



Hoja Filosófica

Revista de Filosofía

No. 59
Julio 2023

ISSN: 1659-1283

Revista de Filosofía N°. 59.
Universidad Nacional de Costa Rica
Revista semestral, Julio, Diciembre.
Julio, 2023.



Francisco González Alvarado

Rector

Allan González Estrada

Director

Escuela de Filosofía, UNA

Rocío Zamora-Sauma

Editora

Alexander Téllez Aguilar

Coordinador publicaciones, Escuela de Filosofía

Consejo Editorial

Ailyn Morera Ugalde, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Gallardo Corrales, Universidad Nacional, Costa Rica.

Andrés Mora Ramírez, Universidad Nacional, Costa Rica.

Diego Andrés Zamora Cascante, Universidad Nacional, Costa Rica.

María Clara Vargas Cullell, Universidad de Costa Rica.

Marianela Camacho Alfaro, Universidad Nacional, Costa Rica.

Shirley Campbell Barr, Investigadora independiente, escritora, Costa Rica.

Consejo Asesor Internacional

Ángelo Narváez León, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

David Fernández Navas, Universidad Complutense de Madrid, España.

María Jacinta Xon Riquiac, Centro de Investigación Científico y Cultural Para el Desarrollo de la Ciencia, el Arte y la Cultura. Guatemala.

Jimena Solé, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Stefán Gandler, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Yuderkys Espinosa Miñoso, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista, República Dominicana.

100

H719h Hoja Filosófica : revista de Filosofía. -- Universidad Nacional. Escuela de Filosofía. -- Número 59 (julio, 2023) : Universidad Nacional. Escuela de Filosofía, 2001- Semestral
v. ; 28 páginas

ISSN 1659-1283

1.FILOSOFÍA. 2 LÓGICA. 3. HERMENÉUTICA 4.
EXISTENCIALISMO 5. PUBLICACIONES PERIÓDICAS. I. Universidad
Nacional (Costa Rica)

Los artículos publicados por Hoja Filosófica se comparten con una licencia Creative Commons BY-NC-ND 3.0 (Creative Commons Reconocimiento – NoComercial – SinObraDerivada) de Costa Rica. Consulte esta licencia en: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cr/deed.es_ES

5 **PRESENTACIÓN**
Rocío Zamora-Sauma

10 **SEMBLANZA**
Semblanza Ana Rodríguez Allen
Xenia Pacheco Soto
Sara Mora Ugalde
Aracelly Ugalde Víquez

16 **ARTÍCULO**
Lógica y existencia: la polémica de Constantino Láscaris y Roberto Murillo contra los antihegelianos
Jethro Masís

La filosofía como posibilidad de diálogo: una lectura hermenéutica del intercambio entre Roberto Brenes Mesén y Moisés Vincenzi Pacheco
Steven Leandro

Las estructuras existenciales en *El ser y el hombre* de Teodoro Olarte: una crítica fenomenológica
Daniela Campos Rojas

Filosofía e imaginación en *La forma y la diferencia* de Roberto Murillo Zamora
David Durán

131 **PENSAMIENTO PERFORMÁTICO- ARTIVISTA**
Colocar nuestro cuerpo para construir imagen
Las Hartas

146 **PENSAMIENTO, AGENCIAS E INSTITUCIONES**
Paula Piedra
Daniela Morales Lisac
M. Paola Malavasi Lachner

155 **AGENCIAS E INSTITUCIONES. PENSAMIENTO CINEMATOGRAFICO**
Programar cine: transitar entre ideas y sueños
Roberto Jaén

160 **RESEÑAS**
Elizabeth Muñoz, Filósofa
Sergio E. Rojas Peralta

Contenido

Presentación

Este número está dedicado al “Pensamiento desde-en-con Costa Rica”. La elección de estas preposiciones (desde, en, con) obedece a la importancia de precisar los lugares y caminos *desde* los cuales se ha ido construyendo el pensamiento *en* Costa Rica, evitando así limitarlo exclusivamente a los confines de la identidad nacional. Al hablar de “pensamiento costarricense” podrían renovarse ciertas nociones de lo que el filósofo Alexander Jiménez expuso en su libro *El imposible país de los filósofos* (2002): el *nacionalismo étnico metafísico*. Esta construcción discursiva e histórica, arraigada a las historias de los nacionalismos, tiende a anular las determinaciones históricas, políticas, étnicas, sociales, culturales o administrativas de quienes habitan un territorio y construyen las historias de las naciones. Por esta razón, este número busca subrayar algunos caminos que han llevado a forjar líneas de pensamiento producidas *desde, en y con* eso que llamamos Costa Rica.

El pensamiento que se ha formado en Costa Rica se alimenta de historias de exilio, colonización, búsqueda de refugio o migraciones



internas y externas. La historia de la filosofía costarricense es una muestra de ello, pues varias de las personas que guiaron la construcción de las instituciones de Filosofía provenían de distintos lugares. La primera institución universitaria creada en Costa Rica es el Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Esta se fundó en la década de 1950 en el contexto de la reforma universitaria. Este Departamento funcionó hasta 1974 para dar paso a la actual Escuela de Filosofía. Un año antes, bajo la administración de José Figueres Ferrer, se aprobó la creación de la Universidad Nacional y se conformó una comisión *ad hoc* para la organización de esta institución. En 1973 se inició la creación de la facultad de Filosofía, Artes y Letras junto a otras, como la de Estudios Generales. En 1983, la Facultad de Filosofía y Letras de la UNA cambió a su nombre actual. Los artículos filosóficos publicados en este número se refieren a los intercambios entre algunos pensadores y sus propuestas filosóficas, las cuales tuvieron lugar en esos años.

La primera entrada de este número es una semblanza de la profesora de la Escuela de Filosofía

Ana Rodríguez Allen (1957-2022), una de las personas que forjaron la Maestría en Bioética de la UNA. Aracelly Ugalde Víquez, Sara Mora Ugalde y Xenia Pacheco Soto celebran la vida de esta profesora a quien reconocen como una guía importante en el desarrollo académico y emocional de esta Escuela. El número se cierra con una reseña del profesor Sergio Rojas Peralta, editor del libro *Elizabeth Muñoz, filósofa*. Elizabeth Muñoz (1946-2017) fue también una de las mujeres filósofas que tuvieron un impacto en el desarrollo de la filosofía en Costa Rica, inspirando a las generaciones que actualmente guían la Escuela de Filosofía de la UCR. El próximo número de esta revista continuará la tarea de entender cuál fue el rol de las mujeres en la historia de la filosofía.

Los artículos que siguen a la semblanza de Ana Rodríguez Allen están vinculados al Núcleo de Investigaciones Filosóficas en Costa Rica [NIF-CR], creado en el año 2020 por iniciativa del profesor Jethro Masís de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. La sección dedicada a artículos filosóficos inicia con una contribución de Jethro Masís, a quien agradecemos



el haber compartido la convocatoria de este número y haber motivado a las personas integrantes del NIF a enviar sus artículos.

El artículo de Jethro Masís se enmarca en la polémica que tuvo lugar en los medios de prensa en el año 1971 entre los filósofos Constantino Láscaris (1923-1979) y Roberto Murillo (1939-1994) y un grupo de profesores antihegelianos. Masís distingue dos tipos de conductas vinculadas a la tradición filosófica que persisten hasta nuestros días. Por un lado, se destaca la disposición al diálogo y la argumentación propias de Láscaris y Murillo. Por otro lado, se resalta el dogmatismo manifestado por los filósofos antihegelianos. La controversia en cuestión no se limitó meramente a una preferencia superficial, sino que, según la argumentación del autor, puso de manifiesto las concepciones que estos filósofos sostenían acerca de la existencia, la lógica y la metafísica. Este capítulo además permite leer el inicio de una fase importante de la historia de la filosofía costarricense al evidenciar posiciones características de las tradiciones analítica y continental.

En el segundo artículo, Steven Leandro plantea una lectura hermenéutica del intercambio entre Roberto Brenes Mesén (1874-1947) y Moisés Vincenzi Pacheco (1895-1964). La noción de diálogo le permite poner en valor las ideas de estos pensadores y sopesar el tipo de aproximación a la filosofía. Leandro encuentra una tendencia dogmática en el pensamiento de Brenes Mesén, a la cual se suma el carácter “pseudorreligioso” de sus ideas. Por el contrario, reconoce en Vincenzi a un pensador que practicaba con mayor frecuencia lo que llama el *ethos dialógico* del pensamiento filosófico, imbuido en la tradición del diálogo platónico.

Seguidamente, Daniela Campos Rojas se ocupa del libro de Teodoro Olarte Sáenz del Castillo (1908-1980), *El ser y el hombre*. Se trata de una obra influyente en la recepción de la fenomenología en Costa Rica. La autora encuentra que el libro de Olarte, lejos de mostrar una comprensión de los textos de Martin Heidegger, traduce una suerte de humanismo que dista en demasía de lo propuesto por el autor de *Ser y tiempo*. Campos confronta la categoría del “hombre” a la del Dasein como dos propuestas disímiles.



El último artículo de esta sección pertenece a David Durán, quien presenta una interpretación del texto *La forma y la diferencia* del filósofo Roberto Murillo Zamora (1939-1994). David Durán destaca que Roberto Murillo habría concebido el pensamiento filosófico a través de la interacción dinámica entre forma y diferencia. En este contexto, se reconoce, por una parte, el papel protagónico que desempeña la imaginación y, por otra, se renuncia a una noción unificada y cerrada del pensamiento. Durán revisita figuras centrales de la tradición filosófica, tales como Parménides, Heráclito, Platón, Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche. Estas figuras son empleadas para respaldar y argumentar la interpretación de la filosofía que ofrece Roberto Murillo en *La forma y la diferencia*.

El segundo conjunto de textos sigue la línea editorial de Alejandra Solórzano, quien estuvo a cargo de la edición de la Hoja Filosófica hasta el año anterior. En los números editados por Solórzano se amplía la revista a otros contenidos: pensamiento visual, poético y teatral. A estas secciones tendrían que sumarse también pensamientos

arquitectónicos o cinematográficos. Esta apuesta por encontrar pensamiento y filosofía en otros campos es clave en la construcción de una plataforma universitaria de diálogo y producción conjunta contra cualquier espíritu de tecnocratización basada en la especialización y fragmentación de saberes aplicables a la industria. El modelo de la universidad en su sentido romano tenía precisamente la idea de agremiar a muchas personas con saberes distintos en actividades comunes.

La sección “Pensamiento performático-artivista” reproduce varios extractos del conversatorio del Colectivo Las Hartas que se llevó a cabo en TEOR/ética el día 13 de mayo de 2023. Este colectivo, integrado por las artistas Andrea Gómez Jiménez, Mariela Richmond Vargas, Grettel Méndez Ramírez y Micaela Canales Barquero, recibió el Premio Nacional de Artes Visuales Francisco Amighetti (2022) por la exposición “Santa Luchona: la patrona de las que luchamos en las calles” en el Museo de Arte y Diseño Contemporáneo. Los extractos del conversatorio y las imágenes que los acompañan buscan plantear una perspectiva crítica sobre la concepción de “lo



costarricense”, formulando a su vez la importancia de la perspectiva de género en las formas de registro y en los procesos de construcción narrativa sobre nuestro pasado y presente.

La sección “Pensamiento, agencias e instituciones” reproduce una corta entrevista planteada por la editorial de esta revista a quienes dirigen TEOR/ética, arte+pensamiento, una fundación sin fines de lucro localizada en Barrio Amón. Desde la década anterior, Paula Piedra, Daniela Morales Lisac y Paola Malavasi Lachner iniciaron un proceso de reflexión y cuestionamiento de las prácticas que se desarrollaban al seno de esta institución, en relación con otros espacios de la sociedad y del contexto general de las artes y el pensamiento. En esta pequeña entrevista, cada una de ellas por separado y en conjunto nos cuentan sobre sus experiencias en TEOR/ética. Este proyecto independiente, privado y sin fines de lucro fue creado en 1999 por la investigadora, artista y curadora Virginia Pérez-Ratton (1950-2010). Se trata de uno de los espacios de arte contemporáneo más importantes de Costa Rica y Centroamérica.

La última entrada de esta sección ofrece un corto texto de Roberto Jaén, curador de Preámbulo, un programa del Centro Costarricense de Producción Cinematográfica [cc. Centro de Cine]. En él, Jaén formula la importancia de realizar programaciones permanentes de cine que no respondan al mercado que caracteriza la oferta cinematográfica de las salas comerciales del país. El número finaliza con la reseña ya mencionada del libro sobre Elizabeth Muñoz.

Este número ofrece así un repaso de algunas de las perspectivas filosóficas de la segunda parte del siglo XX, así como una reseña de diversas posturas de otros campos del pensamiento en Costa Rica, señalando la importancia de las instituciones.

SEMBLANTZA





**Semblanza Ana
Rodríguez Allen**

**Celebremos la
vida de Ana en
los frutos que
la mantienen
entre nosotras**



Xenia Pacheco Soto es geógrafa y educadora, con Maestría en Estudios de la Mujer. Catedrática de la UNA. Docente e investigadora pensionada de las áreas de geografía, educación y estudios de la mujer.

Sara Mora Ugalde es filósofa y arquitecta, con Maestría en Bioética y en Diplomacia. Coordinadora de la Maestría en Bioética, UNA-UCR. Docente e investigadora de filosofía.

Aracelly Ugalde Víquez es bibliotecóloga, con Maestría en Administración de Tecnología de la Información. Ex Vice Decana de la Facultad de Filosofía y Letras, UNA. Docente e investigadora pensionada de bibliotecología.



Como Fenáreta, la madre de Sócrates, Ana fue una partera, una matrona atenta a las posibilidades para el nacimiento de ideas y proyectos suyos y ajenos, que requerían de su don para que vieran la luz y encontraran sus propios caminos.

Con la sabiduría que da el ejercicio de la virtud, Ana reconocía las fortalezas en las personas y las sumaba a la suya, para iniciar así, el parto de ideas a las que les había llegado el tiempo de nacer, e incluso, colaboraba en el rescate de aquellas que permanecían en un inexcusable letargo académico. Así, desde el alero de la Universidad Nacional y para el beneficio de las personas, nacieron proyectos que se deberían mencionar, a riesgo de no incluirlos todos. A ella le debemos, por ejemplo, la publicación de “Ensayos pedagógicos” y el rescate de la Revista *Educare*, en el CIDE; el fortalecimiento de publicaciones de la Escuela de Filosofía, cuya dirección tuvo a su cargo en varias oportunidades.

De manera visionaria y pionera, aunó esfuerzos con la Universidad Nacional para la creación de la Maestría en Bioética, con toda la riqueza que ha generado en esta importante área del conocimiento;

propició la visita de destacados profesionales del mundo académico nacional e internacional, así como de personas dueñas de sabidurías ancestrales, ampliando visiones con propuestas académicas innovadoras, que mostraron vínculos impensados, muy fértiles, entre las áreas del saber, nacidas y en gestación.

Esta semblanza, es también una oportunidad para hacer notar a una de esas mujeres que han marcado una diferencia en su área de conocimiento y, hacer justicia histórica. Ana fue una gran filósofa costarricense. La experiencia de compartir con ella, escucharla dar una charla o una clase, hacía evidente no sólo su conocimiento sobre personas autoras y teorías, sino también su capacidad discursiva y analítica. Fue un honor vivir cómo puntualizaba los elementos determinantes en casos de bioética; impresionaba la facilidad con la que de forma directa y concisa resumía los aspectos más importantes de temas de diversas áreas filosóficas y de distintas autorías en diversos momentos de la filosofía. En las clases, también preparaba a sus estudiantes para hacer frente a



dilemas. Sabía bien cómo obligar a pensar y escarbar mentes.

Ana fue una maestra. No solo en el ambiente académico, sino que siempre buscaba ampliar y compartir con una mayor cantidad de personas la gran variedad de conocimientos que a lo largo de su vida fue experimentando y obteniendo. Su amistad incondicional podía expresarse en una inusual forma de extraer y de interesarse en los secretos de sus amistades, de compartir ideas, experiencias y enseñanzas, sobre cualquier tema común o misterioso. ¡Ana contaba sus anécdotas con tanta emoción! Una salida a tomar café se convertía en la oportunidad de viajar a otros mundos, con temas tan variados como la filosofía, la salud, la vida.

