una unidad originaria nunca inmediata, allende el incesto reflejo y embozado, a la restitución metafísica del andrógino que está en el principio de la raza” (1987, p. 234). En esta reflexión sobre el *eros*, el fin imaginado por la filosofía es el andrógino, sin embargo, en cuanto *télos*, es únicamente un símbolo de orientación⁸⁶: como el camino indirecto de Apolo que es “dios de la sublimación y de la poesía”.

Si el andrógino es un *télos* imaginado, esto quiere decir que el eros apolíneo no puede encontrarse finalmente con la “unidad originaria”. En este sentido, toda coincidencia de los opuestos en una unidad es una construcción imaginaria. Como unidad *fingida* hace equilibrio entre

pues hay que ‘estarse’ en cada uno de los momentos (bei jedem zu verweilen), podría servir de núcleo a estos artículos. O la excepción al sentimiento nietzscheano de venganza contra el tiempo y la preterición de todas las cosas, vivida en el *círculo mágico de los remansos* del alto Parrita. O el delicado equilibrio del *Logos* y del *Eros*, cuando se contempla el *dibujo apolíneo de las constelaciones*, olvidando la vertiginosa profundidad del espacio, en la noche de Potrero Cerrado” (1978, pp. 13-14; cursivas agregadas).

⁸⁵ Como la obra cervantina expresa la esencia de lo humano a través de una “antinomía creativa”, dice Murillo, nosotros creemos que el pensamiento filosófico, como la *oblicuidad* de Apolo, se ubica “entre la visión hipotética del artista que mira desde el espacio y el tiempo totales, y la actitud categórica del héroe que lucha en un lugar y en un momento intransferibles” (1993b, p. 64). El pensamiento filosófico, como en la dialéctica de la forma y la diferencia, se ubica en un “más allá” construido por la imaginación, en el que los opuestos se reconcilian virtualmente, y en un “más acá”, lugar y momento de nuestra situación actual: “[...] pues así es la condición humana –escribe Murillo–, *una instancia quebradiza entre lo obligatorio y lo prohibido*” (1993b, p. 36; cursivas agregadas).

⁸⁶ Sobre el “símbolo”, nos guiamos con Gilbert Simondon cuando escribe: “El símbolo, por el contrario, mantiene con lo simbolizado una relación analítica; los símbolos van por pares, lo cual quiere decir que un símbolo es un fragmento de un todo primordial que ha sido dividido según una línea accidental; por aproximación, los dos símbolos, que son complementarios, reconstituyen la primitiva unidad; cada símbolo tiende hacia el otro símbolo, adquiere sentido por la reunión con su complementario” (2013, p. 11). Lo que nos interesa de esta definición del símbolo es que da cuenta, por un lado, de la pérdida de una “primitiva unidad”, y de la necesidad de constituir, por el otro, una imagen simbólica para proveer una explicación. En relación con Murillo, nos permite indicar que el pensamiento filosófico opera sobre un fondo de imágenes al que agrega más construcciones (imaginarias) cada vez que tiene que resolver un problema.

el par de opuestos o entre las diferencias. En su libro sobre Antonio Machado, Murillo considera que todo par de opuestos, como el ser y la nada de la “alternativa ontológica”, solo es “superable” mediante un gesto creativo del pensamiento. En el caso del poeta Machado, el gesto corresponde con su lírica:

En vano intento deslindar el ser y la nada en el seno de la alternativa ontológica, en vano la vida de la muerte, la voz del silencio, el recuerdo del olvido. En vano la presencia de la ausencia, hilos inextricables del tiempo interior. *El vivir en la tensión de la alternativa, en la inminencia, encuentra empero un descanso lírico en la ensoñación de un espacio vivido* cuya existencia le recuerda Bachelard a Bergson. (Murillo, 1981, p. 155; cursivas agregadas)

Para nosotros, la imaginación en el pensamiento filosófico de Murillo es, como camino apolíneo e indirecto, una ensoñación lírica como la poesía machadiana⁸⁷. Si bien es cierto que su lírica insiste en ubicarse más allá de la alternativa ontológica, favoreciendo en un caso la vida o en otro la muerte, para nosotros es importante que, como la lírica, la imaginación sea superación y conservación de la diferencia (es decir, conservación de la antinomia): “[e]lla, la lírica, es el ensueño del Gran Pleno allende la alternativa ontológica. Pero es también la conservación de esta diferencia, porque es conciencia de la distancia entre su plenitud y la vanidad existencialista” (Murillo, 1981, p. 235).

Esto es lo fundamental del *eros apolíneo* en el pensamiento de Murillo: cada forma construida por la filosofía *une* y *separa* simultáneamente. Imaginemos un plano de líneas dibujadas que difieren y una línea que, como la forma, atraviesa oblicuamente cada una de esas líneas en un punto específico. Cada uno de los puntos atravesados por la línea oblicua *coinciden* en este trazado, pero *difieren* en cuanto pertenecen a distintas líneas. El plano de las líneas que difieren se desdobra en un plano virtual que conecta los puntos retomados y produce su identificación. El dibujo de la línea oblicua, plano de lo virtual, es esa forma que une y separa a la misma vez. La forma armoniza puntos que difieren, pero esto termina acentuando su diferencia. Por eso es que, para Murillo, el pensamiento es como un camino circular: cada uno de los puntos o momentos del pensamiento construye una forma que lo conecta con el siguiente, pero todos juntos constituyen, eventualmente, una circunferencia en la que todos los momentos (puntos) *equidistan del centro*⁸⁸. El centro es,

⁸⁷ “Muchos son los caminos que se dibujan y desdibujan sobre la tierra entrañable y divina [...] pequeños y oscuros senderos [...] caminos secretos que se abren de pronto en un claro, desde donde se revela una alta perspectiva [...]” (Murillo, 1990, p. 9).

⁸⁸ La importancia de que el pensamiento filosófico sea circular y que, además, *equidiste del centro* es esta: que coloca al pensamiento filosófico dentro de los límites de una existencia finita, y que lo incita a la imaginación como método para solventar los más diversos problemas. En el libro sobre Machado, Murillo se pregunta: “¿Cuál es el origen de todas las cosas? ¿En qué consiste el ente en su conjunto? ¿Cuál es la verdad del universo?”. Luego responde: “Ninguna

como dice Murillo del andrógino, “la unidad originaria nunca inmediata”, irremediamente perdida para nosotros, pero que, con su fuerza gravitacional, produce la curvatura del pensamiento. Incluso la definición geométrica de los antiguos tiene implicaciones importantes: *círculo es la superficie engendrada por la rotación de un segmento de recta alrededor de uno de sus extremos*. El pensamiento es el punto que, rotando alrededor de su extremo perdido, produce esa superficie circular, que es como la *estancia del pensamiento*, o el espacio de reflexión que la filosofía se construye para sí misma. En palabras de Murillo:

[o]riunda de la diferencia, la forma media entre los términos de ésta, y su vocación unitiva debe llegar hasta negar la diferencia, reflejando la identidad, por una de sus caras, aunque la otra exprese el proceso infinito de la mediación, convergente y divergente. (1987, p. 236)

Murillo retoma frecuentemente aquellos versos de Hölderlin que cantan: *quien ha pensado lo más hondo, ama lo más vivo*. Su pensamiento filosófico comparte con el *eros apolíneo* la necesidad de establecer una “integración de la totalidad” y de ir hacia la raíz de la unidad originaria. Pero toda filosofía erótica está transida de imagen y de deseo, así que cualquier verdad asequible al pensamiento se encontrará por un camino que la desvía del “concepto libre de mediación”: para pensar “lo más hondo” es menester una conexión intensa con “lo más vivo”. Como el *eros*, la voluntad de forma es tendencia hacia “la unidad de los contrarios” y expresión viva menguada en ocasiones por la finitud. El desenlace es una forma transitoria cuyo reverso es lo heterogéneo o la “infinita diferencia”. Frente a “un pensamiento nivelador” que se recrea ciegamente en una única forma, incapaz de hacerse cargo del fondo de su propia opacidad, el filosofar de Murillo es, como el nietzscheano, un “santo decir sí a la vida”⁸⁹ y una apertura renovada y audaz a la transformación continúa del pensamiento⁹⁰.

respuesta unilateral y excluyente contesta a estas graves cuestiones, ninguna respuesta que no sobrelleve el círculo del pensamiento o la concepción antinómica de la realidad. Ninguna forma de explicación reductiva que decrete la realidad del ente y la apariencia de la nada, o la realidad de la nada y la apariencia del ente” (1981, p. 199). Y un poco más adelante nos invita a asumir “el ensueño como un criterio de verdad”, en el sentido de que debemos asumir el pensamiento como un acto de creación, para construir el marco y los objetos que nos permitan una comprensión de esas graves preguntas que van al fondo de la existencia. Por eso, escribe Murillo, “[s]ólo la conjugación entre el valor de la voluntad y la magia de la poesía pueden llevar al hombre a darle fundamento a su existencia más allá de la inocencia y de la nada” (1993b, p. 38).

⁸⁹ “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2016, p. 84).