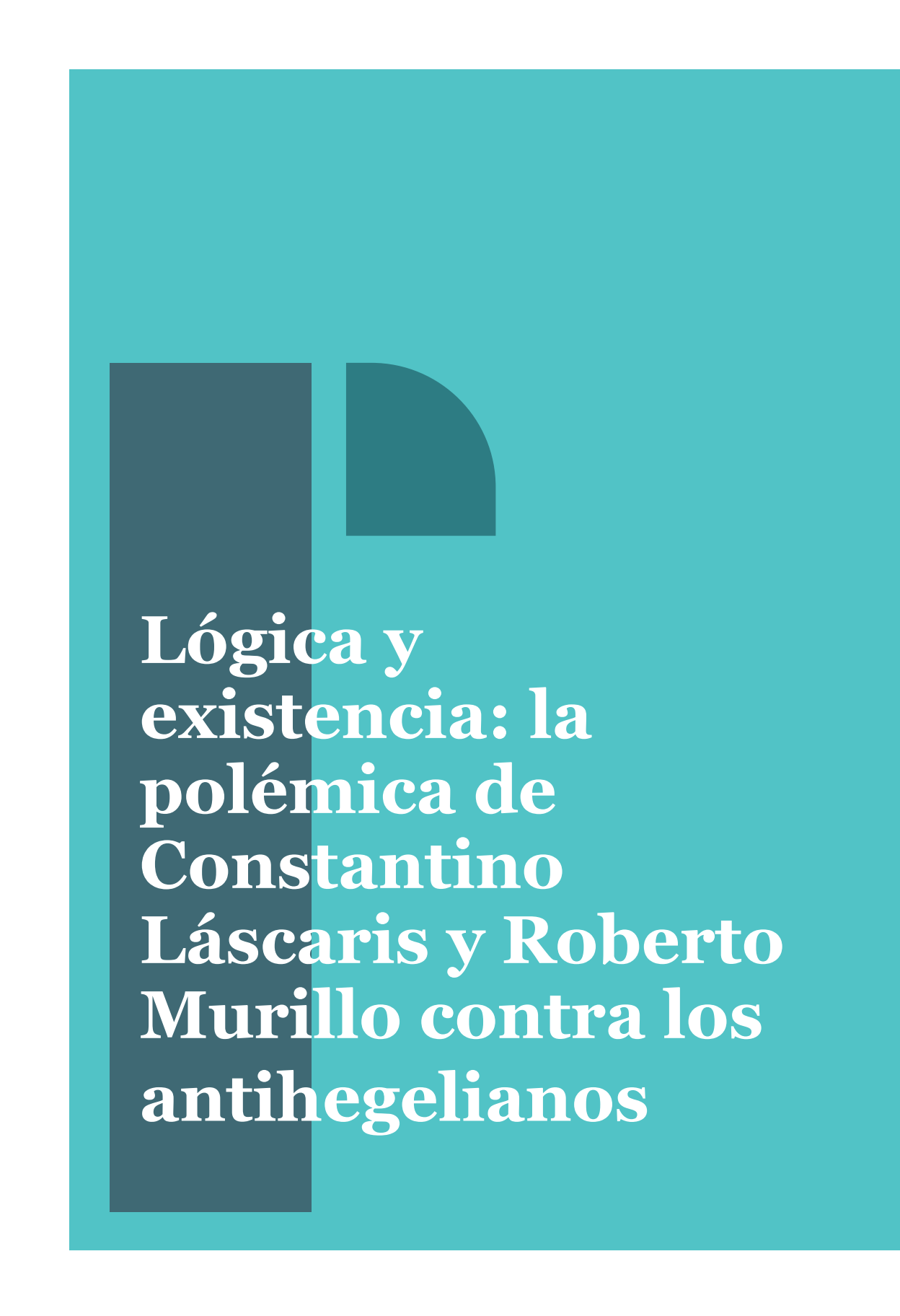
Ella no era una persona que se conformara con comprender la parte teórica, sino que buscaba, además, aplicarla en la práctica para ayudar personas. En este sentido, aprendió acupuntura, hacía tratamientos con imanes o piedras y prácticas espirituales. No contemplaba los caminos convencionales, iba de frontera a frontera, en la filosofía, en la religión, en la salud, en la justicia y en la amistad.

Nada era un límite para ella, quería hacer, ser y aprovechar la vida.

Celebremos entonces la vida de Ana, cuya luz solidaria y energética palpita en esos logros y en todas las personas quienes tuvimos la alegría y la suerte de ser sus colegas y disfrutar de la generosa distinción de su amistad.

ARTÍCULO





**Lógica y
existencia: la
polémica de
Constantino
Láscaris y Roberto
Murillo contra los
antihegelianos**



Jethro Masís

Universidad de Costa Rica

Jethro Masís (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg) es catedrático de filosofía contemporánea (fenomenología y hermenéutica) en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Además, es presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología, miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, editor de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y director del Programa de Posgrado en Filosofía del Sistema de Estudios de Posgrado de la misma universidad.

jethro.masis@ucr.ac.cr



Resumen: Este artículo interviene en la breve polémica entre los filósofos Constantino Láscaris (1923-1979) y Roberto Murillo (1939-1994) y un grupo de profesores antihegelianos con el fin de exponer la crítica de la ingenua concepción del mundo que formaliza la dimensión profunda de la existencia y que termina por declarar obsoletos la mayoría de los problemas filosóficos que no admiten logización. Ulteriormente, esto nos permitirá dar cuenta de un concepto de la filosofía alternativo, que no desvincula abstractamente a la lógica de la existencia. Se arguye que esta polémica constituye un hito de la historia intelectual costarricense por ser la confrontación entre pensadores de orientación analítica y fenomenológico-existencial, cuyas presuposiciones antitéticas fueron puestas al descubierto por vez primera.

Palabras clave: Roberto Murillo, Hegel, lógica y existencia, filosofía costarricense.

La escaramuza periodística

El que hace medio siglo pensadores de la comunidad filosófica costarricense debatieran en la prensa nacional es un hecho que, de suyo, merece consideraciones que se escapan a los objetivos de este artículo. Pero ello nos indica que la manida opinión pública no estaba por aquel entonces dominada exclusivamente por las discusiones típicas que hoy en día constituyen casi la totalidad de las páginas de opinión, ocupadas por economistas, empresarios, periodistas, activistas y políticos.¹

1 No omito señalar que el origen de este artículo es la conferencia, igualmente intitulada, que pronuncié en ocasión de la actividad de clausura del ciclo lectivo de 2019, por amable invitación del profesor Sergio Rojas, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica. Días antes del evento, apareció en la sección de opinión del diario *La Nación* mi artículo “Láscaris, Murillo y los antihegelianos” (Masís, 2019a), que recibió una pronta réplica, en el mismo diario y sección, del profesor (retirado) de filosofía del derecho Pedro Haba (2019): “Confusionismo sobre el antihegelianismo”. Haba me acusaba de no haber demostrado la valía del pensamiento hegeliano y de solo haber montado una denuncia en torno a la escaramuza de hace medio siglo, a más de incurrir en una serie de falacias de argumentación. Los antihegelianos, al parecer, estaban en lo cierto desde el principio. Aproveché las objeciones de Haba para responder, también en la prensa, con mi artículo “Los peligros



En un breve texto publicado en la prensa el 2 de marzo de 1971, “Hegel: Ciencia de la lógica”, Roberto Murillo ventila ante la opinión pública la oposición vehemente de un grupo de profesores contra un ciclo de conferencias organizado en ocasión del bicentenario de G. W. F. Hegel, quienes además opugnaban la publicación de un número monográfico para la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, dedicado también al pensador alemán. Según los detractores —que permanecen anónimos en el artículo de marras—, la actitud reverente hacia Hegel manifestada en aquel acto conmemorativo ameritaba justificación. Murillo achacaba esta extraña actitud a “la opinión, sobrado ligera y falta de responsabilidad intelectual, de que Hegel era un charlatán” (1978, p. 45). Aparte de montar una defensa de Hegel como pensador fundamental, Murillo realiza una apología del carácter existencial —no meramente formal— del

pensamiento filosófico en general, y de la lógica hegeliana en particular. Reitero que el solo hecho de que el asunto del debate gravitase en torno a la *Wissenschaft der Logik* hegeliana representa ya una rareza que —creo— todavía no podemos dimensionar a cabalidad, puesto que apareció en la Página 15 del diario *La Nación*.

En el artículo en cuestión, Murillo no ahorra palabras críticas hacia aquella cofradía de indignados “que querría ver a Hegel borrado de las historias de la filosofía” (1978, p. 45), y opinaba que “un filósofo en sentido etimológico, es decir, un perpetuo estudiante, no puede erigirse en juez de todos los pensadores” (1978, p. 45). El nuestro antihegeliano seguramente sirve de caso ejemplar del *dialogue de sourds* de las escuelas filosóficas, que no solo resulta tantas veces típico, sino también desafortunado, en tanto demuestra la imposibilidad del debate razonado y genuinamente fructífero entre los filósofos, lo cual indignamente los emplaza en la vecindad de los polemistas de las sectas dogmáticas: tan lejos de su pretensión de haber superado para siempre actitudes irracionales. Si hemos de

del confusionismo” (Masís, 2019b). En cualquier caso, no carece de importancia caer en la cuenta de que, incluso una mención breve al debate original, ha tenido el efecto de dar vida nueva a la discusión acaecida hace más de cinco décadas, provocando otra escaramuza en el mismo diario y con semejantes tonos polémicos.



identificar un momento puntual en la historia intelectual costarricense en que los filósofos dejaron ver sus filiaciones y se abalanzaron contra molinos de viento, habremos de otorgarle a esta polémica un lugar clave y fundante.

La obligación que sintió Murillo para salir públicamente a defender a Hegel no se debió a que se identificase a sí mismo como hegeliano, algo que ciertamente no fue. Se trató de un gesto parecido al de Constantino Láscaris cuando escribió en la prensa en el año 1969 “Los anti-hegelianos” para también montar una defensa de la importancia del pensamiento de Hegel y, de paso, resaltar —como Murillo— la fatuidad de los ataques formalistas a su pensamiento. La distancia temporal de ambos artículos (1969 y 1971), nos indica que por aquellos años se fraguaba férreamente un juicio condenatorio contra Hegel, pero más ampliamente contra formas de practicar de la filosofía que se suponían literarias, poetizantes o no científicas. También Láscaris se mostraba descreído respecto de la alharaca de los lógicos. Según su parecer, “una afirmación, no en el plano lógico, sino en la realidad existente,

engendra desde sí misma su propia negación frente a sí” (1983, p. 79). Por ello, confesaba: “nunca me he sentido hegeliano, ni se me había ocurrido publicar sobre Hegel” (1983, p. 79), pero el principio de la afirmación de la negación por la afirmación de la afirmación se le antojaba, con todo, “evidente y cotidiano” (1983, p. 79). A diferencia de Láscaris, Hegel sí aparece en varios lugares de la obra filosófica de Murillo, aunque el filósofo costarricense suele adversar al pensador de Stuttgart por sus conclusiones de cierre, y por resolver en última instancia lo que Murillo concibe paradójico. Sin conocer el pensamiento derridiano, Murillo podría de igual forma sostener que la contradicción no ha de resolverse, pues se trata de algo “que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder, que ninguna dialéctica filosófica podría rehacer” (Derrida, 2015, p. 10).

En cualquier caso, cabe afirmar que ni Láscaris ni Murillo tenían vela en ese entierro y bien podrían haber dejado la cosa como estaba. Su caso es el de filósofos no hegelianos saliendo públicamente a la defensa de Hegel. Cabe preguntarse,



¿para qué entonces tomarse esa molestia? ¿A quién se le ocurre defender a Hegel sin pertenecer a la tribu de los hegelianos? Respuesta: a pensadores que furiosamente se apartan de la sectarización del pensamiento filosófico. Esta es la razón por la cual hay cierta indignación en su intervención apologética. No reprochan la divergencia de opiniones, ni el debate de las ideas. Les indigna más bien la falacia descarada, la ignorancia que quiere hacerse pasar por crítica y la demostración *ad oculos* de la irracionalidad puesta en escena, precisamente, en manos de aquellos que blanden la bandera de la lógica y del argumento bien construido. Se vieron obligados a defender a Hegel, no por hegelianos, sino por filósofos que no podían dejar ileso el criterio condenatorio de Hegel como “perro muerto”, que ya había motivado la arremetida del joven Marx contra los antihegelianos de su tiempo y su declaración de discípulo del gran pensador. La exigencia de fondo que motivó las protestas públicas de Láscaris y Murillo se pueden resumir en esta fórmula: hay que defender la libertad del pensamiento, lo cual implica a su vez opugnar la sectarización de la filosofía.

El perro muerto

La situación que motivó el debate original de hace medio siglo es también hoy, desafortunadamente, una práctica común en la filosofía, cuyas comunidades e instituciones se agrupan en torno a movimientos, escuelas y tradiciones que no pocas veces entran en conflicto. Desde luego, el que la diversidad filosófica sea la razón de discrepancias y debates no es algo que deba concebirse de forma negativa. Por el contrario, el pensamiento es mayéutico, dialéctico, agónico y crítico por antonomasia. Lo que, sin embargo, deviene cuestionable es que, en medio del torbellino del conflicto de las interpretaciones, algún movimiento con pretensiones hegemónicas pretenda soslayar gran parte de la tradición del pensamiento por juzgarla inútil, o que los maestros de la humanidad sean objeto de la caricatura o de la sátira. Según ciertas derivas contemporáneas, la historia de la filosofía estaría transida de charlatanes y de embusteros. No obstante, como arguye Murillo, ¿quién puede adjudicarse el derecho de condenar a unos filósofos al patíbulo? ¿Quién puede decirnos que hoy no importa más lo que han pensado o



que los hemos superado? Las preguntas no admiten una respuesta simple, pero quizá el término clave sea *superación*. En efecto, es dable preguntar si el pensamiento actual supera siempre en vía ascendente a la herencia filosófica del pasado. ¿Acaso existe algo así como una refutación definitiva de los conceptos y problemas de nuestros antecesores?

Según el *Cours de philosophie positive* de Comte, la filosofía positiva “estará definitivamente constituida en el estado positivo; al no poder ya nunca cambiar de carácter, solo le restará desarrollarse indefinidamente mediante las adquisiciones siempre crecientes que resultarán inevitablemente de nuevas observaciones, o de meditaciones más profundas” (1980, p. 35). Superar significa, en este caso, haber alcanzado una posición de superioridad, haber subido a la cima que mira por debajo de los hombros a los estados ficticio (teológico) y metafísico (abstracto) del espíritu como antecedentes infantiles, peligrosos obstáculos que por poco dieron al traste con el estado real (positivo). En contra de esta concepción del devenir del saber, es Hegel quien ha defendido una idea enteramente diferente del

movimiento del espíritu, y quien ha concebido —mejor que nadie— la superación (*Aufhebung*) diversamente como cancelación, elevación, anulación, y conservación. Lo nuevo que es superado, no surge así de la nada dejada para siempre en el pasado de los errores de la humanidad, por razones que atañen a la constitución estrictamente histórica de la vida humana. Así que, aunque lo nuevo constituye una superación porque algo se eleva en una nueva disposición, y si bien lo elevado de esa forma suprime lo viejo por superarse en ese mismo movimiento en que se eleva, al mismo tiempo conserva y anula, cancela y asume. Anula y cancela, porque lo nuevo elevado adquiere otra disposición. Conserva y asume, porque lleva tras de sí aquel suelo desde el que fue elevado. De esta forma, lo nuevo es siempre viejo, si bien superado. Pero ello no quiere decir que lo nuevo no sea realmente nuevo. Lo es, sin duda, pero no en el sentido de lo totalmente nuevo, de lo totalmente desvinculado del suelo del que surge. Los seres históricos, como nosotros, no estamos dotados de un poder de superación mágico que deshaga sin rastro todo lo que arrastra el devenir del espíritu. Los seres históricos están



marcados por unas huellas que han sido recorridas, por un camino que no es solamente antecedente abolido, sino condición de lo que somos ahora y de lo que seremos.

Mediante el concepto de *Aufhebung*, Hegel ha explicado el movimiento del espíritu que perpetuamente está creando formas nuevas que amplían el horizonte del sentido, pero siempre sobre un suelo que nos ha sido donado por la experiencia de nuestros antepasados. Según la genial imagen hegeliana, nuestra conciencia estaría íntimamente marcada por el devenir histórico del espíritu y esto de forma tan radical, que no podríamos nunca enseñorearnos por encima de los efectos de la historia como si, por obra de algún artilugio divino, poseyésemos un completo dominio de nuestro lugar en la historia, como si pudiésemos planear por encima de la vida histórica cual entes divinos intocados por toda historicidad. Así, debe entenderse nuestra conciencia de la historia, no solo en el sentido *objetivo* del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o constatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido *subjetivo*

del genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, WM, p. 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer, WM, p. 281).

No hay duda de que ambas acepciones de superar están en juego, ya en la pedantería de los menospreciadores del pensamiento pretendidamente superado, ora en la perplejidad de Láscaris y Murillo, quienes no salen de su asombro ante la ingenuidad suprema de los simplificadores del devenir el espíritu. Para los antihegelianos, la historia del pensamiento parece no ser más que antecedente de anticuario, no la instancia primordial para el “diálogo vivo con los grandes muertos” (Murillo, 1978, p. 45). Uno y otro punto de vista definen el estado de los muertos de forma radicalmente opuesta: habría muertos genuinamente muertos o liquidados por la superioridad del presente, por



un lado, y muertos genuinamente vivientes, por otro. Láscaris y Murillo son de la opinión de que los pensadores del pasado son más bien muertos vivientes: muertos sobre cuyo pensamiento se eleva el nuestro, anulando, suprimiendo y creando lo nuevo en dialéctica con lo viejo. Con Hegel sucede, como dice Pinkard (2001), que casi todo el mundo se siente autorizado para refutarlo, pero esa creencia es sobremanera perezosa, porque “sustituye la lectura por el cliché” (Duque, 2015, 1p. 1). Si, como dice Gadamer, el prejuicio hace las veces de punto de partida de todas nuestras concepciones, el trabajo genuinamente filosófico no puede alzar vuelo si asumimos acríticamente el cliché y no nos apropiamos de la historia de los conceptos de forma originaria y productiva. En ausencia de dicha apropiación, corremos el peligro de descubrir el agua tibia a cada vuelta de hoja o de terminar dominados por el peso de los prejuicios y de los lugares comunes. Empero, el asunto de fondo radica en el estatuto que hayamos de otorgar a los muertos, es decir, en la forma de concebir la tradición del pensamiento.

Según mi parecer, la polémica contra los antihegelianos no se trató de una diatriba contra una teoría a partir de los supuestos de otra, sino de una batalla por la cosa misma, por el asunto mismo de la filosofía. Se trató, sobre todo, de una crítica de una ingenua concepción del mundo que formaliza la dimensión profunda de la existencia y que termina por declarar obsoletos la mayoría de los problemas filosóficos que no admiten logización.

La charlatanería

El hecho de que Láscaris y Murillo hayan salido a batirse, mandoble en mano, contra los antihegelianos podría no ser más que un gesto característico de cierto prurito historicista, el cual suele ser tenido en baja estima por los críticos de la concepción de la filosofía como mero regodeo en textos supuestamente fundamentales de la tradición. Cabe preguntar: ¿es la filosofía solamente un saber erudito y exegético que se dedica enteramente a las discusiones filosóficas de más de dos milenios? Dicho de otra forma, ¿debe ser la filosofía solamente una suerte de práctica filológica de textos filosóficos? ¿Se



confunde la filosofía con su propio estado de la cuestión? Schnädelbach ha argüido que una concentración exclusiva en las grandes obras del pensamiento podría denostarse cual si fuese una suerte de enfermedad filosófica. Se trataría de una patología que impregna amplios sectores de la práctica filosófica: el *morbus hermeneuticus*, a saber, la idea de que “filosofar consiste en leer la obra de los filósofos y de que la filosofía se realiza en la interpretación de los textos” (1981, p. 3). Los historiadores del pensamiento tienen, a no dudarlo, una función en los recintos académicos de la filosofía, pero solamente en tanto que se ocupen de dar cuenta de lo pensado como el devenir histórico de lo que hemos superado sin vuelta de hoja.

Láscaris y Murillo, desde luego, se apartan de este criterio antihistórico y, con toda seguridad, su intervención en la polémica no se ve motivada por la simple modorra celebratoria de los grandes nombres del canon. Hay algo más que funge como motivación de fondo para sus textos periodísticos. Su convicción es que la historia de los conceptos forma parte de la propia práctica de la filosofía, de forma

que esa práctica no puede llevarse a cabo sin la referencia concienzuda y analítica al propio estado histórico de la discusión. Así las cosas, la historia conceptual y el estado de discusión del pensamiento filosófico no serían aspectos exógenos a la filosofía misma, sino parte y parcela fundamental de su ámbito de investigación. Por ello, la verdadera *philosophische Krankheit* no sería otra que la ideología ingenua que convierte a los pensadores del pasado en muertos superados en el sentido positivista de Comte: en muertos genuinamente muertos, repito. Su apología no es, por ello, la defensa de ningún muerto, sino del pensamiento vivo del presente que se nutre de lo pensado de forma fructífera y productiva.

Por las razones anteriores, no cabe duda de que la indignación manifestada por Láscaris y Murillo estuvo completamente justificada. La exigencia de que se justifique la importancia del pensamiento de Hegel no debería merecer incluso ningún esfuerzo, si bien “todas las oposiciones pueden ser instructivas, dejando de lado, desde luego, las que proceden solamente de la pereza mental” (Murillo, 1978, p. 46). En esto, cabe pensar que hay



motivos más hondos que explican que el pensamiento hegeliano se antoje abigarrado e incomprensible para tantos filósofos formados sobre todo en tradiciones científicas y logicistas. Murillo arguye que el supuesto tácito que motiva la incomprensión del pensamiento hegeliano es una “ingenuidad de la concepción del mundo” (1978, p. 46) que carece de verticalidad o de hondura existencial, dado que absolutiza la formalización lógica y hace caso omiso de la dimensión no formalizable ni representable del mundo: “no debe sorprendernos que la lógica de Hegel sea una filosofía del contenido y no una pura disciplina formal” (Murillo, 1978, p. 46). En otras palabras, no debe sorprendernos que las refutaciones formales no logren poner en predicado ni un ápice a aquella ciencia sistemática emprendida grandiosamente por Hegel.

Como dice Láscaris, “Hegel sistematizó nuevas maneras de pensar, más abiertas, y por eso su pensamiento no es cerrado, sino precisamente abierto, utilizable más allá de su propio pensamiento” (1983, p. 79). En última instancia, el antihegelianismo parece sostener precisamente lo contrario: que

podemos darle un cierre definitivo a los pensadores del pasado y que lo pensado no es fuente de interrogación perpetua. La condena, que se pretende definitiva, de pensadores que no nos agradan o que no comprendemos (porque ni siquiera los hemos leído) ignora que en todo lo pensado siempre hay un resto de lo no-pensado. Ignora que lo no-pensado, es lo no-pensado precisamente respecto de lo pensado. Y que, por ello, lo pensado siempre es fuente originaria de lo que puede pensarse y de lo que merece ser pensado. Esa ignorancia es, según mi parecer, oprobiosa por no filosófica, puesto que se fundamenta en una acepción comtiana de superación, a saber, una concepción no dialéctica del movimiento del espíritu, que anula (porque es ciega para verlos) los efectos de la historia conceptual en lo que pensamos actualmente. Ignora, así, la efectividad de lo pensado en todo lo que pensamos y, en el mismo movimiento, las posibilidades abiertas, sin cierre, de lo pensado para todo lo pensable.

Si bien la encarnizada oposición a Hegel viene de muchos flancos, pues los enemigos del pensador suabo fueron legión ya durante su propia vida, el que un grupo



de filósofos costarricenses lo denominen charlatán no es del todo original. En efecto, se trata de un arraigado prejuicio, la *boutade* de una frívola interpretación. Ya Popper había allanado el camino: “ni siquiera pienso que Hegel haya sido talentoso. Es un escritor indigerible” (1945, p. 30); su filosofía sería el principio de “una nueva era controlada por la magia de las palabras altisonantes, por el poder de la jerga” (1945, p. 26). Lo lamentable, según Popper, es que “todavía hay personas que creen en la sinceridad de Hegel, o que dudan si su secreto no es más bien profundidad, plenitud de pensamiento, en vez de vaciedad” (1945, p. 26). Popper se esfuerza en comprender la inmensa influencia del pensamiento hegeliano en la actualidad, a pesar de su manifiesta oscuridad, y concluye que ello se debe a una extendida concepción de la filosofía, que el mismo Hegel ayudó a solidificar para sus propios fines propagandísticos: la idea de que la filosofía debe ser estrictamente oscura y difícil (cf. 1945, p. 28).

Los adversarios de Hegel pueden perfectamente hallar una confirmación para su desprecio en el denuesto popperiano, porque basta

tomar entre las manos cualquier obra hegeliana para corroborar finalmente la naturaleza ininteligible de su pensamiento. Se puede poner a prueba el experimento de Popper fácilmente. Acabo de abrir al azar mi ejemplar de la *Ciencia de la lógica*. Se lee en la página 63 del primer volumen de “La lógica objetiva”, lo siguiente: “Ser en sí y ser-para-otro son los momentos o diferencias internas del estar. Son el ser y la nada diferenciados en el estar”. ¡Que venga por favor algún lógico para que formalice tal galimatías y aporte la evidencia irrefutable de que la sentencia no dice nada! De cierta forma, muchas obras literarias y poéticas tampoco dicen nada. De repente se acuerda uno de alguna sentencia ininteligible de *Finnegans Wake* de James Joyce: “the hoarder hidden propagating his plutorpopular progeniem of pots and pans and pokers and puns from biddenland to bougthenland, the spearway fore the spoorway” (1975, p. 78). ¿O quién puede olvidar el *nonsense* deliberado del *giglico*, la lengua inventada por Cortázar en Rayuela? “Apenas él le amalaba el noema, a ella se le agolpaba el clémiso y caían en hidromurias, en salvajes ambonios, en sustalos exasperantes”



(2006, p. 488). Lo que pasa es que, a diferencia de la literatura, que tiene todo el derecho a la pretensión experimental del *nonsense*, la filosofía quiere explicar la realidad. La ininteligibilidad deliberada no cabe en la forma de expresión del pensamiento filosófico. La consigna parece ser que los filósofos harían bien en comprenderse en la vecindad de los científicos, y no de los músicos o de los artistas.

Por ello, hay un asunto de fondo que merece una discusión más incisiva. A diferencia de otros campos del saber, la filosofía es uno de los pocos gremios —quizá el único— donde la definición de qué sea filosofía es uno de los temas de discusión más polémicos y encarnizados. De cierta forma, esta condición de la filosofía es cómica, porque uno no puede imaginarse disputas de esta índole entre astrofísicos, ni mucho menos entre ingenieros o músicos. Tampoco encuentra uno a un geólogo acusando a un colega de no ser geólogo, o de poner en práctica usos oscuros de su ciencia, al punto de llamarlo ‘poeta’, ‘literato’, ‘teólogo’, o ‘místico’. Cierto es que cualquiera pueda decir de un colega que es holgazán, comunista, conservador, charlatán

o irresponsable, porque todas esas cosas las podemos ser todos. Pero, ¿poeta? O ¿literato? Uno pensaría que esas vocaciones requieren de mucho trabajo, de formación y, sin duda, de talento. En filosofía, sin embargo, llamar a alguien ‘poeta’ implica una desestimación profesional. No que los filósofos no respetemos a los poetas, por el contrario. Pero un poeta no pretende practicar la reflexión filosófica, así como un novelista no se enfrasca en arduas disputas contra Kant y Descartes (al menos, no en la forma argumental en que lo hacen los filósofos). Los mote de poeta o literato devienen peyorativos a causa de las connotaciones que se asocian con la obra de un filósofo que se juzga enredada, oscura, abigarrada, metafórica o, simplemente, ininteligible.

Habría que recordar que grandes obras del pensamiento filosófico son tan arduas de conquistar como ciertas novelas que tienen tanto de majestuoso como de enrevesado (vienen a la mente *Infinite Jest* de Wallace o el *Ulysses* de Joyce). Hegel, Adorno, Heidegger, Derrida, Deleuze y Bataille pertenecen al canon de los creadores de obras prohibitivas para los lectores



inexpertos. Su estilo contrasta con el de aquellos guardianes de la claridad, que se enfadan con las expresiones torcidas, oscuras y enrevesadas, que son caras a los pensadores de estilo. Si algo se puede decir fácilmente —inquieren— ¿a qué obedece la necesidad ofuscar y eclipsar? La sospecha puede ser fundada: ¿no será que quien ensombrece su forma de escribir lo hace adrede para ocultar su falta de talento o su indigencia de ideas? O bien, ¿no será acaso que el escritor abigarrado nos está gastando una broma? La discusión de fondo tiene que ver con la adhesión de la filosofía a la ciencia o al arte. Lo ha dicho Strawson (1992): el tipo de reflexión que algunas veces puede conducir a una nueva perspectiva de la vida y de la experiencia, y que pone en contigüidad a Milton con Heidegger, no es la tarea de la filosofía científica.

La amabilidad de Strawson no es siempre compartida, porque puede levantarse el reclamo de que el filósofo metido a literato desfigura los fines del pensamiento filosófico. Ignoro si en los departamentos de literatura se escucha la opinión de que escritores como Wallace, Joyce, Pynchon o Burroughs no son más

que impostores y timadores de la lengua, pero lo cierto es que tal cosa puede escucharse en contra de los filósofos pretendidamente literarios. Mi sospecha es que eso no pasa en círculos literarios porque algo de conciencia habrá acerca de la enorme dificultad de la escritura. De la misma forma, ningún músico se atrevería a censurar una obra como mediocre si él mismo no puede interpretarla por su complejidad. A lo sumo dirá que es aburrida, o que no le interesa. En eso, tanto literatos como músicos tienen una enorme ventaja sobre los filósofos, porque pueden apreciar la dificultad, la grandeza y, al menos, el despliegue del talento. Pero tal cosa puede deberse quizá a que en el mismo núcleo de la composición literaria y musical se encuentra la idea de la creación artística. La creación requiere genio, dominio técnico y la exploración de las posibilidades inusitadas, y allí no domina la idea tiránica de la expresión plana, sin imaginación, estilísticamente empobrecida y comunicativamente indiferente.

Los filósofos la tienen más fácil. Por ello, no es nada extraño escuchar opiniones vergonzosas, como que ciertos filósofos son payasos con



vocación por el sinsentido deliberado. Si fueran músicos, podríamos comprobar inmediatamente que los menospreciadores del pensamiento forjado a partir de un trabajo de escritura no entienden esas obras “poéticas” y “literarias”, porque en realidad carecen de la destreza técnica para interpretar las composiciones de sus denostados enemigos. Y si fueran novelistas, al menos se darían cuenta inmediatamente de que Hegel domina su oficio y que no solo redacta una sucesión de argumentos inválidos. Este vicio es extendido en los guardianes de los formalismos y en los vigilantes de la inferencia, que suelen desembarazarse de la comprensión de alguna obra compleja, arguyendo contradicciones lógicas de forma, oscuridad e irracionalismo. Se me agota la memoria para recordar cuántas veces he escuchado el alegato de que ciertos pensadores son “poéticos”, es decir, irracionales.

Mi opinión es que, en suma, no es posible refutar una obra que no se comprende (y, en muchísimo menor medida, la obra que ni siquiera se ha leído). Este es, precisamente, el punto de Láscaris y de Murillo. Y la sutil humorada de Láscaris, que llamó cosa obvia la lógica

dialéctica, estaba también motivada por el mismo trasfondo crítico.

Tinieblas

Hay que conceder que Popper, con todo, podría tener un punto con su alegato de que Hegel busca deliberadamente la oscuridad y la complejidad. Que sirva de ejemplo una tesis de Hegel que aparece en uno de sus escritos del periodo de Jena: aquella que afirma sin ambages que la filosofía es esotérica y, precisamente por ello, no apta para el *Pöbel* (WpK, p. 124). *Pöbel* significa, precisamente, vulgo, y una frase tan rotunda no parece otra cosa que un signo inequívoco de elitismo filosófico, como si aquel denostado *Pöbel* excluyese de antemano a la mayoría de los mortales y reservase el saber filosófico a un selecto grupo de iluminados. En pasajes como este encuentra Popper una razón para fundamentar su desdén por los efectismos de un pensador cuyo estilo abigarrado y oscuro parece haber sido planeado de antemano para confundir de forma intencional. La afirmación del carácter esotérico de la filosofía es, además, tan radical como molesta. Suele causar incluso furia en



tanta gente que toma en sus manos alguna obra filosófica clásica y la encuentra difícil en extremo, oscura y —casi que intencionalmente— ininteligible. No hay duda de que se justifica preguntar si la filosofía debe ser de suyo enigmática e ininteligible. ¿No es ello más bien un signo de que la vaciedad suele disfrazarse de profundidad para no reconocer su pobreza e ineffectividad conceptual?

Bien entendida, sin embargo, la sentencia hegeliana hace referencia al carácter radical de la filosofía y al hecho de que se ocupa de su propio asunto, *die Sache selbst*, sin preocuparse si el entendimiento común lo avala o le da permiso de existir. De hecho, como añade Hegel, “el mundo de la filosofía es en sí y por sí mismo un mundo invertido” (WpK, p. 125). En otras palabras, para el entendimiento común la filosofía pone todo patas arriba. Y lo más natural, casi de forma definitoria, es que la filosofía y su asunto no sean del todo populares. Así las cosas, está bien si la filosofía causa molestia y enfurece, está bien que por su misma esencia resista su popularización. Porque pensar es difícil, es decir, porque el pensamiento no se da de forma

espontánea, pues requiere de un esfuerzo violento. El pensamiento demanda así que pongamos el mundo al revés; exige lo inusitado, lo arduo y, de esta forma, todo filosofar genuino puede tender al choque frontal con lo que tenemos por usual y de fácil intelección. Uno de esos filósofos “poéticos”, Heidegger, llama a este estado de cosas *Gerede*, habladería o cháchara (SZ, pp. 167-168).