⁹⁰ Pero “la conciencia de los propios límites” es ya, dice Murillo leyendo al Quijote, un gran avance respecto de la situación inicial de completa ingenuidad. Reconocer que la “unidad originaria” está irremediamente perdida para nosotros es, contra todas las expectativas, la ocasión más apropiada para ejercer la potencia imaginativa del pensamiento filosófico. En sus *Tres ensayos sobre el Quijote*, Murillo escribe: “[e]n realidad, quien ha aprendido cuál es el puesto al que debe renunciar para situarse en uno inferior, merece, de alguna manera, ser ascendido a uno todavía

b. La metáfora y el movimiento pendular del pensamiento

Como ocurre en la figura del círculo, la metáfora en Murillo está vinculada a la relación conflictiva e irresoluble entre la forma y la diferencia. La metáfora es como un *mecanismo compensatorio*⁹¹ que, ante una paradoja del pensamiento, lleva el conflicto a una resolución provisional. La provisionalidad de la metáfora incita a su vez una cierta “alternancia de las formas”. La metáfora, como síntesis englobante de las diferencias, tiene que enfrentarse y medirse con otras metáforas. Podríamos decir que la evolución del pensamiento se “mide” según el éxito con el que resuelve sus problemas. En este sentido, se establece una fuerte alianza entre el pensamiento filosófico y la metáfora, sometida a los vaivenes del pensamiento circular y al tiempo que todo lo devora. Como la metáfora, el pensamiento debe reiniciarse una y otra vez y volver a cargar con sus dilemas. A esto se refiere Murillo cuando escribe que “[l]a metáfora sería la síntesis última en la diferencia, si no fuera que, por su mismo carácter dual, se presenta divergente, como alternancia de las formas, no como cierre definitivo de un presunto sistema de la realidad” (1987, p. 273).

Como la forma, la metáfora tiene este carácter dual en el pensamiento de Roberto Murillo: establece “un lazo precario en lo universal” y oculta simultáneamente su “nexo indiscutible en lo delimitado”. Sin embargo, ambos momentos son recíprocos: en “lo delimitado”, el pensamiento, como potencia de un ser finito, encuentra los dilemas que debe resolver como parte de su propio desarrollo; “lo universal” es esa “totalidad sin fisuras”, esa comprensión definitiva de las cosas, que orienta al pensamiento hacia la resolución de sus problemas:

[l]a verdad no está en la inocencia del origen, concebida como materia virgen o como concepto puro, sino en la mediación imaginativa; ésta, empero no se complace en sí misma, sino que señala intencionalmente hacia aquellos principios, imposibles como datos inmediatos, inevitables como límites de la forma. (Murillo, 1987, pp. 284-285)

Por lo tanto, la orientación hacia lo universal y el nexo con lo delimitado son las dos caras de la metáfora. La “mediación imaginativa” es la que balancea estos dos momentos y establece una

más alto. Platón no parece comprenderlo o no quiere decirlo: *la conciencia de los propios límites depende del alma intelectual, supone no poca filosofía, esa filosofía que no separa a las clases en estamentos, sino que une a la polis en amistad*” (1993b, p. 57; cursivas agregadas).

⁹¹ La metáfora como *mecanismo compensatorio* es, para nosotros, de inspiración freudiana. Sin embargo, no es estrictamente una aplicación psicoanalítica la que intentamos aquí con este concepto. Queremos señalar únicamente que, con *mecanismo compensatorio*, nos referimos a que la metáfora compensa la falta de la “unidad originaria” a la que tiende el pensamiento filosófico. Si Freud (1992), en *El malestar en la cultura*, dice que “la escritura es originalmente el lenguaje del ausente” (p. 90), para nosotros una escritura filosófica, que se apoya en la metáfora, es una escritura que compensa, a través de la imaginación constructiva, la imposibilidad de hacer coincidir los opuestos, así como de dar con la raíz del pensamiento mismo.

compensación recíproca en el conflicto, cuya utilidad es proveer al pensamiento un marco de reflexión ajustado a sus propias demandas.

Murillo considera que el pensamiento filosófico no debe renunciar a los problemas que son inherentes a su existencia finita, ni tampoco renunciar a las paradojas implícitas en la metáfora. La metáfora no es en filosofía, como se ha creído, una claudicación del pensamiento, un derroche de retórica, o un regodeo en lo “falso”⁹². Para nuestro autor, como ya hemos mostrado en la primera parte de esta investigación, la metáfora aparece una y otra vez en los distintos pensadores, y aun cuando lleva al pensamiento más allá de sí mismo, su condición como solución creativa es precaria y está sujeta a la renovación constante.

En Murillo la imaginación y la creación son poderes a partir de los cuales el pensamiento se construye a sí mismo las condiciones de su propia realización. Por eso es que las metáforas tienden a diferir en cada uno de los filósofos que hemos trabajado. “La metáfora es el testimonio de la imposibilidad de erigir un lenguaje autónomo, cerrado en sí mismo, que no resulte unilateral” (Murillo, 1987, p. 287). La “totalidad sin fisuras” es, por tanto, una aspiración. Como mostramos arriba, encontraremos que lo universal tiene múltiples expresiones, dependientes todas ellas de la capacidad figurativa y del temperamento de cada filósofo o filósofa⁹³. Como hemos dicho, si la metáfora tiene un fuerte vínculo con la realidad, ello quiere decir que cada discurso filosófico es una *variación* que eventualmente restituye una perspectiva particular sobre un problema fundamental: la finitud del pensamiento. Esta es la razón por la cual Murillo considera que su pensamiento romántico es más poético que filosófico: no concibe una “totalidad acabada” ni pretende llegar a un “concepto absoluto”, sino que desea una “complementariedad de las metáforas” tal cual ocurre en una *filosofía poética* como la suya. De Hegel hay que rescatar, como

⁹² Esto nos recuerda, como dice Gilbert Simondon, que la imaginación, no debe ser asociada a lo “irreal” o “ficticio”, simplemente porque se *anticipa* en la resolución (creativa) de los problemas. La imaginación, escribe Simondon, “[...] inicia una actividad efectiva de realización, ya que el sujeto que proyecta la imagen es el propietario de los instrumentos de producción y el poseedor de la materia laborable necesaria” (2013, p. 66). La imaginación solo puede ser tachada de “irreal” cuando lo imaginado no encuentra las condiciones para su realización efectiva.

⁹³ La idea de que la capacidad figurativa depende del “temperamento” del filósofo o de la filósofa, la tomamos de Spinoza. En el *TTP*, Spinoza argumenta que la interpretación de los signos, en el plano de la imaginación, depende de la opinión que nos formamos de ellos y de nuestra propia capacidad para interpretarlos. En el caso de los profetas, al que Spinoza dedica un capítulo en el *TTP*, el autor escribe: “Por ese motivo, los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que *variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado*”. Y un poco más adelante agrega: “Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según que el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones” (*TTP*, 2[32]; cursivas agregadas).

dice nuestro autor, la idea de que la verdad está en el proceso. Nosotros agregamos que en este proceso el pensamiento filosófico gana para sí lo que ha *construido* con lentitud⁹⁴. La filosofía se constituye a sí misma como una memoria de metáforas en la que se alternan recíprocamente lo explícito y lo implícito, o como un juego nietzscheano hecho de recuerdo y olvido. Valga aquí rescatar las últimas palabras de Murillo en su epílogo a *La forma y la diferencia*:

Si una definición de la existencia humana fuera posible, sería sin duda la siguiente: es el ritmo, el péndulo entre Dios y la muerte, entre el argumento ontológico y el respectivo contraargumento, entre la esencia que implica la existencia y la que, en cambio, implica la no existencia. El enigma de la vida, es decir, de lo real, se explica desde los dos límites opuestos, imposibles cada uno en su puridad: Dios y la muerte. O entre los dos elementos, contradictorios ante nuestra razón finita, en que se escinde, para albergarnos, el “dios escondido”: plenitud y nulidad. (1987, p. 301)

⁹⁴ Recomendamos al lector o la lectora un artículo sugerente de Jethro Masís sobre Murillo titulado *Roberto Murillo: el caminar y la lentitud*. En ese artículo encontramos otra manera de entender esta idea hegeliana de que la *verdad está en el proceso*. Al respecto, Masís escribe: “La existencia filosófica es así inherentemente insegura. La seguridad del corredor ambicioso, por la misma razón, se nos antoja enteramente anti-filosófica. Un pensador no hace carrera, sino camino. La carrera tendrá su corona, puesto que su triunfo y su meta es la derrota de muchos, de aquellos dejados atrás. Pero el camino del pensador no tiene meta, sino que hace camino al andar, pues su propósito máspreciado es el recorrido mismo, las estancias del pensamiento, la inocencia de un niño sin carga que lo apesadumbre” (2020, 12 de septiembre, párrafo 9).

Conclusión

El objetivo de este trabajo era perseguir la “curvatura de pensamiento” de Roberto Murillo a lo largo de *La forma y la diferencia* (1987) siguiendo tres criterios fundamentales: a) la imaginación es esencial al filosofar; b) la imaginación está al comienzo y al final de la reflexión filosófica; c) finalmente, las aporías del pensamiento filosófico se resuelven parcialmente a través de la construcción de metáforas o, como dice Murillo, de una “forma dentro de la diferencia”.

En el primer capítulo, comenzamos siguiendo el recorrido de Murillo por el pensamiento de grandes autores de la filosofía. Mostramos que cada uno forja un camino con el que intenta renovar la filosofía desde los cimientos y que, alcanzada la cima de su pensamiento, hay un momento de aporía y regresión. Quisimos seguir este camino de ascenso y regresión a través de la imagen del círculo con la que Murillo simboliza una relación conflictiva entre la forma (círculo) y la diferencia (punto). Mostramos que cada autor “supera” los problemas inherentes al pensamiento mediante la construcción y el uso reiterado de metáforas. Esta metafórica explícita o implícita en cada autor revela una tendencia circular del pensamiento en la que se alterna entre la forma y la diferencia. La diferencia se refiere a los momentos de ilusión o contradicción en el pensamiento: es la ocasión de las dificultades y los *problemas* a los que hace frente la filosofía. La forma es la *solución* con la que se “superan” y concilian las diferencias para otorgar movilidad al pensamiento.