Como dice Beiser, para tomarlos a Hegel en serio tendríamos que consentir de alguna forma aquella metafísica que ha sido “muy desacreditada por el legado de Kant y del positivismo” (1999, p. 2). Lo ha dicho Carnap sin contemplaciones: el metafísico confunde el arte con la ciencia, “y crea una estructura que no logra nada en lo que toca al conocimiento y que es insuficiente como expresión de una actitud emotiva ante la vida” (1932, p. 240). Nadie objetará, desde luego, que las creaciones artísticas se consagren a expresar el *Lebensgefühl*, pero la práctica filosófica estilísticamente metafísica no sustituye al arte, ni siquiera cuando, de forma tan decidida, abandona el terreno del trabajo teórico. Los metafísicos son, como dice Carnap, artistas



sin talento artístico (1932, p. 240). Correlativamente, también son pseudo-filósofos. Los músicos nos inspiran, los actores nos hacen llorar, el arte da que pensar. Los filósofos metidos a artistas solamente nos confunden intelectualmente.

En cualquier caso, ni Láscaris ni Murillo encuentran razones incontestables para ese supuesto descredito. Murillo incluso afirma que “la *Wissenschaft der Logik* de Hegel es una de las obras más difíciles e importantes de la historia del pensamiento humano” (Murillo, 1978, p. 45). Se aparta así decididamente de la imagen del pensador charlatán o intencionalmente confuso. Y esto, no debido a que haya recaído irresponsablemente en la metafísica, sino porque su idea de una “verdadera lógica” (1978, p. 45) difiere de la definición tradicional de la lógica como una teoría de la inferencia entre premisas y conclusiones argumentales. Léase bien la crítica de Murillo a los “dogmatismos ocultos tras un aparente escepticismo en la oposición hegeliana proveniente del Círculo de Viena y de sus más débiles retoños anglosajones” (1978, p. 45): se trata de la ingenuidad de una concepción del mundo que formaliza toda relación

con la cópula “es”, y así omite el carácter vertical, profundo, de la existencia humana. Por ello, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ de lo lógico no halla su lugar en la proposición y en el lenguaje, sino que debe ser reconducido, en una verdadera lógica, a su genuino lugar: “la proposición no es el lugar de la verdad, sino que la verdad es el lugar de la proposición” (Heidegger, GA 21, p. 135).

Deberá demostrarse, por el contrario, que la vinculación entre la lógica y la existencia no persigue los fines estético-sentimentales acusados por Carnap, ni el objetivo de convertirse en *Ersatz für die Kunst*, o sustitución ambigua de las tareas de las artes (1932, p. 241). A decir verdad, el pensamiento filosófico no sustituye ni al arte ni a la investigación científica, así como tampoco desempeña una función complementaria y auxiliar respecto del saber objetivo. No existe un solapamiento temático de la filosofía con las ciencias o con las artes, sino que su ámbito de investigación es enteramente autónomo y diferenciado. En efecto, el conocimiento objetivo no es autónomo respecto de este ámbito investigado por la filosofía, pues el conocimiento no logra poner al



descubierto lo objetivo sin pasar primero por la dimensión existencial. En ausencia de este anclaje del conocimiento en el estar-en-el-mundo, como constitución ontológico-existencial, no puede ni siquiera explicarse cómo es posible el conocimiento objetivo. De ahí que toda separación de la lógica con el suelo de la existencia sea más bien una abstracción de grado supremo, pues toda abstracción —de la que se nutre la formalización— tiene su génesis en una desconexión de la forma con el contenido. En sentido estricto, la filosofía debe investigar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, que emerge de nuestra comprensión pre-objetiva y que funciona de suyo y de antemano pre-temáticamente, es decir, pre-predicativamente. La ganancia que de aquí puede obtenerse no es otra que un punto de partida que haga imposible la ceguera tradicional respecto del fenómeno de la existencia y la omisión del fenómeno del mundo, que arrancan injustificadamente el *lóγος* de lo lógica del suelo primordial de donde se origina todo sentido.

Se ve, entonces, que la situación es más grave que lo que se suponía con las reflexiones anteriores,

puesto que la filosofía no niega su cercanía con las artes, pero tampoco con las ciencias. Y esto es, precisamente, lo que enfurece a quienes no entienden bien la naturaleza del pensamiento y que confunden fatalmente sus fines y su tarea. El fondo del *lóγος* no es tan solo lo comprensible, sino también —y fundamentalmente— lo indecible, pues “la intencionalidad de la palabra humana es esta: siempre está en relación con algo que ya presupone como no-relacionado” (Agamben, 2017, p. 12). De todo esto, desde luego, tendremos más que decir en lo sucesivo.

Lógica y existencia

En lo que atañe al propio pensamiento hegeliano, la unidad originaria entre *Logik* y *Geist* funciona como *caveat* contra todo formalismo, de antaño y de hoy (Bowman, 2018) y, sobre todo, contra lo que podría denominarse la logización formal de la existencia. En *La forma y la diferencia*, Murillo emplaza a Hegel en su capítulo dedicado al círculo: “síntesis de la imaginación... [que] nos lleva a comprender, mediante la forma, la diferencia indomable de la realidad” (1987, p. 17).



Pero se separa del pensador suabo, toda vez que la diferencia, como forma y como proceso, no permite “prever entre ellos síntesis última alguna” (1987, p. 103). Allende las diferencias, vale tanto para Hegel como para Murillo, el que el *lóγος* que da cuenta de algo de ninguna forma puede reducirse a la mera cópula formal del “es” que vincula a un sujeto con un predicado, sino que “la cópula se manifiesta en su función existencial y en su función de relación necesaria” (Hyppolite, 1996, p. 188). La lógica genuina no es mera inferencia formal entre premisas y conclusiones, sino un proceso sintético creador engendrado en el movimiento de la existencia. El rechazo de Murillo del logicismo se funda en el hecho de que este no solo “exhibe demasiado lo que quiere ocultar” (1987, p. 299), sino que tiene el efecto nefando de empobrecer ontológicamente el mundo:

La lógica simbólica de Frege y de Russell desconoce todo problema en relación con la unión del sujeto y del predicado mediante la partícula copulativa “es”. Disuelve todo enunciado en enunciados simples en que un predicado se dice de un individuo, pero no simboliza, ni mucho

menos pone en cuestión, en qué consiste este referirse una propiedad a un individuo, referencia muy seria desde el punto de vista de una verdadera lógica (1978, p. 46).

Una “verdadera lógica” no disuelve los problemas de más hondura del “péndulo de la existencia finita, su movimiento entre el todo y la nada” (Murillo, 1987, p. 10); movimiento que, ciertamente, no se deja cristalizar en una teoría meramente inferencial.

Lo que se encuentra en la base de la crítica de Murillo del logicismo es una contraposición entre una ontología factual y una ontología del acontecimiento, la cual caracteriza el manido conflicto entre analíticos y los pensadores de orientación fenomenológico-existencial, también llamados continentales. La ontología del análisis sería un espacio reconstruible en descripciones legaliformes y objetivas, mientras que la segunda se ocuparía de la constitución del sentido a partir de sus condiciones de posibilidad irrepresentables y no objetivables (Sáez, 2002, pp. 17 ss.). Dicho de otra forma, el modo de presentación del sentido



no debe confundirse con su reconstrucción objetiva o su designación lógico-formal. El contraste se encuentra ya en las diferencias entre Frege y Husserl, puesto que, mientras que Frege creía que el sentido de una expresión nominal podía objetivarse en una expresión descriptiva, y el pensamiento en proposiciones que podían formalizarse lógicamente, Husserl afirmaba la productividad ontológica de la vida como la instancia anterior a toda logización y objetivación (Sáez, 2006, p. 128). Por ello, el programa logicista puede describirse como una ontología que concibe el sentido en arreglo con el ámbito del lenguaje que nos presenta la existencia de los objetos de modo que no habría forma de acceder a la existencia saltándose esta presencia omniabarcante de lo lingüístico. Ya lo ha dicho un reconocido antihegeliano costarricense: “aunque pueda darse una lógica de actos no lingüísticos, observable en el comportamiento, no podríamos sistematizar nuestras observaciones al respecto, ni menos aún comunicarlas, sin algún tipo de lenguaje” (Camacho, 2002, p. 28). Precisamente por ello, Russell (1992) objeta que la lógica hegeliana se exceda de su ámbito

inferencial, de forma que prácticamente llegue a identificarse con la metafísica. Se trata de la misma razón por la cual Russell (y también Camacho, 1978) arguyen que la manida “lógica hegeliana” no es en realidad lógica alguna.

Según esta concepción, la lógica y la existencia, en último término, no tienen relación alguna: “el conocimiento de formas lógicas es algo enteramente diferente del conocimiento de las cosas existentes” (Russell, 1922, p. 52). ¿Y qué hemos de entender por existencia? Según Russell, la noción de existencia gravita en torno a dos problemas: la existencia de los objetos ficticios (centauros, dragones, etc.) y la de los objetos abstractos como las cualidades, las relaciones y los números (Prior, 1967, p. 493). Sin duda, habría que darle la razón a Russell cuando afirma que “una cantidad increíble de filosofía falsa ha surgido por no comprender qué significa el concepto de existencia” (1956, p. 234). Pero cabría la pregunta: ¿es a estos problemas a los que hacen referencia Láscaris y Murillo cuando objetan que el logicismo omite enteramente aquella relación existencial que no puede formalizarse? ¿Se trata de saber si



las ficciones tienen el mismo estatus ontológico que los números, o si hay objetos ontológicamente más reales que otros? ¿Hay grados de existencia? ¿Debemos decir que los sueños existen en el mismo nivel en que existen las experiencias perceptivas de la vigilia? Es evidente que ninguna de estas discusiones “acerca de lo que hay”, en sentido quineano (Quine, p. 1963), forman parte de la objeción de Murillo de que el logicismo no puede simbolizar la relación existencial que propiamente atañe a la vida humana o la de Láscaris de que la contradicción formal y la existencial no tienen la misma tesitura.

Cabría, sin embargo, preguntar si se justifica hablar de lógica cuando se la arranca del terreno seguro del lenguaje y nos aventuramos a desembarcar en las tierras ignotas, agrestes y oscuras de la ontología de la existencia. ¿No nos compromete tal cosa con el temible *a priori reasoning* del que Russell acusa a Hegel? (1922, p. 47) No, si —como cabe ahora demostrar— cuando decimos “lógica” y pensamos en “lo lógico” dejamos que se escuche el lejano, pero potente, sentido original del que toda lógica emana: λόγος. Pero para que podamos

concebir tal λόγος, primero hemos de hacer caso omiso de la metafísica moderna que todavía ejerce su embrujo y su coacción en quienes se santiguan ante el ídolo de la teoría de los dos mundos: la que concibe un abismo infranqueable entre la manifestación de la realidad y nuestra experiencia de ella, entre lo en-sí y lo para-sí, que no es otra cosa que el manido hiato kantiano entre el νοούμενον y el φαινόμενον. El escándalo de la filosofía y de la razón humana, pensaba Kant, no es otro que el vernos obligados a aceptar la existencia del mundo externo *bloß auf Glauben*, es decir, por la pura fe (KrV, B XXXIX).

Ese pretendido escándalo y todo lo problemático respecto de nuestro “conocimiento del mundo externo” (Russell, 1922, pp. 70 ss.) era un dilema enteramente ignoto para los griegos. Y esto no porque fueran pre-críticos o metafísicos dogmáticos, sino porque tenían un sentido más amplio de λόγος. En efecto, lo estrictamente lógico de todo λόγος no se restringe solamente a la estructura del lenguaje, sino a la capacidad del lenguaje de hablar de algo, sobre algo. Así, el λόγος es primariamente revelador, hace visible aquello de lo cual se habla, descubre



el propio mundo, desoculta lo existente. Y “a este desocultamiento de lo existente lo designamos verdad” (Heidegger, GA 21, p. 7). Nótese bien que, en un sentido primario, el *lóγος* no se orienta por su forma en el enunciado o en la proposición, sino por lo que lo hablado deja ver y desoculta. Pero se objetará de inmediato que, cualquier cosa que digamos sobre eso aparentemente manifiesto, lo dicho presupone la estructura lógica de la proposición, de forma que todo conduce en última instancia a la validez de la proposición. Sin embargo, si la función de la proposición es enunciar algo, y ese enunciar es un hacer ver algo, tal cosa solo es posible merced a algo que, de cierta forma, ya está abierto de antemano (Heidegger, GA 21, p. 153).

El argumento de fondo es que la lógica formal no simboliza, ni pone en cuestión, la función del “referirse” del lenguaje (Murillo, 1978, p. 46). Lo que Murillo está implicando acá es que el lenguaje tiene la capacidad de referir precisamente porque presupone el sentido en general, de forma que toda predicación se mueve de antemano en “aquello acerca de” lo que dice algo. Como dice Heidegger, aquello de lo

que habla el *lóγος* tiene la estructura del “en tanto que”, “por tanto, ninguno de los modos de este mostrar... puede negar la estructura del ‘en tanto que’. Pues el ‘en tanto que’ es la estructura fundamental de la comprensión y de la accesibilidad” (GA 21, p. 153). Murillo tiene claro que la estructura hermenéutica del “en tanto que” (aquel “referirse”) no admite formalización, sino que, por el contrario, toda formalización la supone, pero sin llegar ni siquiera a verla. Y el logicista es ciego para esta estructura, que no es otra cosa que el mismo sentido que posibilita todo *lóγος*, porque ha comenzado por el techo: parte de la determinación objetivada de un “acerca de qué” (*lóγος τινός*), que se arranca de la función primaria del *lóγος* como mostración y reduce lo lógico a un relacionar formal de algo con algo. Con este movimiento sucede algo fatal: “se está obstruyendo la posibilidad de comprender el significado, la comprensión, la interpretación y, por lo demás, también el lenguaje” (Heidegger, GA 21, p. 161). Lógica y existencia no admiten, en sentido estricto, una escisión. Como afirma Agamben, “el acerca de algo no es igual al ‘decir algo’, sino que expresa y, al mismo tiempo, esconde el hecho de que, en



el ‘acerca de algo’, siempre se presupone el nexo ontológico del lenguaje y el ser; es decir, el lenguaje remite siempre a algo y no hablo en el vacío” (2017, p. 14).

Lógica y metafísica

La afirmación de la inseparabilidad inextricable entre forma y contenido puede llevarse al absurdo, si por ello entendemos que las ciencias formales necesitan referirse a conejos y manzanas efectivamente existentes para ocuparse de sus asuntos. Tal forma de concebir el problema de fondo de esta polémica es errada, si bien extendida. Lo ha dicho Camacho: “tanto la historia de la matemática como la de la lógica parecen confirmar más bien que ambas han avanzado justamente prescindiendo de momento del contenido material de las mismas” (1978, p. 154). El argumento de Camacho es que la demanda hegeliana de volver a una lógica material es insostenible a la luz de los desarrollos posteriores de la lógica, puesto que de ninguna forma han de buscarse sus condiciones de posibilidad en ningún tipo de contenido. Además, cabría objetar las asociaciones fáciles

entre la lógica y alguna doctrina filosófica como el neo-positivismo, amén de la misma designación de “lógica formal” para incluir cosas tan variadas como el cálculo proposicional, la cuantificación del predicado, la lógica de relaciones, el álgebra de Boole, etc. (Camacho, 1978, p. 154). Camacho señala la notoria falta de conocimiento de los críticos de esa fantasmática “lógica formal” de los desarrollos posteriores de la lógica, y una suerte de maniqueísmo de fondo que se inventa una *πόλεμος* entre una lógica “mala” y otra “buena”.

Sin embargo, lo que he querido demostrar es que la polémica contra los antihegelianos tiene consecuencias más hondas que las que podrían apuntarse a primera vista. De hecho, parece palmario que los alegatos de Camacho pierden de vista el asunto de fondo. La crítica de Láscaris y Murillo no demanda una transformación de las ciencias formales en ciencias materiales, ni rechaza la lógica *per se* como teoría de la inferencia. El objeto de la crítica es precisamente el supuesto de la independencia de la lógica respecto de toda consideración ontológico-cognoscitiva, como si fuera posible fundar rigurosamente una



doctrina de la mera forma lógica sin investigar a la vez su imbricación originaria con el nexo de sentido pre-lógico. Como ha dicho Husserl, el mundo es “la pre-donación pasiva universal previa a toda actividad judicial” (EU § 7, p. 26).

El logicismo, por el contrario, “se niega a legislar acerca de lo que el mundo es. Este cambio, que ha sido introducido por la revolución lógica, ha borrado del mapa las construcciones ambiciosas de la metafísica tradicional” (Russell, 1922, p. 19). ¿En qué consiste dicha legislación metafísica? En su intento de trascender el esquema del criticismo kantiano y abandonar los límites fenomenales de toda pretensión de conocimiento. Según Ayer, toda metafísica debe ser rechazada porque allí se producen “oraciones que no se conforman con las condiciones bajo las cuales una oración puede ser literalmente significativa” (1952, p. 15). *Kantiano sensu*, toda crítica de la metafísica debe partir del rechazo de cualquier intento por obtener conocimiento de la realidad trascendiendo el mundo fenomenal (Ayer, 1952, p. 13).

Es natural que tanto Russell como Ayer tengan a Hegel en baja

estima, cual pensador alocadamente especulativo que habríamos de ubicar muy por detrás de los logros del criticismo kantiano. Al fin y al cabo, no hace falta adentrarse en ese universo, dificultoso y agreste, de la *Wissenschaft der Logik* hegeliana, sino tan solo echarle un vistazo al prólogo, donde literalmente se afirma desvergonzadamente que la ciencia de la lógica “constituye la metafísica propiamente dicha o pura filosofía especulativa” (WL, 7). Curiosamente, Russell (1961) lee esto como si Hegel estuviera ontologizando la *Ding-an-sich* kantiana al llevar a cabo la operación que equipara lo real con lo racional. Pero, al contrario, como dice Voelker, Hegel desontologiza a Kant, pues es Kant mismo quien ontologiza la cosa en sí, dando por supuesto “un ámbito noumenalmente constituido que existe allá afuera” (2016, 60). Esta es la razón por la cual Kant arranca al pensamiento de lo real y lo subjetiviza enteramente, creando así un abismo artificial entre las determinaciones del pensamiento y la verdad (Tabak, 2017). En este respecto, el escepticismo kantiano respecto de la metafísica se resume en la concepción de que no es posible corroborar la coincidencia entre



nuestros pensamientos y las cosas tal como son en sí mismas (una tesis compartida enteramente por Russell). Empero, la estocada hegeliana consiste en el señalamiento de que la *Ding-an-sich* es una verdadera nada, a saber, una postulación de cuño kantiano y nada más.

Lo más irónico de todo es que tal escepticismo que separa abstractamente nuestro pensamiento de la realidad está impregnado de vicios. Por un lado, termina siendo en el fondo una tesis típica del realismo metafísico: la idea de que podría haber algo así como una distinción clara y distinta entre las cosas en sí mismas y las cosas tal como las proyectamos o pensamos (Putnam, 1990). Por otro, resulta tanto más idealista y subjetivista (cuando no enteramente nominalista) que la filosofía hegeliana, la cual ha defendido el entrecruzamiento ineludible entre lo subjetivo y lo objetivo. En última instancia, el idealismo y subjetivismo de Hegel no son más que pretendidos.

El problema de la forma (lo determinante) y la materia (lo determinable) no radicaba, *hegeliano sensu*, ni en reducir un aspecto en el otro, ni en declarar a alguno de

los lados incognoscible. Lo ha dicho Duque de forma inmejorable:

Hegel se limita a hacer notar que “la referencia a los objetos”, esa actividad sin la cual el sujeto no habría podido conocerse jamás como pura referencia a sí (no puede haber autoconciencia sin “conciencia de”, sin intencionalidad), altera tanto la actividad subjetiva del pensar como el estatuto del objeto mentado. El pensar de verdad, el pensar que entrega verdad, es siempre un repensar (*Nachdenken*), una reflexión “sobre algo”. (2007, p. 38)

Todo lo cual, por cierto, no es tan arcano y misterioso, como sí debería resultarnos la idea de que la realidad debe ser radicalmente no-epistémica (Davidson, 1990). La exigencia de que no se confundan los terrenos de la lógica y de la ontología, que Berry (1975) llamó ‘anontologismo’, es comprensible de suyo, pues el lógico no investiga el mundo, de forma que ninguna observación empírica puede guiarlo o corregirlo. Pero esta es la típica objeción contra el psicologismo que toda postura fenomenológico-existencial también comparte. Por esta misma razón, la defensa de una lógica de la existencia no



recae en el psicologismo, ni pretende que las investigaciones lógicas se orienten a partir de una metafísica apriorística.

Desde luego, las concepciones sobre las relaciones entre lógica y ontología no pueden simplificarse, pues en la misma filosofía de la lógica de signo analítico las posiciones difieren. Es harto sabido que Quine defendió los derechos de la ontología, puesto que “las variables de cuantificación ‘algo’, ‘nada’, ‘todo’, engloban toda nuestra ontología” (1953, p. 13), y la ontología se presupone así en todas nuestras afirmaciones. En un espíritu quineano, si bien algo transformado, Da Costa afirma que “ser es ser el valor de una variable en un lenguaje dado con una lógica determinada” (2002, p. 284). El presupuesto fundamental del empirismo era que todo nuestro conocimiento procede de la experiencia sensible y que, correlativamente, nuestra mente era como una tabula rasa, antes de toda experiencia. En último término, la postulación de la procedencia sensible del conocimiento significa que este, al fin y al cabo, se reduce a aquella. Sin embargo, este dogma reduccionista ha sido derribado convincentemente por Quine en su famoso artículo

“Two Dogmas of Empiricism” (1951, reproducido en Quine 1963). Por esta razón, Redding (2013) cree que, a diferencia de Russell, el análisis de la experiencia de Hegel puede concebirse en la dirección holista y pragmatista iniciada por Quine. Al igual que Redding, Rorty (1997) ya había hablado de una re-hegelianización de la filosofía analítica en manos de Quine. Esto, desde luego, sin que Quine lo asumiera expresamente, puesto que nunca tuvo las intenciones de abandonar el empirismo, ni mucho menos de convertirse en un pensador hegeliano. Su propósito fue corregir los vicios del empirismo clásico, con el fin de reorientar el programa radicalmente hacia una versión de empirismo sin dogmas (Quine, 1963, p. 42).

Cabría, con todo, preguntar si no constituye una exageración y una provocación la afirmación de Rorty de que Quine habría iniciado una deconstrucción del *received view* en la tradición analítica de carácter hegeliano. Porque, al fin y al cabo, Quine no dejó nunca de comprender su obra como la de un pensador realista de orientación empírica y científica. Sin embargo, tal como ha argumentado Salas, la crítica de Quine es tan devastadora, que habría decapitado al empirismo



en su totalidad: “el empirismo sin dogmas de Quine no es empirismo —si nos atenemos al sentido originario de este término” (2002, 37). Y, por otra parte, Hylton ha señalado —me parece que acertadamente— que hay aspectos en el pensamiento quineano que apuntan a una dirección radical que el mismo Quine no pudo prever (tales como la relatividad ontológica, la inescrutabilidad de la referencia, etc.). De esta forma, Redding sugiere que “Hegel pudo anticipar ciertos desarrollos dentro de la filosofía analítica porque la filosofía ha sido ‘analítica’ mucho antes de los comienzos del movimiento que lleva ese nombre” (2010-2011, 40). En suma, las lecturas no caritativas de Hegel ya ni siquiera requieren de una defensa de parte de pensadores anclados en la tradición europea continental, sino que el resurgimiento del pensamiento hegeliano en la filosofía analítica de la actualidad sirve como prueba de que los intentos por declarar a Hegel fenecido no han tenido efecto y, más bien, ponen en entredicho los fundamentos del logicismo contemporáneo y anticipan algunos de los desarrollos teóricos de la filosofía analítica.

Conclusiones

La polémica contra los antihegelianos sigue teniendo vigencia, al menos en el contexto de la comunidad filosófica costarricense, donde el manido *analytic/continental divide* parece estar más vivo que nunca. Con esto quiero decir que la confrontación entre las tradiciones todavía no ha abandonado su forma más o menos paleolítica, puesto que la misma incompreensión del pensamiento hegeliano que caracterizó los alegatos contra los cuales Láscaris y Murillo se levantaron en protesta pública, bien podrían ser esgrimidos hoy en día sin modificación alguna. Alegatos semejantes, por lo demás, pueden lanzarse también contra los posicionamientos teóricos que se orientan a los problemas suscitados en el pensamiento fenomenológico-existencial y hermenéutico.

Con todo, en este artículo he querido mostrar que la conciencia histórica de los problemas filosóficos puede coadyuvar a la clarificación de los compromisos metafísicos de pensadores que se pretenden, extrañamente, fuera de toda historia. James Conant (2015) ha señalado una tensión inherente



—que denomina ‘ideología’— dentro de la filosofía analítica entre la práctica filosófica en sí misma y la historia del pensamiento. Y, mucho antes, Hilary Putnam (2001) denunció esta misma disociación como un yerro fatal que obstaculizaba el tener conciencia de que los supuestos que generan nuestros problemas son contingentes. Una argumentación que solo se apega a la forma lógica y que no quiere discutir ese supuesto, contingente e histórico, que rechaza sus implicaciones ontológicas solo puede dar al traste con la verdadera mayéutica del filosofar.

La protesta contra la logización formal del pensamiento, más que una defensa de Hegel, fue un rechazo de una concepción meramente factual de las posibilidades de la filosofía. La idea ingenua del mundo como mero *factus* ignora que, antes de los hechos (*Tatsächlichkeit*) de los que se ocupan las ciencias, está la facticidad (*Faktizität*) del Dasein: “no el carácter de hecho del *factum brutum* de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia” (Heidegger, SZ, p. 135). Así las cosas, el conocimiento científico no desciende desde el cielo y su

génesis está fundada en la existencia humana. La investigación de las estructuras fáctico-existenciales a partir de las cuales surge todo conocer se nos revela así como enteramente fundamental y prioritaria.

Al fin y al cabo, “tras la presunta claridad del pensamiento lógico y matemático, se oculta la esfinge, fecunda en paradojas” (Murillo, 1993a, p. 19). De un plumazo, en sus breves artículos periodísticos, Láscaris y Murillo mostraron los dos escorzos de la paradoja. Por un lado, el comportamiento irracional de un grupo de auto-proclamados defensores de la lógica y de la argumentación racional, cuyas motivaciones para su arenga provenían de fuentes que se anticipan a toda postura lógica. Pero, además, la indigencia de una forma de concebir la filosofía que pierde de vista la infinita posibilidad de pensar aquello que supuestamente no se puede pensar. La conclusión del entuerto no fue otra que la convicción de que “el lenguaje filosófico no debe perder el contacto con el humus de donde procede” (Murillo, 1987, p. 11).

Hegel, ni ningún otro filósofo, debe ser de nuestro agrado. Sin embargo, hay algo extraño en el



comportamiento apasionado y virulento de un grupo de profesores ensañados contra actividades conmemorativas sobre el pensador suabo. Murillo ha escrito en otro lugar sobre el clima enrarecido en la academia que se le antojaba de nuevo cuño: “hace veinticinco años un universitario no habría creído al oráculo si éste le hubiera anticipado la sectarización del claustro” (1990, p. 110). Láscaris fue, en su papel de organizador pionero de la institución filosófica costarricense, un promotor de la diversidad filosófica y un defensor a ultranza de la libertad del pensamiento. Se ve que, ulteriormente, el debate no importa tanto desde el punto de vista estrictamente teórico, como ético. Y también, sin duda, conlleva una intención política de fondo, puesto que la protesta contra los antihegelianos fue un gesto de defensa de una forma de vida universitaria que se veía amenazada con el dogmatismo de los detractores de Hegel. Una actitud que chocaba con una forma de concebir la filosofía, que Láscaris y Murillo practicaban y habían ayudado a forjar.

Cuando Bertrand Russell falleció, Murillo publicó un artículo en

la prensa exaltando sus cualidades y rindiendo tributo a su figura. Lo llamó cauto en sus posiciones filosóficas, cuidadoso de no dogmatizar, crítico de sí mismo. Sus epígonos, sin embargo, se le antojaban “más papistas que el papa. Dan la impresión de haber encontrado una piedra de toque para declarar carente de sentido toda la filosofía del pasado, suponiéndole a la suya propia una plenitud de sentido más aparente que real” (1993b, p. 39). Me parece así que, merced a su responsabilidad y seriedad intelectual, Láscaris y Murillo salieron airoso y engrandecidos de aquella escaramuza. Desde nuestro punto de vista actual, existen elementos de sobra para conceder que la suya fue verdaderamente una actitud filosófica que merece toda nuestra admiración. La de los antihegelianos, por el contrario, debe ser combatida con firmeza, pues su peligro ponzoñoso es tan recalitrante hoy como hace medio siglo.



Referencias

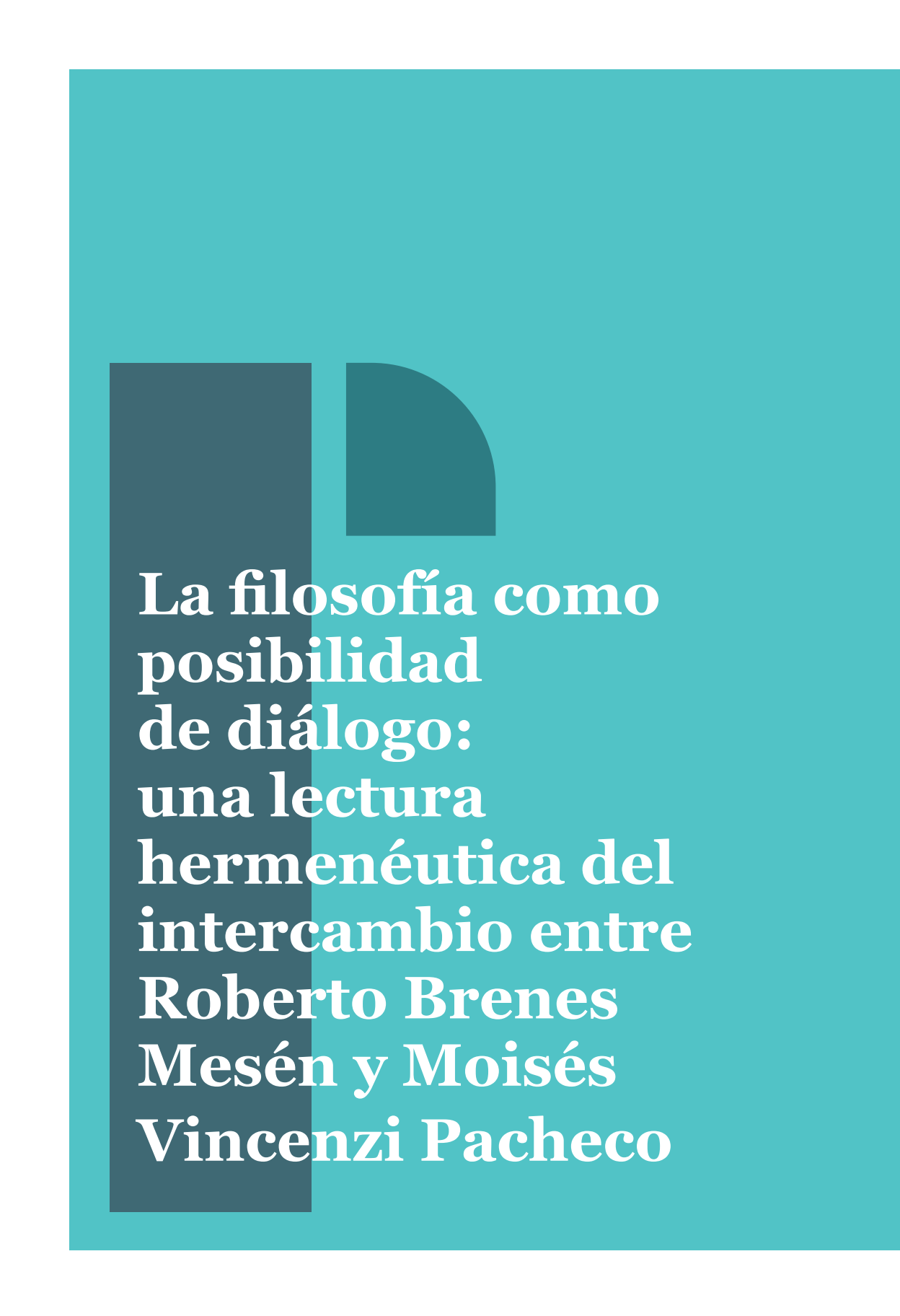
- Agamben, G. (2017). *¿Qué es la filosofía?* (Trad. M. Ruvituso). Adriana Hidalgo.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. Harcourt.
- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth, and Logic*. Penguin.
- Beiser, F. (1999). Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics. En: F. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-24.
- Berry, G. (1975). Logic with Platonism. En: D. Davidson & J. Hintikka (eds.) *Words and Objections*. D. Reidel, 243-277.
- Bowman, B. (2018). Zum Verhältnis von Hegels Wissenschaft der Logik zur Phänomenologie des Geistes in der Gestalt von 1807. En: M. Quante et al. (eds.) *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Felix Meiner.
- Bueno, G. (2008). La vuelta del revés de Marx. *El Catoblepas*, 76, 2.
- Carnap, R. (1932). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2, 219-241.
- Camacho, L. (1978). Lógica dialéctica y lógica formal. Hacia una precisión mayor en términos, conceptos, métodos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 16(44), 153-158.
- Camacho, L. (2002). *Introducción a la lógica*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Conant, J. (2015). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Consciousness. En: J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (eds.) *Beyond the Analytic-Continental Divide. Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*. New York/London: Routledge, 17-58.
- Comte, A. (1980). Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). *Discurso sobre el espíritu positivo*. (Trads. J. Revuelta y C. Berges). Orbis.
- Córtazar, J. (2006). *Rayuela*. Punto de Lectura.
- Da Costa, N. (2002). Logic and Ontology. *Principia*, 6(2), 278-298.
- Davidson, D. (1990). The Structure and Content of Truth. *Journal of Philosophy*, 87(6), 279-328.
- Derrida, J. (2015). *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. (Trad. J. Bassas Vila). Sígueme.
- Duque, F. (2007). La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana. *Cuadernos Gris*, 8, 27-42.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. Acceso al reino de las sombras. En: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. (Trad. F. Duque). Abada, 13-175.
- Duque, F. (2015). Introducción. De cómo un erizo se convirtió en águila. En: G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Vol. 2. (Trad. F. Duque). Abada, 11-109.
- Gadamer, H.-G. (WM). (1990). Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke*, Bd. 1. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Haba, P. (2019). Confusionismo sobre el antihegelianismo. *La Nación*, noviembre 23.