En el segundo capítulo, desarrollamos con detalle los conceptos centrales de *forma* y *metáfora* en el pensamiento filosófico de Murillo. La forma la definimos como una construcción de la imaginación que concilia las diferencias para sacar a la filosofía del estancamiento y promover su movilidad. Sugerimos que la *voluntad de forma* es tan solo una solución parcial y que las diferencias y problemas inherentes al pensamiento no son anulados, sino solo apaciguados momentáneamente. La metáfora es una forma creativa construida por la imaginación en la que solo virtualmente se logra superar el carácter aporético del pensamiento.

Consideramos que la imaginación es esencial al filosofar, porque la filosofía no es contemplación *directa* de la esencia de la realidad y del pensamiento, sino apropiación y transfiguración de lo dado (camino *indirecto* u *oblicuo*), con el fin de crear nuestras propias condiciones para la reflexión. Por eso decimos que la imaginación está al principio y al término de la filosofía, pues como el punto es comienzo y final en el trazado del círculo, la imaginación inaugura nuestro filosofar y nos acompaña continuamente construyendo el camino por el que andamos. Los logros más altos de nuestro pensamiento no son realidades alcanzadas, sino

realidades figuradas en beneficio de nuestro desarrollo. Las metáforas en la filosofía son esas invenciones bellas y útiles que resuelven parcialmente un problema y le dan continuidad a nuestra vida filosófica. Nuestra vida filosófica es como una memoria imaginada y construida en la alternancia entre la forma y la diferencia.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Murillo Zamora, R. (1964). *Comunicación y lenguaje en la filosofía de Bergson* [tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica]. Sistema de Bibliotecas, Documentación e Información UCR.
- Murillo Zamora, R. (1967). La notion de causalité dans la philosophie de Bergson. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 7(23), 5-127.
- Murillo Zamora, R. (1978). *Estancias del pensamiento*. Editorial Costa Rica.
- Murillo Zamora, R. (1981). *Antonio Machado: (ensayo sobre su pensamiento filosófico)*. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Murillo Zamora, R. (1987). *La forma y la diferencia*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Murillo Zamora, R. (1990). *Segundas estancias*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo Zamora, R. (1993a). *Páginas escogidas*. Juricentro.
- Murillo Zamora, R. (1993b). *Tres ensayos sobre el Quijote*. Editorial Cultural Cartaginesa.

Fuentes secundarias

- Cervantes, M. (2005). *Don Quijote de la Mancha* (publicada originalmente en 1605). Alfaguara.
- Derrida, J. (2018). *Márgenes de la filosofía* (C. González, trad.). Cátedra.
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método* (M. García, trad.). En R. Descartes. *Descartes* (pp. 97-152). Gredos.
- Fallas López, L. A. (2004). Más allá de la armoniosa luz y la desentonada oscuridad. En homenaje al maestro Roberto Murillo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 42(105), 163-168.
- http://inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=160:numero-105&catid=6

- Fonseca R., A. L. (2004). Roberto Murillo entre paradojas. A propósito de los *Tres ensayos sobre el Quijote*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 42(105), 143-147. http://inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=160:numero-105&catid=6
- Fonseca R., A. L. (2005). Geografía de la razón (Sobre la crítica kantiana a la cosmología). *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 53(108), 135-140. http://inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=162:numero-108&catid=6
- Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En S. Freud. *Obras Completas. Vol. 21* (pp. 65-140) (J. Etcheverry, trad.). Amorrortu.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Ciencia de la lógica* (A. Algranati y R. Mondolfo, trads.). Editorial Las cuarenta.
- Hegel, G.W.F. (2018). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, trad.). Abada Editores / UAM Ediciones.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica* (G. Ibscher Roth, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2003). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, trad.). Gedisa.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura en la "Fenomenología del espíritu" de Hegel* (F. Fernández Buey, trad.). Ediciones Península.
- Kant, I. (2016). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Taurus.
- Laudi UCR. (2016, 21 de octubre). *Semblanzas: Roberto Murillo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/2nuoI15IhvA>
- Masís, J. (2020, 12 de septiembre). Roberto Murillo: el caminar y la lentitud. *El Fígaro*. https://el-figaro.net/2020/09/12/roberto-murillo-el-caminar-y-la-lentitud/?fbclid=IwAR0MRxey4Sr7y04eoJg7N_0NAXQCpsvskJ92_hHCBNLhD5md9XL5YUEfKXk

- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, trad.). Planeta-De Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible* (E. Consigli y B. Capdevielle, trads.). Nueva Visión.
- Mondolfo, R. (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación* (O. Caletti, trad.). siglo veintiuno editores.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)* (J. L. Vermal y J. B. Llinares, trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Así habló Zaratustra*. En F. Nietzsche. *Obras completas Volumen IV. Escritos de madurez II* (J. Aspiunza, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. B. Llinares, A. M. Navarro y D. Sánchez Meca, trads.). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *El nacimiento de la tragedia* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza.
- Platón. (1988). *República*. En Platón. *Diálogos* (C. Eggers Lan, trad). Gredos.
- Rojas, S. (1998). Apuntes para una ontología de la memoria *a partir de Platón y Descartes*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 36(88-89), 305-312. http://inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=144:numero-88-89&catid=6
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación I* (P. López de Santamaría, trad.). Editorial Trotta.
- Simondon, G. (2013). *Invencción e imaginación (1965 – 1966)* (P. Ires, trad.). Cactus.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, trad.). Alianza.

Conclusión general

La relevancia de esta investigación desborda el contenido temático de cada una de sus partes. Hicimos notar el ahínco y la rigurosidad con que Constantino Láscaris, Teodoro Olarte y Roberto Murillo ahondaron en lo insondable de las ideas filosóficas. Pero no debe desestimarse el sentido unitario de esta ejecución como resultado de este Seminario de Graduación. La incursión en el pensamiento filosófico costarricense constituye invariablemente un aporte significativo al desarrollo de nuestra comunidad universitaria y a la sociedad actual. Al traer al presente la filosofía producida en nuestro país, esta investigación buscó, no solo centrarse en las obras y las ideas filosóficas de los autores aquí trabajados, sino también compartir nuestra disciplina, como un conocimiento públicamente dispuesto, al servicio de otros. En virtud de ello, la necesidad de los estudios filosóficos en una institución y para una sociedad hace eco del brío que acompañó la realización de la Reforma Universitaria.

La criticidad filosófica, presente en cada uno de los filósofos estudiados, es síntoma del *pathos* humanista que atraviesa cada una de sus obras. Así, esta generación de pensadores tomó como centro la preocupación por la cultura como malestar de la época. ¿Acaso no hemos todavía nosotros de ocuparnos, aquí y ahora, de los problemas de la *cultura*? En nuestros autores parece que es indisoluble las ideas construidas del contexto que las vio emerger. Cada uno fue integrante de una generación que tomó parte en el devenir de un país al apostar por un modelo humanista de universidad. Es en estos términos que se entiende el interés general por la cultura. Por este arraigo en su tiempo, su talente crítico no caduca en la filosofía, sino que se renueva con el esfuerzo de volver a pensar la ideas a la luz de nuestro contexto actual. En consecuencia, nuestra investigación se inspira en esa perspectiva que renueva críticamente los asuntos que competen a la filosofía.

El reconocimiento de la tradición filosófica costarricense, que se llevó a cabo en esta investigación, coloca una piedra en el armazón arquitectónico con el que se empieza a construir un edificio dedicado a la producción intelectual que hemos heredado. Este proyecto da cuenta de la escasa recepción que ha tenido el pensamiento filosófico de Láscaris, Murillo y Olarte en la comunidad filosófica de nuestro país. Aunque aquí hemos intentado dar cuenta de aquellas personas que sí han tenido una relación positiva con esta tradición. El descuido de nuestra herencia filosófica es lamentable, pues se torna indicativo de los modos, basados en el olvido, en los que producimos filosofía a nivel local. Nuestra investigación fue, contraria a esta tendencia al olvido, el ejercicio de construcción de una memoria filosófica, con la cual pretendemos generar en nuestra

comunidad el entusiasmo por la investigación y por la renovación constante del pensamiento. Estamos conscientes de que recorreremos un camino, del que desconocemos todo desenlace, si es que lo hay, pero confiamos en que la verdad está en el proceso y que las huellas han sido firmemente establecidas como un signo de promesa para el futuro.