- Hegel, G. W. F. (WL). (1832). *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik*. Suhrkamp, 1978. Traducción (F. Duque): *Ciencia de la lógica. Vol. 1*. Abada, 2011.
- Hegel, G. W. F. (WpK). (2018). Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. En: *Jenaer kritische Schriften. Hauptwerke in sechs Bänden. Band 1*. Felix Meiner.
- Heidegger, M. (SZ). (1979). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (GA 21). (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Bd. 21*. (Ed. W. Biemel). Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (LU 1). (1993). *Logische Untersuchungen. Bd. I: Prolegomena zur reinen Logik*. Max Niemeyer.
- Husserl, E. (Hua III) (1950). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie). *Husserliana Bd. III*. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (EU). (1948). *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Claassen & Goverts.
- Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. (Trad. L. Medrano). Herder.
- Joyce, J. (1975). *Finnegans Wake*. Faber.
- Láscaris, C. (1983). *Cien casos perdidos*. Stvdivm.
- Marinoff, L. (2000). *Más Platón y menos Prozac*. (Trad. B. Folch). Ediciones B.
- Masís, J. (2019a). Láscaris, Murillo y los antihegelianos. *La Nación*, noviembre 15.
- Masís, J. (2019b). Los peligros del confusiónismo. *La Nación*, diciembre 3.
- Murillo, R. (1975). *Antonio Machado. Ensayo sobre su pensamiento filosófico*. San José: Fernández Arce.
- Murillo, R. (1978). *Estancias del pensamiento*. Editorial Costa Rica.
- Murillo, R. (1982). *Tres temas de filosofía*. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Murillo, R. (1987). *La forma y la diferencia*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Murillo, R. (1990). *Segundas estancias*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo, R. (1993a). *Tres ensayos sobre el Quijote*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Murillo, R. (1993b). *Páginas escogidas*. Editorial Juricentro.
- Pinkard, T. (2009). *Hegel. Una biografía*. (Trad. C. García-Trevijano). Acento.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies. Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. George Routledge & Sons.
- Prior, N. (1967). Existence. En: P. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. New York: Thomson Gale, 493-450.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (2001). *50 años de filosofía vistos desde dentro*. (Trad. C. Castells). Paidós.
- Quine, W. (1963). *From a Logical Point of View*. Harper & Row.



- Redding, P. (2010-2011). Hegel's Anticipation of the Early History of Analytic Philosophy. *The Owl of Minerva*, 42(1-2), 18-40.
- Redding, P. (2013). Hegel and Analytic Philosophy. En: Rivenc, F. (1996). Husserl, With and Against Frege. *The Harvard Review of Philosophy*, 6(1), 95-116.
- Rorty, R. (1997). *Philosophy and Social Hope*. Penguin.
- Russell, B. (1922). *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*. George Allen & Unwin.
- Russell, B. (1956). *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Macmillan.
- Russell, B. (1961). *History of Western Philosophy*. George Allen & Unwin.
- Sáez, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica.
- Sáez, L. (2006). Ontology of Events vs Ontology of Facts. About the Current Fissures Between the Continental and Analytic Traditions. *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 37(2), 120-137.
- Salas, M. (2002). Quine y los dogmas del empirismo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 40(101), 27-40.
- Schnädelbach, M. (1981). Morbus hermeneuticus: Thesen über eine philosophische Krankheit. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, (1), 3-6.
- Schnell, A. (2012). Speculative Foundations of Phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 45(3), 461-479.
- Serey Aguilera, J. (2017). El problema de la negatividad en la Ciencia de la lógica de Hegel. *Ideas y Valores*, 66(165), 13-34.
- Strawson, P. (1992). *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press.
- Tabak, M. (2017). *The Doctrine of Being in Hegel's Science of Logic. A Critical Commentary*. Palgrave Macmillan.
- Voelker, J. (2016). From Hegel to Kant: The Thing-of-Itself German Idealism. En: A. Hamza & F. Ruda (eds.) *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*. Palgrave Macmillan, 57-68.



**La filosofía como
posibilidad
de diálogo:
una lectura
hermenéutica del
intercambio entre
Roberto Brenes
Mesén y Moisés
Vincenzi Pacheco**



Steven Leandro

Universidad de Costa Rica

Steven Leandro (1994) obtuvo el bachillerato en filosofía en 2019 y posteriormente completó la licenciatura en la misma área en 2022 en la Universidad de Costa Rica. Sus principales intereses se centran en la tradición fenomenológica-hermenéutica, con un enfoque especial en el pensamiento gadameriano.

Es miembro activo del NIF-CR.

sleandro227@gmail.com



Resumen: Este artículo tiene el propósito de recrear el intercambio sostenido entre Roberto Brenes Mesén y Moisés Vincenzi Pacheco, tomando como fundamento el concepto de diálogo y sus implicaciones hermenéuticas. Se parte de un marco hermenéutico que permita el encuentro de horizontes entre los autores, sus ideas y una reflexión filosófica más amplia, la cual no se limita a un mero repaso historiográfico o exegético, sino a un reavivamiento de sus ideas y al balance sobre su valor filosófico.

Palabras clave: Roberto Brenes Mesén – Moisés Vincenzi Pacheco – filosofía costarricense – hermenéutica - diálogo.

*“Siempre habrá un tercer término
que supere a dos personas que
discutan. Aguarda, con entereza,
el instante de descubrirlo. Y, al
encontrarlo, alumbrarás con él un
nuevo camino”*

*Moisés Vincenzi Pacheco, El
conocimiento (1941)*

Notas introductorias sobre la relación Brenes Mesén- Vincenzi Pacheco

Algunos arquetipos antonomásticos de la historia del pensamiento se repiten en la relación Roberto Brenes Mesén (1874-1947) y Moisés Vincenzi Pacheco (1895-1964). Primero, está el esquema maestro-discípulo, en donde el segundo elige “la verdad”¹ por sobre la ortodoxia. Inmediatamente, está el conflicto entre los resabios de reverencia y el escozor propio de dos posturas encontradas. Como consecuencia, no falta tampoco la polémica y el intercambio mal logrado

¹ Hablar de un concepto de “verdad” en Vincenzi es algo complejo como se verá adelante.



y lleno de malentendidos, típico entre pensadores y sus posturas en las antípodas. En todo caso y quizás gracias a estas características arquetípicas, la suya es una relación de la que surgen profundas e importantes discusiones a nivel filosófico, especialmente en consideración con el contexto en que ocurrieron: aquella Costa Rica desprovista de instituciones de educación superior y en aquel hiato temporal entre el cierre de la Universidad de Santo Tomás (1888) y la fundación de la Universidad de Costa Rica (1940). Contexto en el que la actividad filosófica en el país estaba a merced de esfuerzos individuales como los de estas dos figuras.

Este artículo se enfoca en estudiar el intercambio sostenido entre ambos pensadores costarricenses, tomando como piedra de toque el concepto de diálogo² y sus implicaciones filosóficas. Para ello se parte de un marco hermenéutico que en última instancia busca un

encuentro de horizontes entre los autores, sus ideas y una reflexión filosófica de carácter más amplio, la cual no se limita a un mero repaso historiográfico o exegético de su debate, sino a no a un reavivamiento y valoración de sus ideas y de su carácter filosófico. Aunque por momentos pueda parecer el caso, mi objetivo no es atacar las posturas teosóficas de Brenes Mesén. Tal propósito estaría bien ilustrado por el modismo anglosajón *beating a dead horse*. La teosofía sostenida por Brenes Mesén y entendida acá como una cuestión de época, ha de funcionar más bien como el catalizador para el contraste con las ideas de Vincenzi, por ello el enfoque de este artículo en el diálogo y la pregunta por la filosofía.

Como aclaración metodológica es necesario mencionar que, si bien se abordará la argumentación formal entre ambos autores, interesa y se profundiza sobre todo en ciertas divergencias que Vincenzi introduce al margen de dicha argumentación formal explícita, y a las que Brenes Mesén responde (o en algunos casos ignora). A estas divergencias Vincenzi las llama en un inicio “paréntesis”, las cuales son de vital importancia ya que

2 Concepto para nada gratuito ya que aparece recurrentemente el pensamiento de Vincenzi y sirve como medida para desentrañar los entrecruzados intercambios entre ambos autores y sus discusiones sobre temas filosóficos. Dicho concepto se buscará alimentar además por medio de insumos de figuras como Sócrates, Platón y Gadamer (entre otros).



representan un intento implícito por parte de Vincenzi de establecer un marco común para el diálogo con su maestro. Partiendo de ellos, se hacen evidentes las grandes distancias entre ambos pensadores y sus respectivas posturas gnoseológicas. Siendo todo ello determinante, precisamente respecto a la dificultad de un diálogo fluido entre ambos, tal y como se irá demostrando en adelante.

A manera de contextualización e introducción breve de los pensadores y su relación, cabe comenzar señalando que ambos se conocen inicialmente en la Escuela Normal de Heredia alrededor de 1910. En esta institución, Brenes Mesén sirvió de formador para muchos intelectuales costarricenses incluyendo al entonces joven Vincenzi. Sin embargo, a diferencia de la mayoría, Vincenzi se apartó del pensamiento teosófico de su maestro e incluso se mostró abiertamente crítico del mismo desde un inicio, en los tres tomos de su primera publicación *Mis primeros ensayos: Prueba de una filosofía personal* (1915, 1916 y 1917).

El principal insumo de este artículo serán las cartas recopiladas en el tercer tomo de esa primera obra de Vincenzi (1917). En ellas se

determina el semblante propio y las temáticas constantes de la relación entre ambos pensadores. Concretamente son tres breves cartas³ anexas por Vincenzi en la tercera y última serie de *Mis primeros ensayos: Prueba de una filosofía personal* (1917), junto con algunas obras aledañas en que también surgen los temas allí discutidos. En todo caso, cabe comenzar por ahora con una breve síntesis de las ideas de cada pensador, para así abrir camino a su intercambio propiamente.

Encuentros y desencuentros de un diálogo entreverado: introducción general a las ideas de Brenes Mesén y Vincenzi Pachecho

En el joven Vincenzi es difícil identificar aun algún “ismo” puro. Es clara, sin embargo, la influencia nietzscheana expresada tanto en su actitud como en sus ideas; influencia que lo lleva a mostrarse

3 Una primera y más extensa carta con la interpelación inicial de Vincenzi, una breve respuesta elusiva de Brenes Mesén, y una tercera carta con más preguntas la cual no recibe respuesta (pp. 45-56).



reticente a encasillamientos y sistemas (Bonilla, 984, p. 261). Esta es precisamente una de las razones que parecen justificar su oposición al sistema cerrado y totalizante de su maestro. Destaca, además, su interés por lo contradictorio y las perplejidades en el conocimiento como elemento presente a lo largo de todo su pensamiento, desde esta época temprana y hasta su pensamiento tardío. El aforismo 238, presente en la misma obra en que se encuentran las cartas, es bastante sugerente respecto de su pensamiento y el intercambio que sostendría con Brenes Mesén (1917):

En el más sólido engranaje silogístico quedan siempre puertas de escape. Los grandes pensadores, así como todos los hombres, disimulan la visión de las dificultades más apremiantes, se engañan frecuente a sí mismos.⁴ Solo en tal forma de lucha se explica la vasta sistematización de las ideas (p. 31).

4 La idea del autoengaño es una de las claras alusiones a Nietzsche y es una constante en el pensamiento de Vincenzi.

Partiendo de las distinciones de María Eugenia Dengo (2002), en el caso de Brenes Mesén se pueden distinguir tres etapas de su pensamiento. La etapa positivista, propia de su época de juventud, la etapa metafísica que coincide con la producción teórica-teosófica más elaborada del autor y, por último, la etapa religiosa o tardía, marcada por un exacerbado apego a las doctrinas teosóficas, pero expresada ahora en lenguaje poético (Dengo, 2002, pp. 32-36). Interesa acá ante todo la segunda etapa, la metafísica, en la cual ocurre la polémica con Vincenzi y donde Brenes Mesén se roza más directamente con la filosofía como elemento para fundamentar su cosmovisión o sistema teosófico.

En términos generales, Brenes Mesén es panteísta, monista e hilozoísta, como bien lo sintetiza Láscaris (1984, p. 278). En cuanto a cuestiones más concretas de esa etapa metafísica, como señala María Eugenia Dengo (2002) y como se desprende de *Metafísica de la materia* (Brenes Mesén, 1918), cabe afirmar lo siguiente:

La tesis principal de esta doctrina es que la causa del Cosmos fenomenal es el Universo



noumenal, o sea que el mundo físico es la prolongación del espiritual en indisoluble unidad. Una Divina Inteligencia, infusa en la materia cósmica lo preside todo y anima todas las formas y manifestaciones orgánicas e inorgánicas (p. 38).

Los principios que postula Brenes Mesén en la cita anterior se encuentran resumidos en la frase de Virgilio: “*Mens agitat Molen*” [la mente mueve la materia] (Dengo, 2002, p. 38). En su obra magna, *Metafísica de la materia*, el autor sostiene que la “esencia de lo que llamamos Universo es la mente, el *nous* del universo” (1917, p. 55). Existe así una suerte de inteligencia suprema infusa en la materia, la cual funciona como ley y orden del universo. El reconocimiento de esta ley y de su obediencia es el objetivo del teósofo.

El intercambio epistolar entre Brenes Mesén y Vincenzi Pachecho

a) El ethos dialógico vincenziano

La introducción anterior permite pasar a la primera carta dirigida

por Vincenzi a Brenes Mesén (1917). Vincenzi plantea una especulación filosófica en la que confronta dos tendencias hipotéticas alrededor del tema de la libertad, cuestionando el concepto de “Ley” propuesto por Brenes Mesén y sus aparentes contradicciones (“Ley de la obediencia del maestro”, “Ley de la evolución”, entre otras formulaciones del autor). Aquí aparece por primera vez la función del “paréntesis” con la que Vincenzi busca establecer las reglas del diálogo con su maestro. Con todo, para despejar el camino hacia este paréntesis inicial, es necesario pasar brevemente por esa especulación ya por sí misma bastante contundente:

Una de esas tendencias pretende negar la libertad, en el sentido absoluto de la palabra. Es la hipótesis de la inmutabilidad la que la sustituye. Lo que fue y lo que va a ser, es en virtud de una ley cuyos cambios están sujetos a reglas. La otra pretende que todo cuanto es conciencia puede determinar, fuera de toda predisposición de ley, normas de acción a las energías del pensamiento o facultades inteligentes de la conciencia (p. 45).



La primera tendencia corresponde con el esquema de Brenes Mesén, el cual presupone leyes predeterminadas. En todo caso, se puede entrever que la crítica de Vincenzi se dirige al ámbito de la Metafísica. En concreto, intenta tentativamente develar el trasfondo e influencias filosóficas tras las leyes que predica su maestro. Vincenzi se pregunta si su monismo tiene que ver con un monismo parmenídeo y, si es así, refutarlo. Esto se expresa de manera bastante sintética en el aforismo 253 de la misma obra (1917): “Denomínese ley al cuerpo inmutable íntegro del ser: Se supone la negación absoluta del cambio. Afirmar la existencia de cambios que obran bajo leyes, es negar el cambio o la ley” (p. 39). A saber, si se parte de una unidad inmutable y unas leyes igualmente inmutables, todo ello resulta contradictorio con la “ley de la evolución”⁵ también defendida por Brenes Mesén, la cual supone el cambio. En otras palabras, dicho cambio solo podría surgir de una “creación espontánea” (Vincenzi,

1917, p. 46) o *ex nihilo*. De tal manera, hablar de obediencia, adaptación a la ley y evolución, no tendría sentido desde el punto de vista metafísico, si se parte a su vez de la idea de una unidad inmutable.

Inmediatamente y como previendo la actitud y respuestas de su maestro ante esta formulación, Vincenzi abre un “pequeño paréntesis” de crucial importancia acá. Advierte una tendencia a no mantener “a una altura conveniente y constante la abstracción” cayendo por ello en generalizaciones vacías o confusiones inadvertidas y pasando por alto ciertas sutilezas: “El filósofo está obligado a considerar máximas las fuerzas de la idea sometida a examen. El éxito de la obra consiste en la manera como su autor supo emplear su más selecta fuerza de atención, al emprenderla y darle fin” (pp. 46-47). Este es un claro intento por establecer los parámetros de la discusión. A la vez, es un reproche de principio al pensamiento de su maestro, lo que sugiere que Vincenzi ya había discutido estos temas con Brenes Mesén o, al menos, al conocerle y conocer su pensamiento, tenía una idea de qué esperar como respuesta. Asimismo, este extracto

5 Concepto de evolución que es recurrente en Brenes Mesén e importa por ahora tener en cuenta que el mismo es sinónimo de cambio en términos metafísicos.



muestra que Vincenzi se encontraba esperanzado con la posibilidad de establecer un diálogo “abstracto” y crítico, al cual el filósofo estaría “obligado”, como podemos leer más arriba.

A pesar de este esfuerzo y para disgusto de Vincenzi, la respuesta de Brenes Mesén no alcanza los estándares pretendidos. Comienza, no sin cierta astucia e ironía, por valerse de la idea de “la creación espontánea” de la que hablaba Vincenzi, afirmando que: “La contradicción es creación espontánea del joven filósofo” (1917, p. 52). Y, aunque de manera no muy elaborada pareciera expresar que su monismo es más bien de corte heraclíteo y no parmenídeo, le espeta al discípulo lo siguiente:

El Todo no es algo inerte sometido a una ciega ley de cambio. El Todo es Vida, por tanto, Conciencia, Inteligencia, de allí su Sabiduría. La Ley es Jerarquía, por tanto, Inteligencia, Orden, Subordinación, Vida e Inteligencia sin adaptación no son. El perpetuo devenir de los trascendentalistas alemanes le hubiera enseñado a resolver la pretendida flagrante contradicción (1917, p. 52).

Ya desde esta respuesta inicial se vislumbra esa ironía⁶ tan propia de la pluma de Brenes Mesén. Su calidad, destreza y habilidades literarias son reconocidas tanto por Vincenzi en su escrito biográfico sobre su maestro (*Principios de crítica. Roberto Brenes Mesén y sus obras*; 1918), así como por sus comentaristas (Mora Rodríguez, Dengo, Bonilla, Chamorro y Láscaris). No obstante, para efectos del tema que ahora nos ocupa, la ironía de Brenes Mesén está lejos de la ironía socrática en su sentido mayéutico. No es una apelación a la propia ignorancia y a la dialéctica como vía de superación de esa ignorancia. Al contrario, sus respuestas irónicas parecen afirmaciones que más bien asumen la ignorancia del lado del interrogador. De manera que, en Brenes Mesén, el recurso irónico parecería estar mejor caracterizado

6 Plantea María Eugenia Dengo al respecto que: “En toda polémica, Don Roberto se mantiene en el plano solo ideológico, sin descender nunca a la ofensa, y aunque su ánimo no se conturba, su pluma es contundente y a menudo irónica” (2002, p. 55). En contraste, Vincenzi se muestra más temperamental; algo especialmente evidente en la tercera y última carta donde “riposta de seguido... en un tono que difícilmente oculta su descontento, tanto por la forma satírica en que fue redactada la respuesta de Brenes Mesén, como por la insuficiencia de la misma en materia de filosofía” (Mora, 1999, p. 427).



por el propio Vincenzi, según su descripción de un sofista griego: “Luciano: ironiza por debilidad, no por fuerza. Cubre su flaqueza con la frase fina e hiriente, para impedir que los espíritus fuertes se asomen a ella” (1941, p. 22).

Ahora bien, sin mayor respuesta que la hasta ahora mencionada, el intercambio avanza poco en un primer momento. A lo mucho, Vincenzi logra desvelar parcialmente y por descarte ese esqueleto metafísico “heraclíteo” de su maestro. El problema es que Brenes Mesén se mantiene en el ámbito de las grandes afirmaciones y se muestra reticente a bajar al nivel de abstracción crítica, así como a cumplir las exigencias demandadas por su discípulo. Sobre esta sección del intercambio, Arnoldo Mora (1999) tiene razón en señalar que, en su respuesta, Brenes Mesén “empieza por situarse en el pedestal de maestro al tratar a su interlocutor de “joven filósofo”...” Ubicando “sin más preámbulos la cuestión en el ámbito estrictamente metafísico (...)” (p. 427). Esto es a fin de cuentas la prédica de su doctrina desde la postura altiva del maestro, más que a la apertura a la discusión de

los temas por medio del diálogo, tal y como lo pretende Vincenzi.

Brenes Mesén realmente no va más allá de confesar, en otro momento, su aprecio por quien denomina “...mi bien amado Heráclito” (1923, p. 303). Sin embargo, los posibles paralelismos que se pueden establecer entre su pensamiento y el de Heráclito son solo generalidades o conceptos sueltos. La riqueza que brota de la oscuridad heraclíteica se presta para interpretaciones y adaptaciones de todo tipo, dentro de las cuales caben también y con mayor facilidad interpretaciones vagas, generales y con pretensiones omniabarcantes, como es el caso del esquema teosófico defendido por Brenes Mesén.

Monismo, ley que lo gobierna todo, jerarquía, obediencia, armonía oculta y demás conceptos que se refieren vagamente a Heráclito, son tomados en varios momentos por Brenes Mesén en su sentido igualmente vago y sin mayor ahondamiento. Funcionan como premoniciones de la doctrina teosófica a las que el autor adhiere irreflexiva y oportunamente, más que insumos filosóficos sopesados de manera estricta. Este patrón se repite con mayor claridad y elaboración explícita,



pero igualmente insuficiente, cuando se hace alusión al pensamiento de otros filósofos como Kant y Platón especialmente, a doctrinas religiosas y a la ciencia positivista misma que Brenes Mesén acusará como conjugados “armónicamente” en la doctrina teosófica.

Un momento crucial del intercambio entre estos pensadores se encuentra entre las dos primeras cartas, donde se da una seguidilla de preguntas y respuestas sobre la metafísica, las cuales constituyen el momento más fluido del intercambio. Vincenzi (1917) plantea su lista de preguntas en su carta inicial (fecha el 11 de octubre de 1916). Brenes Mesén, por su parte, responde en una segunda carta (s.f.), aunque también desde la mera exposición doctrinaria y sin mayor profundización en los detalles:

Vincenzi: ¿Las cosas son leyes inmanentes?

Brenes Mesén: Las cosas y las leyes son tan distintas como los órganos y las funciones.

Vincenzi: ¿Es posible la existencia de una ley de cambios?

Brenes Mesén: La ley es la fuerza inteligente que dirige los cambios. Existe.

Vincenzi: ¿Es el cambio el cambio de forma?

Brenes Mesén: La vida es eterna y una; la forma es transitoria y múltiple; está en perpetuo cambio.

Vincenzi.: ¿Sabemos lo que sentimos?

Brenes Mesén: La única realidad dentro del cosmos humano es la conciencia con sus diferentes estados.

Vincenzi: ¿Qué es saber?

Brenes Mesén: Saber es tener conciencia de algo, ya se halle ese algo dentro o fuera de nuestro yo. Para nuestra conciencia, es más real que la roca nuestra visión interna.

Vincenzi: ¿Podemos sin saber, sentir lo que es saber?

Brenes Mesén. Se disfruta de la luz sin saber que es la luz.

Vincenzi: ¿Encuentra usted alguna relación entre la afirmación de la primera, segunda, tercera, cuarta y sexta preguntas, y lo que usted entiende por mito en su sentido más amplio?

Brenes Mesén: No se distinguir los mitos de las verdades. Todo concepto falso de la realidad de las cosas llamarlo yo mito. Pero no siempre lo que no se comprende es mito.

Vincenzi: ¿Decide usted su criterio en pro de la liberación del mito, que lo declara consagración dogmática más o menos estable de una creencia?

Brenes Mesén: [No hay respuesta] (pp. 50-53).

En este intercambio puede observarse que la falta de elaboración, aunada a la falta de respuesta a la última pregunta, son sumamente sugerentes respecto de la disposición filosófica de Brenes Mesén. Especialmente esa última pregunta, la cual, al no ser atendida, parece dar en el clavo respecto al talante dogmático del pensamiento del maestro. Es como si Vincenzi hubiese planteado sus preguntas en un orden deliberado, para así hacer confesar a el carácter dogmático de Brenes Mesén.

Los silencios de Brenes Mesén

Según lo expuesto hasta aquí, en este acápite me interesa dar continuidad a la importancia de estos silencios de Brenes Mesén frente a las preguntas de Vincenzi. En la tercera y última carta Vincenzi plantea una serie numerosa de diecinueve preguntas igualmente desatendidas por Brenes Mesén y escritas con una evidente frustración por parte de Vincenzi, dado lo poco fructífero del intercambio. Todas son preguntas que apuntan a los vacíos no explicados por Brenes Mesén:

¿En qué medida y de qué modo es posible hablar de cosmos? ¿Qué es la medida y qué el modo? ¿Cree usted en lo inerte? ¿Cree usted que es posible referir el pensamiento a la nada? ¿Qué son para usted las falsedades? ¿Son una misma cosa la vida y la inteligencia? ¿A cuál de los dos le corresponden los atributos más amplios? ¿Cómo conciliaría usted lo inmanente y lo transitorio? Si la vida es inteligencia y la inteligencia es una, ¿en cuánto no son una las funciones de la fenomenología de la vida? ¿Qué diferencia separa la ley de la jerarquía,



que las declara incompatibles? ¿Qué relación cree usted que une la subordinación y el orden? ¿A que es preciso que se adapten la vida y la inteligencia? ¿Qué llama usted unidad de verdad y unidad de ley? -Usted alude a ellas de modo implícito. -Si el hombre es un cosmos, como dice usted ¿En cuánto no es uno? ¿Porque cree usted en lo más real y lo menos real? ¿En qué forma cree usted posible el conocimiento sin contacto? ¿Hasta qué punto somos capaces de conocer lo que está fuera de nosotros? ¿Qué hay fuera de nosotros? (Vincenzi, 1917, pp. 56-57)

Dada la carencia de respuestas directas en su intercambio epistolar resulta necesario referirse a otras obras posteriores de ambos autores, las cuales nos ayudan a buscar respuestas, aunque sea de manera indirecta. Resulta valiosísimo traer al frente el texto de Vincenzi intitolado *Diálogos filosóficos* (1924), el cual profundiza en el paréntesis inicial de las cartas, donde se planteaba la obligación del filósofo de trabajar con rigurosidad y capacidad de abstracción, Dos de los personajes de sus diálogos, Paulino y Suetonio, son los interlocutores, además de ser maestro y discípulo

respectivamente. Los temas discutidos aluden directamente a los temas anteriormente expuestos, pero estaba vez tornando la discusión inicialmente metafísica hacia el ámbito gnoseológico. Entre otras cuestiones, los diálogos versan sobre “la metafísica de la unidad”, “la metafísica de la libertad”, y “la metafísica del conocimiento”. Interesa, sobre todo, el diálogo sobre “La metafísica de la unidad”, el cual trata sobre “los prejuicios clásicos y sus consecuencias dogmáticas”. Suetonio pide explicaciones a Paulino sobre estos conceptos y este responde de la siguiente manera:

Llamo prejuicios clásicos al estado interior del alma [...] [que] obliga a una razón total. Es una cadena elaborada para unir dos piezas de una máquina y que después se intenta aplicar a otras piezas que no podrán soportarla o que ella misma no podrá soportar [...] adaptabilidad para todo, en un vasto sentido en que no hay cosa que no se adapte a las otras. [...] en el prejuicio clásico la ignorancia es hipótesis: y es evasión de los tópicos inexplicados, o simplemente, de los tópicos inexplicables. (Vincenzi, 1924, pp. 12-13)



“Razón total”, “adaptabilidad para todo” y “evasión de los tópicos inexplicados o inexplicables”, son una lista de formulaciones que ayudan a caracterizar más puntualmente la “cosmovisión” de Brenes Mesén y su esencial falta de “diálogo consigo mismo”. A saber, ese carácter irreflexivo que Vincenzi ubica como el camino del autoengaño y la credulidad. Curiosamente, la misma figura de la cadena sería utilizada por el propio Brenes Mesén para ilustrar su pensamiento:

La razón busca luego los eslabones de la cadena que va desde los conocimientos vulgares de los hombres hasta la nueva verdad (...) Lo irracional en muchos de estos casos nace de la ignorancia de la existencia de eslabones intermedios entre los comunes puntos de partida y las finales conclusiones alcanzadas por el ejercicio de los poderes inherentes a la conciencia superordinaria. (Brenes Mesén, 1921, pp. 21-22)

Cumpliendo con los dos primeros puntos de la lista, hay en Brenes Mesén una “razón total” en tanto razón capaz de encadenar o “adaptar” con

éxito todos los eslabones del conocimiento, gracias a lo que éste llama “conciencia superordinaria” (concepto gnoseológico alrededor del cual se elaborará más adelante). El tercer punto, o esa “evasión de tópicos inexplicados o inexplicables”, se cumple más claramente en las aludidas afirmaciones ostentosas, aunque poco elaboradas, que apuntan a la teosofía como síntesis y apoteosis de toda filosofía, y cuyo ejemplo está en ideas como la siguiente: “¿Pero saben acaso esas gentes, que existe una filosofía de las filosofías, una fuente común para todas las filosofías existentes y para nuevas filosofías ahora apenas en botón?” (Brenes Mesén, 1930, p. 181).

Para efectos del tema del diálogo, el teósofo perfila entonces a la tradición filosófica como una multitud de voces que alcanzan el unísono, solamente gracias a la teosofía, en donde además se despeja toda posible contradicción, la cual es en última instancia producto de la ignorancia de “los poderes inherentes a la conciencia superordinaria” (1921, p. 22). Las discusiones y desacuerdos entre “las filosofías” surgen de la imposibilidad de escuchar la armonía alcanzada y expresada en el discurso



unificador de la teosofía. Puesto de forma metafórica y valiéndose del lenguaje del propio Brenes Mesén, Rodríguez Cascante (2016) apunta a que ya desde obras metafísicas tempranas como *El canto de las horas* (1911), “...el autor confiesa su ascenso a una colina y el retiro del mundo para escuchar el ritmo del universo” (p. 29).

“Escuchar el ritmo del universo” tiene que ver así con un “retiro del mundo”, no es algo accesible a todos, sino solo a ciertos iniciados y de manera muy personal e introspectiva. Se hace evidente que todas estas formulaciones místicas se alejan cada vez más de la tradición argumentativo- dialógica de la filosofía. Para Brenes Mesén, la filosofía falla por no tener ese oído “superordinario” como sí lo tendría el teósofo. La filosofía carecería de “ultra visión”, según otra de sus figuras (1921, p. 6). Como consecuencia de ello, se reconoce la filosofía como punto intermedio, con su origen en el conocimiento de “las religiones antiguas” y su reconciliación y apoteosis en el discurso unificador de la teosofía:

Cuando llegue a compenetrarme de que de allí habían salido las tres escuelas de la filosofía de la India, la escuela de Tales y la de Heráclito, la de Pitágoras y la de Platón, la de la Stoa y la de Aristóteles, y luego la innumerable procesión de filosofías, grandes y pequeñas hasta nuestro tiempo; cuando estudiando las religiones antiguas vi con luminosa claridad que había una sabiduría matriz [...] ¿Por qué no habría de detenerme con asombro, y delirante de contenido ante los esplendores de aquella síntesis, de aquella esencia de todas las filosofías que me habían atraído por alguno de sus rasgos dominantes? (Brenes Mesén, 1930, p. 181).

En contraste con este esquema y con la forma de asumir a la filosofía como punto intermedio e insuficiente, Vincenzi reprocharía ese acto de “disimular la visión” o partir de esa “ultra visión” demasiado general, que no logra ver los detalles, los minimiza o ignora premeditada o ingenuamente: tratar de ponerse de acuerdo consigo mismo a todo



trance es la conducta general de los filósofos. Conducta antifilosófica. Y la ciencia oficial es producto de su ejercicio. Escaparse de su círculo de atracciones es enorme tarea (Vincenzi, 1917, p. 51). Con generalizaciones como las anteriores, es que Brenes Mesén evade “a todo trance” las perplejidades, así como de manera análoga, busca también “a todo trance” el acuerdo consigo mismo al ignorar los vacíos sin explicar. No solo falla Brenes Mesén en no llevar a cabo un diálogo pormenorizado con la tradición, sino también con su propio pensamiento en su relación con esa tradición. Así cae en una suerte de ignorancia autoimpuesta o asimilada hipócritamente con tal de mantener petrificada su doctrina.