Índice analítico

A

Ableben, 22
 absoluto divino, 123
 acceso, 8, 19, 40, 41, 48, 70, 76, 91, 95, 111, 117, 119, 125
 acceso epistemológico, 119
 acción, 9, 18, 21, 28, 29, 39, 41, 61, 62, 63, 64, 69, 78, 79,
 80, 83, 90, 101, 102, 106, 143, 144, 148
 actividad, 4, ii, 1, 6, 9, 13, 14, 15, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 33,
 34, 45, 46, 110, 113, 146, 148, 154
 actividades pragmáticas, 111
 acto indivisible, 146
 adaptación a la movilidad de las cosas, 111
 afirmación apodíctica del yo, 123
 alegoría de la caverna, 5, 118, 119, 121
alétheia, 41
 alienación, 98 n.44
 alma, 5, 17, 64, 65, 125, 134, 153
 alteridad, 123, 124, 146, 149
 alternancia, 143, 153, 157
 alternativa ontológica, 139 n.71, 151
 amistad, 103, 144, 153
 amor, 38, 43, 78, 100, 142, 144
amor fati, 142
 analítica del *Dasein*., 71
analogía entis, 83
 anarquismo, 89 n.42, 90, 91, 92, 93
 andrógino, 150, 152
 angustia, 16, 44, 77, 98 n.46, 100
 animal racional, 26
anticiparse-a-sí, 101, 104
 anticipo de compleción, 9
 antinomia, 112, 113, 128, 143, 145, 146, 147, 149, 150
 n.85, 151
 antinomia de la existencia, 112
 antinomia del espacio, 146
 antinomia kantiana, 128
 antinómica, 118 n. 51, 121, 133, 134, 135, 137, 148, 152
 antropología filosófica, 93
 anverso, 54, 118
 apariencia, 41, 116, 117 n.49, 118 n.51, 119, 135, 136, 137,
 139, 140, 141, 152
 apariencia placentera, 139
 apariencia sensible, 116, 119, 135, 136
 apariencia-realidad, 118 n. 51, 140
 apercepción, 131 n.62
 aperturidad, 70, 77, 81, 82, 97, 98, n.46 101 n.48, 104
 Apolo, 139, 140, 141, 149 n.83, 150
 aporética generalizada, 120, 142, 148 n.81
 aporía, 5, 1, 6, 9, 23, 36, 38, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56,
 57, 122, 123, 129, 142, 144, 156
 Aquiles. 17., 162
 Aquino, T. 75., 162

Aristóteles. 17, 20, 26, 44, 122, 123, 127., 162
 arrojado, 76, 91
 arte, 12, 92, 93, 97, 98, 100, 121, 122, 134, 140, 141, 142,
 144, 145, 147
 arte de construcción, 121 n.55, 145
 arte de construcción de objetos, 122
 arte oculto, 134
 ascenso, 5, 116, 118, 119, 122, 145
 Asuncun, J.A. 68, 75, 85, 89., 162
 autenticidad, 32
 autonomía, i, 6, 31, 46, 97, 99
 autorrealización, 69

B

balance, 142, 146
 Barahona, L. 4, 88., 162
 bien, 5, 18, 19, 24, 27, 28, 35, 45, 49, 62, 64, 67, 69, 78, 82,
 83, 84, 88, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 105, 116,
 119, 122, 123, 125, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 142,
 144, 145, 149, 150, 151
 bifocalidad, 127, 128, 134, 137
 Blumenberg, H. 11., 162
 Boecio. 92., 162
 Bonilla, A. 6, 88., 162
 Bonilla, P. 3, 4., 162
 Brenes Mesén, R. 6., 162
 Buber, M. 73 n. 27, 92., 162
 buen sentido, 111
 Bueno, G. 2., 162

C

Camacho, L. 4, 66., 162
 cambio, 6, 33, 40, 45, 65, 68, 69, 90, 106, 111, 118, 120,
 128, 139, 141, 144, 148, 154, 155
 camino, 4, 9, 26, 49, 50, 53, 56, 61, 65, 73, 84, 94, 96, 97,
 100, 102, 103, 105, 106, 107, 112, 114, 116, 117, 118,
 119, 120, 121 n.55, 126, 130, 135, 139, 141, 143, 144,
 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155 n.94, 156
 camino apolíneo, 151
 camino ascendente, 117, 135
 camino circular, 112, 143, 151
 camino construido, 117
 camino de ascenso, 117, 118, 119, 156
 camino de descenso, 117, 126
 camino del pensamiento, 114, 117, 120, 149
 camino directo, 150
 camino indirecto, 150, 156
 camino oblicuo, 117
 campo total, 117 n. 49
 caos, 5, 40, 126, 128, 129, 149
 capacidad figurativa, 154
 cartografía barroca, 129 n.58

casa del ser, 139, 141
 catarsis, 140
 categoría, 5, 12, 13, 18, 30, 31, 50, 53, 54, 55, 56, 98, 106, 146
 causa final, 122
 causalidad, 111
 caza, 17, 51, 57
 certeza, 27, 29, 30, 52, 78, 123, 124, 125, 136
 certeza apodíctica, 124
 certeza formal del *cogito*, 124
 certeza sensible, 136 n.67
 certeza sensorial, 136 n.67
 certidumbre, 55, 117
 Cervantes, M. 121 n.53, 143 n.75, 149 n.83., 162

Ch

Chardin, T. 100, 101., 162

C

ciencia, 12, 21, 24, 43, 45, 47, 52, 54, 92, 118, 129, 137, 138, 139, 145
 círculo, 5, 89, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121 n.55, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 156
 círculo conflictivo, 5, 135
 círculo de la imaginación, 134
 círculo del conocimiento, 137
 círculo del pensamiento, 135, 137, 139, 144, 152
 círculo dialéctico, 124
 círculo dibujado, 121
 círculo vicioso, 5, 123, 124
 circunferencia, 112, 114, 115, 128, 146, 151
 claridad, 52, 72, 100, 120, 121 n.55, 122, 125, 139 n.70, 142, 143, 149
claroscuro, 121, 139 n.71
coestar, 63, 74, 78, 82
coexistencia, 73, 74, 78
cogito, 123, 124, 125
cogito cartesiano, 125
 coincidencia, 116, 132, 144, 150
 colaboración, 90, 99
 compatibilidad extrínseca, 148
 complementariedad, 135, 138, 140, 141, 142, 143, 148, 154
 complementariedad de las metáforas, 148, 154
 composición, 27, 36, 132
 comprender, 1, 9, 12, 22, 31, 33, 38, 40, 52, 55, 80, 81, 82, 83, 92, 94, 96, 98, 99, 100, 104, 107, 110, 115, 141, 143
 comunicación, 15, 33, 61, 62, 73, 78, 79, 80, 82, 83, 90, 106, 111
 comunicación de las conciencias, 111
 concepción espacial del determinismo, 111
 concepto, 4, 1, 11, 12, 14, 15, 23, 25, 32, 38, 47, 49, 53, 55, 57, 58, 62, 64, 67, 69, 72, 74, 76, 77, 78, 81, 82, 87, 88, 91, 94, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 109, 111, 112, 114, 115, 126, 128, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 139, 148, 149, 152, 153, 154
 concepto absoluto, 154
 concepto libre de mediación, 152
 conciencia, 5, 19, 62, 64, 74, 75, 100, 101, 102, 103, 105, 114, 115, 116, 126 n.56, 128, 133, 134, 135, 137, 139, 145, 146, 147, 151, 152
 conciencia crítica, 133, 134
 conciencia del saber, 135
 conciencia ingenua, 134, 135, 137, 145
 concretización de lo universal, 136
 condiciones de posibilidad, 131
 conflicto, ii, 10, 30, 141, 145, 149, 153, 154
 conocer, 22, 25, 33, 42, 73, 78, 124, 125, 127, 128, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 147
 conocimiento, i, 12, 14, 16, 17, 24, 25, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 43, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 68, 72, 73, 76, 78, 81, 83, 84, 86, 87, 114, 115, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 140, 147, 148
 conocimiento científico, 126, 127
 conocimiento deductivo y geométrico, 120
 conocimiento geométrico, 120, 128
 conocimiento real, 128
 consciencia absoluta, 123
 conservación, i, 8, 138, 151
 conservación de la diferencia, 151
 construcción creativa, 113
 construcción imaginaria, 150
 contacto de sí a sí del pensamiento, 123
 contemplación, 119, 122, 156
 continuidad, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126 n.56, 146, 148, 149, 157
 continuidad operatoria, 148 n.81
 continuidad operatoria del pensamiento filosófico, 148
 continuo espacial, 144
 contravoluntad, 142
 convivencia, 13, 73, 74, 79, 80
 correlación, 20, 40, 73
 cosas mismas, 30, 116, 117 n.49, 119, 122, 127, 128
 cosas sensibles, 119, 120, 126
 cosificación de las ideas, 129
 cosmos, 17, 109, 126, 128, 129
 cotidianidad, 23, 38, 45, 67, 70, 71, 96
 cotidiano, 11, 18, 43, 57, 74
 creación, 4, 5, i, 3, 11, 16, 42, 44, 46, 47, 55, 65, 68, 83, 111, 112, 113, 131, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 154
 cuerpo, 17, 28, 39, 64, 126 n.56, 133
 culpa, 150
 cultura, i, 12, 14, 16, 26, 32, 34, 47, 56, 64, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 102, 103, 153, 158
 curiosidad, 6, 11, 15, 17, 18, 25, 42, 46, 48, 145
 curva de pensamiento, 111, 112
 curvatura del pensamiento, 152

D

Dasein, 18, 22, 42, 53, 61, 63, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 86, 88, 91 n.43, 92, 95, 96, 97, 98 n.46, 99, 101, 104
 deducción, 122, 130, 144
 deducción trascendental, 130 n.59
 definición geométrica, 152
 Deleuze, G. 11, 11 n.2, 54 n. 18., 162
 delimitado, 153
 Derrida, J. 27 n.12, 48-55, 121 n. 54, 162
 Descartes, J. 17, 123, 125, 126., 162
 deseo, 94, 101, 125, 152
 desfiguración, 140, 149
 desierto, 146
 destino, 61, 64, 68, 110, 122
Destruktion, 95
 determinación virtual, 115
 determinaciones concretas, 114
 devenir, i, 39, 69, 90, 105, 136, 137, 138, 139, 141
 dialéctica, 28, 69, 120, 121 n.53, 126, 146, 150
 dialéctica del espacio, 146
 diálogo, i, 1, 4, 7, 8, 16, 28, 29, 36, 42, 57, 80, 95, 120, 121, 142
 diferencia, 4, ii, 4, 14, 19, 20, 22, 26, 32, 39, 40, 50, 74, 76, 78, 91, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 121 n.55, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158
 diferencia del punto, 114
 dilema, 17, 19, 20, 39, 53, 111, 143, 145
 dimensión originaria, 9
 dimensiones constitutivas, 71, 76, 88, 92, 96, 106
 Diógenes de Sínope. 26, 27., 162
 Dionisos, 139, 140, 141
 Dios, 66, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 83, 84, 96, 98, 106, 109, 123, 124, 125, 150, 155
 Dios cartesiano, 125
 discontinuidad, 123, 126, 148
 discontinuidad del número, 126
 discurso, 4, ii, 1, 6, 8, 9, 10, 17, 24, 28, 29, 34, 36, 48, 55, 56, 57, 82, 87, 121, 154
 discurso filosófico, ii, 6, 29, 34, 121, 154
 discusiones metafísicas, 111
 disposición afectiva, 77, 81, 98
 distinción, 13, 14, 19, 21, 23, 27, 32, 41, 50, 65, 69, 71, 73, 76, 91, 125, 128, 129, 135
 diversidad de las cosas, 117
 divinidad, 63, 75, 124
 doble mirada, 137, 139
 dualidad de las apariencias, 146
 dualidad del punto y del círculo, 114, 116
 dualidades límite, 111
 dualismo, 64, 118
 duda, 15, 35, 71, 80, 90, 91, 102, 117, 121 n.53, 123, 124, 139, 155
 duda metódica, 123

E

educación, 12, 13, 14, 15, 16, 31, 32, 33, 34, 38, 58, 119, 121, 145
 educación (παιδεία), 119
 educación platónica, 119, 121
 educación sensorio-racional-motriz, 145 n.78
élan vital, 111
 enajenación, 98 n.45
 encarnación, 122
 enigma, 44, 45, 122, 127, 129, 142, 155
ens finitum, 72
 ensueño, 126, 144, 149, 151, 152
 ente, 14, 18, 19, 24, 26, 32, 44, 49, 63, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 78, 81, 83, 87, 88, 94, 96, 102, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131 n.60, 131 n.61, 132, 133, 134, 139, 144, 145, 149, 151
 entendimiento, 24, 26, 32, 44, 49, 63, 67, 71, 73, 81, 83, 87, 88, 102, 114, 115, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130 n.59, 131, 132, 133, 134, 144, 145
 entendimiento (νοῦς), 120
 entendimiento finito, 126, 127, 128, 131, 132, 134, 144, 145
 entendimiento-isla, 129 n.58
 epánodos, 125, 136, 139, 146
 epánodos hegeliano, 139
epoché, 8
eros apolíneo, 150, 151, 152
 escenario virtual, 148
 escritura, 54, 87, 153 n. 91
 esencia, i, 5, 13, 20, 21, 22, 24, 28, 35, 41, 69, 73, 87, 114, 115, 116, 132, 134, 138, 144, 150, 155, 156
 esencia del pensamiento, 144 n.76
 esfera, 116, 127, 128, 130, 132, 133
 esfera lógica, 128
 esfera redonda, 116
 espacialización del tiempo, 111
 espacio, i, 9, 31, 46, 54, 64, 66, 77, 80, 83, 89, 95, 115, 121, 123, 127, 130, 132, 134, 144, 146, 149, 150, 151, 152
 espacio metafórico de la filosofía, 121
 espacio superficial del círculo, 127
 especulación, 45
 espejo, 46, 71, 84, 129, 144
 espíritu, 13, 33, 34, 47, 61, 62, 64, 68, 85, 86, 93, 94, 96, 97, 100, 106, 111, 133, 135, 136, 137, 138, 142, 144, 145, 149, 158, 159
 espíritu objetivo, 61, 85, 86, 93, 96, 97, 100, 106
 espíritu subjetivo, 61, 85, 86, 94, 96, 97
 esquema imaginativo, 115
 esquema trascendental, 133, 134, 135
 esquematismo del conocimiento constructivo, 126
 Estado, 92, 100
 estado de ánimo, 81
 estancia, 53, 139, 141, 149, 152
 estancia del pensamiento, 139, 149 n.84, 152
estar-en-el-mundo, 70, 71, 72, 73, 98 n.46
 estructura existencial, 72

etapa de ascenso, 136
 éter, 10
 eterno, 23, 141
 eterno retorno, 141
 ética, 99, 102, 121, 144
 evidencia, 18, 21, 68, 121 n.53, 124, 125, 144
 existencia, 4, ii, 1, 2, 4, 5, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 26, 27, 30,
 31, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 51, 53,
 55, 56, 65, 66, 67, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 80, 83, 90, 95,
 111, 112, 113, 124, 125, 140, 146, 149, 151, 154, 155
 existencia puntiforme del *cogito*, 124
 existencial, 17, 18, 21, 22, 23, 30, 34, 37, 39, 52, 72, 74, 77,
 78, 95, 99, 100, 102, 104, 121, 122
 existencialismo, 1, 4, 20, 35, 61, 65, 69, 75, 88, 104
 experiencia, 1, 7, 14, 18, 21, 24, 25, 26, 30, 33, 34, 38, 43,
 44, 45, 46, 52, 57, 114, 126, 128, 131 n.60, 132, 135,
 137, 144
 experiencia concreta, 128
 experiencia inmediata, 135
 experiencia posible, 126, 131
 experiencia sensible, 114, 144
 extensión racional, 124
 extravío, 136
 extremos, 111, 114, 115, 130, 145, 149, 152

F

fabricación de instrumentos, 111
 Facio, R. 2, 6., 162
 facultad, 16, 24, 25, 28, 30, 31, 48, 62, 72, 83, 94, 125, 127,
 130 n.59, 131, 134, 138, 148
 facultad figurativa, 127
 facultad imaginativa pura *a priori*, 134 n.65
 facultad intermedia, 130
 facultades, i, 2, 12, 14, 33, 34, 115, 127, 131, 133, 134
 Fallas López, L. A. 121 n.55., 162
 fenómeno, 25, 30, 37, 42, 45, 49, 51, 55, 56, 98 n.46, 100,
 101, 104, 105, 106, 108, 134
 fenomenología, 4, ii, 52, 59, 61, 63, 64, 66, 71, 72, 75, 76,
 77, 80, 81, 84, 86, 88, 91, 96, 100, 105, 106, 136, 137
 fenomenología de lo inaparente, 76
 fenómenos, 24, 30, 33, 41, 44, 49, 51, 52, 53, 56, 127, 129,
 134, 144, 148
 fenomenotecnia, 147 n.80
 Fernández, G. 17, 36, 37, 38., 162
 ficción, 35, 125
 figura, 5, ii, 2, 5, 24, 26, 35, 36, 37, 42, 44, 54, 71, 110,
 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121 n.55, 122, 124,
 126, 128, 130, 132, 135, 136, 137, 139, 141, 145, 148,
 150, 153
 figura absoluta, 150
 figura de análisis, 112
 figura del círculo, 5, ii, 54, 110, 112, 114, 116, 117, 118,
 119, 122, 124, 126, 128, 132, 135, 136, 141, 148, 153
 figura perfecta, 114
 figuración, 127, 128
 figuración a la segunda potencia, 128
 figuración de las cosas, 127

filosofar, 4, i, 1, 3, 11, 17, 26, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 46, 48,
 51, 52, 104, 110, 113, 141, 152, 156
 filosofía, 4, i, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 19, 20,
 21, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 42, 43,
 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
 62, 65, 73, 75, 76, 79, 80, 83, 85, 87, 88, 92, 93, 103,
 110, 111, 112, 113, 114, 115, 121, 122, 126, 127, 128,
 129, 130, 137, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159
 filosofía crítica, 127, 128, 129, 130
 filosofía poética, 154
 filósofo crítico, 127, 128, 134
 filósofo poeta, 5, 130, 135
 finito, 23, 122, 124, 125, 128, 131, 132, 134, 147, 153
 finitud, 22, 24, 37, 43, 48, 49, 51, 101, 122, 124, 145, 147,
 152, 154
 finitud del yo, 124
 físico, 8, 126, 127, 128
 foco virtual, 129
 Fonseca, R., A. L. 112, 129 n.57, 129 n.58, 149 n.83., 162
 forma, 4, 5, ii, 1, 9, 10, 12, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 30,
 33, 34, 35, 38, 39, 40, 45, 47, 49, 50, 52, 54, 55, 77, 78,
 82, 89, 91, 93, 95, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 121 n.55, 123, 124, 128, 129, 130,
 131, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155,
 156, 157, 158
 forma *a-priori*, 146
 forma sensible o metafórica, 140, 141
 forma vacía, 123
 formalidad de la verdad, 133
 formas, 22, 25, 27, 32, 33, 50, 54, 72, 89 n.42, 95, 106, 113,
 129, 130, 134, 140, 141, 142, 144, 145, 149, 150, 153
 formas pregnantes, 145 n.78
 Freud, S. 153 n.91., 162
 Frutos, E. 2., 162
 fuego heraclíteo, 117
 fundamento primero, 136
 futuridad, 100, 101
 futuro, 4, 20, 35, 39, 62, 68, 81, 101, 102

G

Gadamer, H. G. 9, 29, 12 n.4., 162
 Gallardo, H. 69 n.25, 79, 80, 89, 90, 162
 García Monge, J. 6., 162
 geodésica, 133
 geografía de la razón, 129 n.57
 geometra, 126, 127, 134
 gesto creativo, 151
 Guattari, F. 11, 11 n.2, 54 n.18., 162
 gusto estético, 113
 Guthrie, W.C. 28, 162
 Gutiérrez, C. 4, 47, 86, 89., 162

H

hacerse, 10, 17, 52, 54, 64, 70, 76, 79, 88, 89, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 105, 152
 Hegel, G.W.F. 128, 135, 136 n. 67, 137, 137 n. 68, 137 n. 69, 138, 139, 141, 145, 146, 148 n.82, 149 n.84, 154., 162
 Heráclito. 17, 19, 20, 116-118, 118 n.50., 162
 hermenéutica, 29
 heterogeneidad, 118
 heterogéneo, 152
 hipótesis, 39, 64, 116, 117, 120, 125, 134
 Hölderlin, 134 n.66, 152
 hombre, 4, ii, 1, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 30, 31, 33, 36, 44, 45, 46, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98 n.44, 98 n.45, 99, 100 n.47, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 118, 122, 140, 143, 144, 145, 152
 homogeneidad del espacio, 111
 hondo, 38, 152
 horizonte, 1, 11, 17, 18, 23, 24, 29, 37, 39, 45, 46, 53, 55, 57, 81, 82, 131, 132, 144
 horizonte de objetividad, 131 n.60
 huellas, 15, 17, 56, 117
 humanismo, 43, 47, 56, 62, 66, 67, 68, 69, 74, 94, 95, 97, 104, 108
 humanización, 13
 humano, i, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 33, 36, 38, 39, 46, 48, 51, 52, 55, 56, 69, 72, 79, 83, 99, 100, 104, 108, 145, 150
 Husserl, E. 52, 52 n.17, 64, 64 n.24, 67, 86, 87., 162
 Hyppolite, J. 138, 138 n.69., 162

I

idea, 2, 5, 20, 29, 31, 32, 36, 43, 44, 57, 92, 95, 107, 114, 119, 121, 126, 136, 138, 144, 146, 147, 148, 149, 154, 155
 idea del bien, 119, 121
 idea que se exterioriza en naturaleza, 136
 ideal, i, 5, 14, 22, 71, 94, 95, 104, 134, 144, 145
 idealismo, 79, 84, 91
 idealización de las cosas, 129
 ideas, ii, 1, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 20, 23, 24, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 42, 46, 47, 48, 54, 56, 57, 58, 68, 106, 110, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 130, 131, 146
 ideas innatas, 125
 identidad, 18, 19, 20, 68, 89, 104, 114, 115, 116, 117, 122, 123, 136, 137, 138, 143, 147, 148, 152
 identidad costarricense, 68
 identidad del círculo, 114, 116, 117, 122, 147
 identificación, 5, 20, 41, 136, 139, 144, 151
 identificación instantánea, 139
 ignorancia, 128, 142
 ilusión, 20, 118 n.51, 126, 129, 130, 156
 ilusión trascendental, 126, 129 n.58, 130

imagen, 5, 3, 5, 6, 36, 38, 42, 47, 49, 110, 112, 114, 115, 119, 121, 126, 127, 128, 129, 131 n.60, 132, 134 n.65, 139, 140, 142, 146, 149, 150, 152, 154, 156
 imagen a la segunda potencia, 121
 imagen estilizada, 127
 imagen geométrica, 5, 126, 127, 128
 imagen privilegiada y funcional, 112
 imagen pura, 127, 131
 imagen simbólica, 150
 imagen visual, 121 n.55
 imagen-reflejo, 129
 imaginación, 4, ii, 72, 110, 111, 112, 113, 115, 121, 125, 126, 127, 129, 130 n.59, 131 n.60, 131 n.61, 132 n.63, 133, 134, 135, 139, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 160
 imaginación constructiva, 147, 153
 imaginación espacial, 149 n.84
 imaginación figurativa, 144
 imaginación geométrica, 126
 imaginación productiva, 131 n.61, 134 n.65
 imaginación trascendental, 131
 imposibilidad, 4, 21, 23, 24, 50, 51, 53, 56, 63, 69, 70, 78, 80, 90, 106, 153, 154
 impropio, 70, 72, 77, 78, 92, 99
 impulso, 3, 111
 impulso creador, 111
 inacción, 143, 148
 individualidad, 14, 80, 91, 92, 100
 individuo, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 23, 31, 32, 37, 39, 41, 56, 74, 79, 80, 87 n.41, 90, 98, 143, 144
 inducción, 122, 144
 inefabilidad de la libertad, 111
 infinito, 23, 124, 125, 128, 132, 147, 149, 152
 infinito potencial, 128
 infinitud, 22, 37, 49, 146, 147
 infinitud de lo continuo, 147
 infinitud discontinua, 146
 influjo, 62, 133
 inmediatez, 135
 inmediato sensible, 136
 inmutable, 40, 94
 instante, 1, 116, 134, 139, 143
 instrumentos, 45, 111, 154
 integración de la totalidad, 152
 intelección de las ideas, 120
 intelecto, 10, 28, 44, 48, 129, 131, 132, 134, 147
 intelecto arquetipo, 131 n. 61, 134, 147
 intelecto finito, 129
 intelectualización, 111
 inteligencia, 37, 46, 111, 145
 intencionalidad, 74, 123
 intermedio, 111, 112, 119, 126, 131
 intuición, 19, 111, 117, 120, 131, 144, 145, 146, 148
 intuición intelectual, 120, 144, 148
 intuición sensible, 145
 intuitivo, 119, 130, 131
 invención, 148 n.81
 ironía, 39, 149 n.83

irracional, 149, 150

J

Jaspers, K. 62, 103., 162

Jiménez, A. 2, 68, 75, 85, 88, 89., 162

júbilo, 142

juego, 8, 11, 13, 16, 21, 24, 29, 33, 38, 41, 44, 46, 47, 55,
72, 79, 98, 101, 103, 104, 116, 122, 128, 130, 133, 139,
148, 149 n.83, 152, 155

juicio, 77, 94, 133

juicio erróneo, 133

juicio falso, 133

juicios sintéticos, 130

K

Kant, I. 2, 87, 103, 126-134, 129 n.57, 129 n.58, 131 n.61,
131 n.62, 132 n.63, 134 n.65, 144, 147., 162

L

laberinto, 145, 146

Leibniz, G. 145 n.77

lenguaje, 18, 50, 64, 73, 82, 87, 91, 92, 111, 112, 121, 136,
153, 154, 159

lenguaje filosófico, 121

lenguaje universal, 136

lentitud, 155 n.94, 159

ley, 132, 133, 144, 145

ley de la inercia, 132, 133

leyes, 133, 148

libertad, 4, ii, 6, 31, 61, 62, 63, 79, 83, 85, 86, 88, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 111, 122,
135, 137, 145

libertad de acción, 111

libertad existencial, 4, ii, 61, 63, 85, 86, 88, 96, 97, 98, 99,
102, 104, 105, 106

libre formación de imágenes, 132 n.63

liminalidad, 53, 55

límites lógicos, 127

línea curva, 132, 133

línea oblicua, 151

LI

llamada, 38, 91, 104, 149

L

locura, 142

lógica, 9, 27, 33, 70, 116, 128, 131, 136, 137, 138, 143,
144, 149, 158

lógica pura, 131

logos, 5, 12, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30

lucidez, 135

Luypen, W. 92., 162

luz, ii, 9, 16, 29, 36, 42, 43, 48, 50, 54, 61, 63, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 86, 91, 92, 106, 116, 117, 119, 121 n.55, 129,
130 n.59, 132, 139 n.70, 158

M

Macaya, E. 3, 31., 162

magnitudes, 33, 148 n.81

mal, 5, 46, 95, 102, 144

Malavassi, G. 11, 48, 86., 162

marcas, 125, 145

Marcel, G. 75, 77, 106., 162

Marx, K. 98 n.44, 98 n.45., 162

más acá, 78, 129, 150 n.85

más allá, 4, 27, 28, 45, 49, 56, 62, 67, 68, 75, 93, 115, 126,
127, 129, 134, 144, 145, 148, 150 n.85, 151, 152, 154

máscara, 20, 149 n.83

Masis, J. 4, 52, 53, 64, 64 n.24, 67, 84, 86, 87, 92, 95, 145
n.77, 155 n.94., 163

matemática, 33, 130, 145

materia, 34, 44, 111, 131, 138, 146, 147, 150, 153, 154

materialización, 4, 111

mayéutica, 15, 29

mecanismo compensatorio, 153 n.91

mediación, 28, 111, 112, 118, 132, 135, 136, 139, 148, 152,
153

mediación imaginativa, 153

mediaciones heterogéneas, 148 n.81

memoria, 3, 32, 39, 42, 121 n.54, 124, 125, 155, 157, 160

memoria ontológica, 125

memoria subjetiva, 125

mentira, 121, 149

Merleau-Ponty, M. 117 n.49, 123, 125, 126 n.56., 163

metafenómeno, 134

metafísica, 51, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 78, 80, 83, 84,
87, 88, 90, 93, 108, 118, 121, 129, 150, 159

metafísica de la persona, 87

metafísica del individuo solo, 90

metafísica del sexo, 78

metafísica existencialista, 61, 66, 67

metáfora, 5, ii, 11, 15, 45, 89, 97, 110, 112, 113, 114, 115,
116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 128, 129,
132, 133, 135, 138, 139, 142, 143, 144, 147, 148, 149,
153, 154, 156

metáfora parmenídea, 116

metalenguaje, 128, 130, 133, 134

metamorfosis, 148 n.82

método, 45, 46, 47, 51, 53, 55, 64, 66, 67, 70, 84, 86, 87,
91, 92, 99, 102, 105, 106, 108, 111, 114, 125, 144, 147,
151 n.88, 158

método constructivo kantiano, 144

método deductivo, 114, 144

método fenomenológico, 64, 70, 84, 86, 91, 92, 99, 105,
108

método inductivo, 114, 144

método reductivo, 66, 70

mhytos, 26, 27

miedo, 77, 98 n.46

mirada, i, 8, 47, 52, 53, 57, 62, 66, 68, 70, 73, 92, 94, 97, 114, 122, 127, 128, 129, 130, 133, 136, 137, 138
 mirada bifocal, 52
 mirada doble, 127, 128
 mirada epistemológica, 138
 mirada especulativa, 138
 mirada fenomenológica, 138
 mirada filosófica, 137
 mirada implícita, 138
 mirada ingenua, 129, 137
 mirada ontológica, 138
 mirada retrospectiva, 94, 133, 136
 mirada única, 138
 mito, 5, 11, 27, 92, 118, 119, 121
modo, 4, i, 1, 6, 8, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 77, 79, 81, 89, 91, 92, 97, 98, 100, 106, 113, 118, 122, 123, 127, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 143, 147, 148, 149
 modo de filosofar, 4, i, 1, 10, 23, 43, 48, 50, 52, 56, 113, 143
 momento de ascenso, 136
 momento de descenso, 136
 Mondolfo, R. 118 n.50., 163
 Monge Alfaro, J. 6., 163
 Monge Casao, F. 2., 163
 monograma, 134 n.65
 morir, 22, 51, 143
 movilidad de las cosas, 111
 movilidad del pensamiento, 122
 movimiento, 5, 8, 28, 30, 39, 44, 49, 117, 132, 133, 141, 142, 148, 152, 153
 movimiento natural, 133
 movimiento pendular, 5, 142, 153
 muerte, 4, 1, 21, 22, 23, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 51, 53, 55, 56, 59, 77, 78, 139 n.71, 142, 143, 151, 155
 mundano, 62
 mundo, 5, 6, 14, 15, 16, 17, 18, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 36, 40, 41, 45, 46, 50, 57, 64, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 87 n.41, 88, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100 n.47, 101, 102, 104, 105, 106, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 136, 137, 140, 141, 144, 146, 147, 160
mundo circundante, 78, 97
mundo circumspecto, 80, 95
 mundo destructivo del tiempo, 141
 mundo inteligible, 118, 119, 120
 mundo invertido, 136
 mundo sensible, 118, 119, 120

N

nacionalistas metafísicos, 89
 nada, 2, 6, 15, 19, 21, 36, 43, 45, 66, 76, 78, 82, 88, 92, 98, 100, 102, 116, 128, 131, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 149, 151, 152
 naturaleza, 4, 13, 14, 26, 27, 41, 44, 49, 73, 94, 95, 122, 131, 133, 136, 138, 144, 148

negación, 20, 29, 41, 49, 52, 53, 54, 100, 101, 116, 122, 135, 141, 142, 144
 Nietzsche, F. 110, 121 n.55, 139, 140-143, 140 n.72, 141 n.73, 143 n.74, 148 n.81, 149 n.83, 149 n.84, 152, 152 n.89, 155., 163
 nihilismo, 76
 noche, 121 n.54, 139 n.70, 150
 noción universal de ser, 136
 noluntad, 142
 norma, 98, 99, 102
 nóúmenos, 127
 nulidad, 155

O

objetivo, 4, 1, 4, 6, 8, 9, 16, 23, 32, 39, 46, 50, 53, 56, 61, 75, 85, 86, 92, 96, 98, 111, 113, 126, 129, 130, 134, 156
 objeto, 3, 8, 10, 13, 15, 18, 34, 36, 40, 44, 45, 49, 52, 55, 56, 65, 68, 73, 74, 119, 124, 131, 136, 146, 147, 148
 oblicuidad, 150 n.85
ocupación, 74, 78, 82, 98
 ocuparse, 36, 72, 81, 82
 ojo absoluto, 144
 ojo humano, 144
 olvido, 4, 41, 42, 46, 57, 116, 121 n.54, 139 n.71, 141, 142, 151, 152, 155
 ontología, 64, 65, 66, 67, 75, 84, 86, 87 n.41, 90, 91, 160
 ontología del hombre, 64, 75, 84, 86
 ontología del ser, 64, 65, 66, 75, 84, 87, 91
 operación, 111, 146, 147
 opinión, 9, 116, 117, 118, 136, 145, 154
 oposición, 6, 9, 51, 111, 112, 137, 140, 141, 143, 144
 oposiciones, 111, 121
 óptica geométrica, 129
 opuestos, 61, 112, 132, 139, 142, 143, 144, 148, 149, 150, 153, 155
 origen, 8, 12, 18, 25, 36, 38, 47, 66, 69, 142, 151, 153
 Ortega y Gasset, J. 62., 163
 oscuridad, 120, 121 n.55, 139 n.70, 149, 158
 otros, 2, 4, 13, 14, 15, 18, 19, 20, 23, 25, 26, 33, 39, 40, 41, 42, 46, 48, 54, 62, 67, 68, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101 n.48, 103, 104, 105, 106, 140, 143

P

Pachecho, F.A. 86., 163
paidagógos, 12, 13, 14, 33
paideia, 3, 39
 paisaje, 24, 28
para-algo, 81, 82, 97
 paradoja, 15, 19, 20, 36, 37, 39, 42, 47, 48, 56, 126, 127, 128, 132, 143 n.74, 144, 153
 paradójal, 21, 37
para-eso, 81
para-qué, 81
 Parménides. 17, 19, 54, 116-118, 123, 126, 147., 163
 participación, 3, 67, 68, 77, 85, 89, 99, 119, 121, 124, 132

participación ciudadana, 68, 85
 pasado, i, 8, 39, 42, 94, 101, 102, 114, 119, 133
pathos de la distancia, 134 n.66
 pendularidad, 134
 pensador científico, 127
 pensador crítico, 126, 127, 135
 pensamiento, 1, 4, 5, i, ii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 70, 75, 78, 80, 87, 89, 90, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 129, 130, 131, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159
 pensamiento absoluto, 123, 144 n.76
 pensamiento aporético, 144 n.76
 pensamiento circular, 142, 153
 pensamiento nivelador, 152
 pensamiento romántico, 154
 pensamiento trágico, 142
 pensar, 3, 6, 9, 10, 14, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 67, 71, 72, 74, 75, 77, 80, 81, 85, 90, 104, 105, 116, 118, 134, 143, 144, 152
 percepción, 117 n.17, 121 n.54, 121 n.55, 124, 128, 129, 131, 159
 perdón, 150
 perfección, 14, 22, 68, 94, 122, 131, 140, 146, 147
 perfectibilidad, 13, 14, 20, 22, 32, 44, 46
 permanencia, 49, 123, 148, 150
 persona, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 31, 36, 37, 39, 40, 41, 46, 62, 64, 65, 66, 69, 71, 72, 74, 76, 77, 79, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 100, 109, 126
 personajes conceptuales, 11
 perspectiva absoluta, 122
 perspectiva singular, 122
 pesar, 93, 98, 102, 114, 119, 122, 133, 142, 145
philosophia perennis, 87, 95
physis, 15, 19, 30, 121 n.54
 plano de lo virtual, 151
 planos de inmanencia, 11
 Platón, 5, 10, 11, 12, 16, 20, 29, 43, 46, 85, 118, 119, 120 n.53, 120-123, 126, 131, 132, 134, 152 n.90., 163
 plenificación, 20
 plenitud, 20, 112, 122, 151, 155
 pliegue, 130
 pluralismo, 118
 poder de síntesis, 131, 134, 148
 poder-ser, 81, 96, 101, 103
 poesía, 112, 145, 150, 151, 152
 poeta trágico, 141
por-mor-de, 81
 posibilidades, 8, 9, 24, 29, 50, 52, 56, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 91, 95, 96, 97, 99, 101, 103
 posición invertida, 137
 potencia de imaginación, 144 n.76
 pragmático, 14, 33
 precariedad, 150

presencia, 8, 18, 27, 29, 35, 40, 50, 51, 71, 77, 101, 116, 131 n.61, 151
 presente, 1, 15, 20, 23, 26, 27, 39, 41, 42, 56, 67, 75, 81, 101, 102, 121
 Primero, 45, 53, 135, 136, 137 n.68
 primeros principios, 145
 principio de construcción, 115, 121
 principios, i, 66, 83, 92, 95, 98, 106, 114, 120, 125, 134, 153
 principios absolutos, 125
principium individuationis, 140, 140 n.72
 problema real, 111, 122, 134
 proceso, 10, 13, 16, 22, 23, 24, 32, 33, 49, 72, 79, 120, 125, 135, 137, 138, 139, 141, 146, 149, 152, 155
 proceso cognoscitivo, 125
 profeta, 154
 prójimo, 1, 6, 36, 42, 76
 provisionalidad de la metáfora, 153
 proyecto, 4, ii, 3, 10, 44, 61, 79, 81, 85, 87, 90, 96, 101, 102, 104, 105, 106, 123
 psicologismo, 83, 84, 87
 puente, 49, 53, 130, 131, 132, 143
 punto, 3, 15, 16, 19, 23, 27, 40, 42, 43, 46, 49, 50, 53, 57, 64, 65, 66, 67, 69, 72, 76, 79, 80, 81, 84, 90, 91, 93, 94, 95, 98, 99, 101, 104, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 128, 129, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 146, 149, 150, 151, 156
 punto de tangencia, 114
 punto privilegiado, 137, 139, 141

Q

Quijote, 68, 112, 121, 134, 143, 143 n.74, 144, 146 n.79, 148, 149, 152, 158, 160

R

racional, 11, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 126, 142, 146
 razón, 5, 12, 14, 24, 25, 26, 27, 28, 33, 34, 37, 38, 47, 49, 56, 69, 75, 80, 81, 82, 83, 92, 94, 100, 104, 106, 115, 118, 121 n.55, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 145, 154, 155, 158, 159
 razón palabra, 27
 realidad empírica, 140, 141
 realidad enigmática, 140, 141
 realidad heraclíteica, 140
 realidad irracional, 142
 realidad primordial, 111
 realidad-problema, 148
 realización efectiva, 154 n.92
 recepción, 52, 59, 64, 148
 reconocimiento, 5, 10, 15, 21, 88, 100, 135, 136, 137
 recta epistemológica, 118, 120
 recuerdo, 3, 116, 124, 125, 139 n.71, 151, 155
 recuperación de la idea, 136
 recuperación del espíritu, 136
 recurso, 1, 11, 17, 25, 27, 29, 36, 47, 48, 49, 54, 56, 57, 98
 reducción fenomenológica, 67

reenvío de signos, 126
 región intermedia, 113
 regla de la certeza, 123
 regla ética, 144
 relación conflictiva, 110, 112, 122, 140, 141, 142, 153, 156
 relación paradójica, 21, 112, 115, 134
 relaciones de producción, 79, 98
 religación, 75, 76, 78
 religión, 71, 75, 92, 93
 reposo, 5, 124, 126, 134, 135, 136, 138
 representación espacial, 126
 representaciones, 131
 resolución, 16, 25, 104, 121, 153, 154
 respectividad, 77, 97, 104
 reverso, 54, 118, 141, 144, 152
 rodeo, 127, 148
 rodeo cognitivo y operativo, 148 n.81
 Rojas, S. 125., 163

S

saber, i, 2, 7, 12, 15, 16, 18, 25, 29, 31, 33, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 53, 54, 56, 58, 61, 69, 81, 95, 103, 120, 126, 131, 135, 136, 137
 saber absoluto, 136, 137
 saber eidético positivo, 120
 saber especulativo, 44, 45
 saber filosófico, i, 2
 Safranski, R. 103., 163
 San Miguel, M.L. 68, 75, 85, 89., 163
 Sancho, 143, 143 n.74
 Sartre, J.P. 35., 163
 Scheler, M. 62, 64 n.23., 163
 Schopenhauer, A. 140., 163
 Sciacca, M. 87 n.41., 163
 sensibilidad, 4, 114, 115, 120, 124, 127, 129, 130 n.59, 131, 132, 133, 134
 sentido, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 35, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 56, 61, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 86, 96, 97, 99, 102, 106, 114, 115, 116, 117, 119, 122, 127, 129, 130, 131 n.62, 132, 133, 139, 141, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 153
 señales, 117
 ser, 4, ii, 1, 2, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154
 ser humano, 1, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 36, 37, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 51, 56, 66, 67, 69, 85, 89 n.42, 95
 ser inmediato, 135, 137 n.68

ser puro, 135, 137
ser-con-otro, 61, 71, 73, 76, 77, 78, 94, 106
ser-en-el-mundo, 61, 71, 72, 96, 106
ser-para-la-muerte, 77, 78
ser-religado, 61, 71, 75, 77, 106
 significatividad, 18, 21, 43, 81, 82, 83, 96, 104
 significatividad originaria, 82
 signos, 154
 símbolo, 120, 121, 143, 150 n.86
 Simondon, G. 145 n.78, 148 n.81, 150 n.86, 154 n.92., 163
 simplicidad absoluta, 133
 síntesis, 28, 34, 36, 46, 115, 127, 128, 130, 131, 132 n.63, 133, 134, 137, 149, 153
 síntesis fenoménica, 134
 síntesis imaginaria, 133, 134
 síntesis kantiana, 127
 síntesis ontológica, 134
 síntesis originaria, 131
sképsis, 15
 sociedad, 16, 33, 57, 68, 69, 70, 79, 80, 85, 88, 89, 90, 99, 104, 105
 sociedad costarricense, 80, 88, 89
 sociología, 84
 Sócrates. 16, 44., 163
 sol, 40, 119, 121 n.54
 solicitud, 13, 74, 81, 83, 98
 solidaridad, 99, 132
 solución, 24, 111, 112, 113, 122, 130, 134, 135, 142, 144, 145, 146, 148, 149, 154, 156
 solución creativa, 134, 135, 154
 solución definitiva, 135, 146
 solución parcial, 112, 156
 solución real, 111
 solución simbólica, 112, 113
 sombras, 119, 121
 soporte material, 146
 soporte mental, 146
 soteriología, 44
 Soto, J. A. 9, 87, 88., 163
 Spinoza, B. 11, 154 n.92., 163
Sterben, 22
Stimmung, 142
 subjetivo, 4, 9, 86, 92, 97, 98
 sublimación, 150
 suelo, 12, 35, 40, 135
 sueño, 112, 116, 125, 126 n.56
 sueño racional, 126
 sujeto, 13, 18, 19, 22, 24, 25, 30, 40, 49, 50, 73, 119, 130, 138, 148, 154
 superación, i, 27, 87, 114, 115, 116, 121, 131, 135, 138, 141, 148, 151
 superficie, 114, 115, 127, 128, 149, 152
 sustancialidad, 30, 78

T

tácito, 138
 tangente, 113

tematizar, 30, 101
 temperamento, 154 n.93
 temporeidad, 63, 101, 104
 tempóreo, 61, 76, 86
 teorético, 26, 33, 52
 teoría, 25, 30, 62, 65, 71, 76, 80, 88, 90, 129, 147
 tercer término, 132, 133, 136, 138
 testar, 39, 42
 tiempo, 17, 18, 20, 22, 26, 39, 40, 41, 44, 51, 59, 66, 70, 71,
 74, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 88, 91, 92, 94, 100, 101,
 103, 105, 108, 109, 115, 122, 124, 125, 130, 131 n.60,
 141, 144, 150, 151, 153
todo circumspecto, 70, 96, 102
 tolerancia, 99
topos, 5, 47, 49
 totalidad sin fisuras, 153, 154
 tradición, i, ii, 3, 9, 12, 24, 43, 47, 55, 61, 63, 64, 71, 84,
 86, 87, 88, 95, 100, 103, 105, 106
 transfiguración de la vida de los sentidos, 112
 transfinito, 95, 150
 transformación social, 63, 98
 trazado del círculo, 113, 117, 156
 triángulo, 5, 135, 136, 137
 triángulo hegeliano, 5, 135
 tú, 73, 78, 79, 82, 144

U

ultrahumano, 100 n.47
 unicidad, 61, 62, 74, 90, 98, 102, 103, 134
 unicidad absoluta, 134 n.66
 unidad fingida, 150
 unidad originaria, 130, 150, 152 n.90, 153
 universal, 9, 27, 36, 37, 43, 79, 90, 130, 136, 153, 154
 universal concreto, 136
 universalidad concreta, 137
 universidad humanista, 2
Uno, 6, 77, 78, 91, 104, 117, 139, 140
 Uno primordial, 139, 140
 útiles, 82, 97, 99, 101, 104, 122, 157
 utilitaria, 79
 utilitarismo, 100
 utopía, 129

V

Valembos, V. 35., 163
 valor formativo de la geometría, 145 n.78
 vasco-costarricense, 75, 84, 96, 97, 100, 106
 Vega, J. 36, 50., 163
 verdad, 4, 9, 30, 38, 41, 42, 47, 54, 59, 85, 86, 101, 102,
 116, 117, 120, 121, 124, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
 142, 143, 144, 146, 149, 151, 152, 153, 155

verdad implícita, 146
 verdad inmediata, 124
 verdad mediata, 124
 verdad perceptiva, 117 n.49
 verdad-forma, 140
Verenden, 22
 verum factum, 147 n.80
via crucis de la conciencia, 137
 Vico, G. 147, 147 n.80., 163
 vida, i, ii, 1, 3, 7, 11, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49,
 50, 51, 52, 53, 57, 65, 67, 68, 75, 76, 79, 85, 86, 88, 89,
 92, 95, 103, 104, 105, 110, 111, 112, 116, 121 n.55, 135,
 139 n.71, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 152,
 155, 157
 vida figurada, 116
 vida vivida, 116
 vigilia, 125, 126 n.56, 144
 Vincenzi, M. 4, 5., 163
 vínculo, 15, 18, 25, 26, 36, 45, 54, 66, 67, 70, 83, 84, 96,
 97, 98, 106, 119, 154
 virtud, 3, 9, 28, 61, 66, 73, 74, 76, 78, 82, 83, 84, 87, 99,
 100, 102, 105, 120, 122, 132
 visión, 5, 6, 32, 33, 65, 66, 67, 69, 74, 76, 78, 79, 82, 88,
 89, 90, 92, 97, 104, 105, 121 n.55 122, 129, 131, 142,
 143, 150
 visión superior, 142
 vivencia, 21, 33, 35, 43, 69
 vivir, 12, 14, 15, 25, 26, 46, 76, 90, 105, 144, 151
 vivo, 1, 15, 22, 23, 33, 37, 152
 Volio, J. 5., 163
 voluntad, 81, 87, 103, 122, 124, 128, 140, 141, 142, 143,
 144, 145, 146, 147, 148, 152, 156, 160
 voluntad de forma, 121 n.55, 140, 141, 143 n.74, 144, 145,
 146, 147, 148 n.81, 152, 156
 voluntad de forma a la segunda potencia, 140
 voluntad de poder, 141 n.73
 voracidad del tiempo, 116, 141

W

Whitehead, A. 72, 92., 163
 Wittgenstein, L. 11, 50., 163

Y

yo, 18, 20, 25, 30, 36, 44, 50, 73, 74, 76, 78, 79, 82, 112,
 117, 123, 124, 125, 136, 144

Z

Zubiri, X. 62, 75, 76, 77, 77 n.31, 78., 163