En contraste con esto, se podría pensar en los así llamados “diálogos socráticos” o tempranos⁷ de

Platón, en los cuales la ignorancia posee un sentido activo, del reconocimiento de las perplejidades a las que lleva el discurrir dialógico de la filosofía: Sócrates no ignoraba las preguntas de sus interlocutores, sino que más bien caía en cuenta de la ignorancia propia y ajena, tras el reconocimiento activo de perplejidades y aporías, muchas veces indisolubles. En Vincenzi esto se podría relacionar con la contradicción y la perplejidad que resultan de la multiplicidad de voces de la filosofía, lo que lo diferencia de Brenes Mesén. Con todo esto, el silencio de Brenes Mesén vendría a ser una forma de “ignorancia pasiva” que al partir de una “Razón total” busca adaptar todos sus argumentos de forma indiscriminada, evadiendo en el proceso los tópicos inexplicados. La auto-proclamada ignorancia (Sócrates) y la aceptación de la contradicción y las perplejidades (Vincenzi) cumplen un rol similar. Ambas mantendrían a raya toda pretendida

7 La complejidad de la figura de Sócrates obliga a cierta toma de posición a la hora de valerse de él y tomarle como referencia. De esta manera, al hablar del “diálogos socráticos” se hace referencia a la interpretación compartida por varios comentaristas (Piénsese en Gregory Vlastos, 1982 entre muchos otros) del Sócrates de los “diálogos tempranos o socráticos”, como el más auténtico o menos sesgado por el pensamiento platónico. Interesa especialmente esa imagen de Sócrates

ya que en ella es que se deja ver más claramente el diálogo como herramienta filosófica frente al anquilosamiento dogmático, a la vez que como herramienta para el desmantelamiento de los pretendidos conocimientos absolutos e incuestionables.



“razón total”, propia o ajena, sobre todo cuando esta pretende adaptarlo todo y escuchar una única voz armoniosa y al unísono, allí donde lo que existe es un desconcierto de voces múltiples y difícilmente conciliables.

b) **Gnoseología vincenziana**

Mas adelante en el intercambio epistolar, Vincenzi profundiza en el concepto de libertad y retoma las dos tendencias que había planteado en un inicio. La discusión pasa en este punto al ámbito ético de la responsabilidad con un paréntesis que retrotrae la discusión al ámbito de la gnoseología. Arnoldo Mora Rodríguez (1999) resume bastante bien el contenido explícito de la discusión⁸:

8 Si bien Mora Rodríguez aporta insumos importantes con su lectura, comete acá un error importante. Interpreta en los argumentos de Vincenzi sobre la libertad, una adhesión doctrinaria kantiana, con lo cual omite o no reconoce la complejidad del pensador y el paréntesis tras este momento del diálogo que refuta totalmente toda adhesión doctrinaria. Mora Rodríguez parece ver en Vincenzi un pensador unilateral, lo cual queda claro si se considera que cita una frase ya citada aquí, pero la corta, cambiando radicalmente su significado. A saber, la cita hecha por Mora Rodríguez reza: “Tratar de ponerse de acuerdo consigo mismo a todo trance, es la conducta general de los filósofos.” Dejando por fuera el resto de la idea: “Conducta antifilosófica. Y la ciencia oficial es producto de

En concreto, [Vincenzi] le presenta el problema filosófico que se plantea entre obediencia y libertad, dejando entrever que una concepción metafísica como la que sustenta D. Roberto, hace imposible el concepto de libertad tal como lo solemos entender en una antropología filosófica que sustenta una filosofía de los valores y una ética [...] Explícitamente, Vincenzi cita a Aristóteles y a Platón para reivindicar la libertad en materia de responsabilidad moral (p. 426).

El tema de la libertad será objeto de gran interés y desarrollo por parte de Vincenzi en su madurez (Piedra Madriz, 1976). Sin embargo, en esta época temprana, Vincenzi realmente no defiende una tesis definitiva, sino que en su

su ejercicio. Escaparse de su círculo de atracciones es enorme tarea.” (Vincenzi, 1917, p. 51). Omisión catastrófica en tanto empobrece sobremanera el pensamiento de Vincenzi. Aclarar esto es importante porque demuestra que la discusión de fondo (expresada en los paréntesis) es la más esencial en tanto que determina a la explícita (la argumentación formal sobre la libertad). Pasar por alto estos detalles y la importancia de los paréntesis planteados por Vincenzi, puede llevar a una incompreensión funesta del autor, y es por esto nuevamente, que el enfoque está puesto sobre todo en esos paréntesis y en lo que de ellos se desprende.



carta (1917) desarrolla un diálogo con distintos filósofos y posturas, para enfatizar desde varias perspectivas los vacíos del pensamiento de Brenes Mesén. En el discursivo vincenziano en general, y especialmente en esta época temprana, se pueden identificar muchas influencias, pero estas funcionan más como máscaras en el sentido nietzscheano que como posturas definitivas. Esto se ve reflejado claramente en el paréntesis final tras los argumentos explícitos:

Aquí doy fin a ese análisis. Quede así en esquema el discurso anterior, hecho con el deliberado propósito de sugerir nuevos puntos de vista y no con el deseo de arrasar o de construir, que en las dos tareas no es posible librarse del equívoco (Vincenzi, 1917, p. 48).

Brenes Mesén responderá lo siguiente: “Creo que su divisa va siendo aquella de Nietzsche: ‘Prefiero contradecir y hasta negar completamente’. Es ese el mejor camino para construir paradojas, obra de ingenio; pero no de filosofía fuerte y creadora” (1917, p. 54).

La distancia entre las posturas es evidente. Para Brenes Mesén,

las paradojas se “construyen”; para Vincenzi, se desprenden de todo pretendido “arrasar o construir”. Desde la perspectiva de Vincenzi, el error en Brenes Mesén consiste en ignorar lo contradictorio y aporético, suponiendo que se trata de elementos intrínsecos al conocimiento. Frente a esta encrucijada, cabe partir del pensamiento socrático y del *Teeteto* propiamente, con el fin de elaborar la relación entre la gnoseología vincenziana y el carácter dialógico de su pensamiento. Sócrates señala su esterilidad en términos de sabiduría; esterilidad en estrecha relación con su autoproclamada ignorancia:

Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría [...] La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros, pero a mí me impide engendrar [...] Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche (*Teeteto* 150c-d).



El reproche de Brenes Mesén a la “divisa nietzscheana” en Vincenzi va en la misma línea que el reproche que se solía hacer a Sócrates. Se sustenta en el rechazo a la perplejidad a la que lleva el discurrir dialógico mayéutico de la filosofía, siempre impertinente y molesto para quienes, creyendo tener una verdad última, se les muestra más bien su inadvertida ignorancia. Juega también en la actitud socrática cierta vigilancia⁹ o duda, que busca medir por medio del diálogo mayéutico las pretendidas verdades. En concordancia con esta actitud, para Vincenzi (1915) es necesario lo siguiente:

ponernos a dudar sobre los sistemas completos que llegan hasta el todo, [de ello] dimana un efecto muy digno de gran consideración filosófica: el de que estamos obligados a gustar de las inquietudes fecundas de la duda, quiero expresarlo en un sentido más amplio, de la sabia desconfianza para lo de los demás, y lo de uno también (p. 45).

9 “Socrates appears on the scene not to answer but to question, to be vigilant against unquestioned authority that would confuse what appears to be with what really is” (Raiser, 1989, p. 176).

La duda y la “sabia desconfianza” es la actitud filosófica necesaria no solo con el otro, sino también con uno mismo; y ambas se manifiestan de manera antonomástica en el discurrir mayéutico de pregunta y respuesta. Según Sócrates, el pensamiento se define al volver la mirada hacia el “diálogo del alma consigo misma”. El alma se plantea a “ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras” (*Teeteto*, 189e-190a). Diálogo del alma consigo misma que Sócrates replica luego en su relación con otros. Vincenzi exalta en varias ocasiones estas características de Sócrates, además de que plantea una comprensión de la ironía socrática como “alumbramiento a través del discurso” (1941, p. 18),¹⁰ la cual se podría oponer a la antes mencionada ironía de Brenes Mesén como un discurso que tiende a oscurecer, en tanto que es un discurso elusivo, pero irreflexivamente seguro de su conocimiento.

10 Tomando prestada la formulación gadameriana, Sócrates hace evidente por medio del diálogo “el saber del no saber”: Es el saber del no saber... se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, de que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobre su vida se torna en meras presunciones. O, para decirlo con la frase audaz de Platón en la Carta VII (43 a 7): “no se refuta sólo su tesis, sino su alma” (1998, p. 396).



En Vincenzi (1929), esta actitud socrática está presente y en conjunción con la afluencia nietzscheana en su pensamiento. Como bien lo expresa Láscaris (1984), para Vincenzi: “Nietzsche es catalizador violento que exige autenticidad y adentramiento. Meditar Nietzsche es hacer examen de conciencia y tener que optar entre cerrarlo, cautamente y mentirse, o replantearse acremamente el sentido de la radicalidad de la existencia” (p. 287). Contextualizado por estos insumos es que se entienden frases como la siguiente: “La entereza del hombre no se juzga sólo por la energía con que se dice sí, o no: por la forma, también, de alimentar sus perplejidades y sus dudas” (Vincenzi, 1929, p. 24).

Ahora bien, el diálogo no solo conlleva la llegada a la perplejidad, también puede existir un momento positivo cuando el alma “da a luz”, se decide y “su resolución es manifiesta [...] mantiene ya sus afirmaciones y no vacila” (*Teeteto*, 189e-190a). En resonancia con estas ideas, Nietzsche dirá en su aforismo 136 de *Mas allá del bien y el mal*: “El uno busca una matrona para sus pensamientos, el otro, alguien a quien poder ayudar: así nace una buena

conversación” (2016, p. 348).¹¹ Vincenzi por su parte, no cierra totalmente el portillo a la posibilidad del conocimiento, sino que precisamente hablando sobre Sócrates en otro momento afirma lo siguiente:

Sócrates sabía una cosa; ¡y qué me place que la supiera!; sí que sabía poco, muy poco, y no que sabía que no sabía nada, así nos queda la esperanza de ir comprendiendo cada vez más y más todavía, para no renunciar de todo conocimiento como no renunció el maestro griego (1915, p. 62-63).

¹¹ Se hace evidente que la conjugación entre elementos socráticos y nietzscheanos parece algo improbable de entrada. Sin embargo, cabe recordar la ambivalencia de la lectura nietzscheana de Sócrates. A saber, en el aforismo 190 de *Mas allá del bien y el mal*, acusa el platonismo que envuelve nuestra imagen de Sócrates: “Platón por delante, Platón por detrás y en medio la quimera” (2016, p. 389), elemento del que se derivan gran parte de sus disgustos con la figura socrática. Por su parte, en *La gaya ciencia* (2014) aforismo 340 afirmo lo siguiente: “Admiro la valentía y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hizo, dijo — y no dijo. Este ateniense burlón y enamorado, espíritu maligno y cazador de ratas, que hacía temblar y sollozar a los jóvenes más arrogantes, no era sólo el parlanchín más sabio que ha habido: era igualmente grande en callar” (p. 856). Esta admiración nietzscheana por la fuerza del ethos socrático es el punto que se puede traslapar a la figura de Vincenzi y esa conjugación de pensadores tan disímiles que ocurre en el pensamiento del costarricense.



Se desprende de esto que Vincenzi, interpretando y tomando como insumos a Sócrates y a Nietzsche, no sostiene un escepticismo, y sí considera la posibilidad de “dar a luz”. Volviendo al “prejuicio clásico” antes mencionado, Vincenzi (1924) plantea que “mientras se aplica su uso premeditado tiene mayores probabilidades de utilidad: en este caso no es prejuicio” (1924, p.12). Esto es, la filosofía puede también “construir” o “crear” ideas sin ser estas necesariamente prejuicios o dogmas, pero debe hacerlo desde el reconocimiento y el sopesar previo y siempre vigilante ante la posible caída en los “prejuicios clásicos” o sistemas cerrados y absolutos que llevan al desengaño:

Todo sistema cerrado [...] desconoce nuestra posición en el Universo. Nuestra incalculable ignorancia frente a todos los temas, pequeños y grandes, de la filosofía [...] Concluir una suspensión de juicio al modo agnóstico, es, sin embargo, caer dentro de los límites de un nuevo cerco fanático. Entregarse a un escepticismo más o menos cómodo, lo mismo [...] ¿Qué pensar entonces? (Vincenzi, 1961, p. 115).

En otro momento, Vincenzi responde a su pregunta:

No un sistema cerrado: un método, en ascenso continuo [...] Un método capaz de ser desenvuelto por sus propios poderes, de acuerdo con los estímulos que lo soliciten. Un gesto, renovado siempre, frente a las otras formas gesticuladas de la vida y del mundo. (1940, p. 58).

A ese método, Vincenzi lo denomina “filosofía del gesto”, la cual está encaminada no hacia verdades absolutas, sino al conocimiento entendido como algo siempre cambiante. “El conocimiento es un juego de relaciones: no la verdad absoluta” (Vincenzi, 1940, p. 7). El marco metafísico tras dicho método tiene claras influencias heraclíteas.¹² Es desde ese marco que

12 El esquema metafísico que Vincenzi sostuvo y que elaboró progresivamente durante toda su obra es algo que viene al caso acá solamente hasta cierto punto. Para efectos del presente desarrollo cabe decir que es un esquema monista bastante complejo que intenta conciliar elementos parmenídeos y heraclíteos. “...el autor pondera la existencia de un fenómeno de cambio y movimiento basado en el reposo absoluto, por lo que todo aparente movimiento no es más que un reposo continuo e infinito...” De manera que “...la conciencia universal infinita de su diversidad infinita es la que se extiende a nuestros ojos la multiplicidad permanente de los cambios que creemos ver” (Beltrán, 2015, p. 21).



Vincenzi desarrolla la idea de que el conocimiento es esencialmente contradictorio, ya que, si bien hay una tendencia en nosotros hacia la idea de un conocimiento absoluto,¹³ el cambio perpetuo del mundo implica que nunca es posible alcanzarlo. Para el pensador se está entonces condenado a la relatividad. Con tintes nietzscheanos y en un guiño que ayuda a comprender su lectura del pensador alemán, sostiene que “a los mismos hechos las mismas leyes. ¡Pero si cada suceso es único en el mundo!” (Vincenzi, 1929, p. 21).

En un diálogo de muchas voces con la tradición filosófica, Vincenzi interpreta que esta dimensión contradictoria del conocimiento tiene sus precedentes en las antinomias de Kant, exacerbadas a su vez por Hegel con su lógica y su dialéctica y, encarnadas finalmente en Nietzsche con su crítica de la “voluntad de verdad” (Cordero, 2019, p. 94). En esta misma línea y reinterpretando el pensamiento kantiano, en el esquema gnoseológico de Vincenzi está la idea de que “el conocimiento

supone la identificación del sujeto cognoscente con el conocido [el objeto], supone que tanto el uno como el otro, han de desaparecer en el” (1940, p. 7). Lo contradictorio y el relativismo en última instancia son producto de que:

La razón busca explicar de una manera llana y plena el inevitable complejo de los seres. Es decir que los transforma para explicarlos. Así no se alcanza precisamente el objetivo propuesto, se obtiene un tercer término que no se esperaba encontrar. Y a esta entidad imprevista la denominamos conocimiento. (1940, p. 7).

Claramente, este esquema gnoseológico sería complejo de empaquetar en relación con el pensamiento de Sócrates, pero no por esto se difumina la relación con el tema del diálogo según otras consideraciones. A saber, este relativismo abre las puertas a otros sentidos y alcances para el concepto de diálogo. Piénsese que, si conocimiento es “un tercer término” siempre nuevo y nunca repetible, el diálogo consigo mismo y con el otro se vuelve no solo un método, sino algo intrínseco a la labor del pensar.

¹³ La cual se encuentra detrás de toda intensión sistematizadora, sistemas cerrados, “prejuicios clásicos” y de más esquemas que Vincenzi intenta combatir precisamente dada su futilidad.



Finalmente, y con las respectivas distinciones del caso,¹⁴ la idea gadameriana del “diálogo nunca acabado del alma consigo misma” sirve para hacer una síntesis de esa disposición o ethos dialógico que se interpreta a partir de lo anterior en Vincenzi. Esto es, el pensamiento como:

un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y de objeción [...] este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo [...] Esto nos diferencia de ese ideal de un espíritu infinito para el cual todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición (Gadamer, 1998, p. 196).

14 Claramente no se pretende defender que la “actitud” o “disposición” filosófica de Vincenzi se pueda encajar perfectamente al marco hermenéutico gadameriano, y sus ideas sobre el diálogo. Pero sí que ambos parten de insumos similares, de lo que surge la posibilidad de complementar sus ideas y compararlas. Quizás la mayor distancia entre el pensamiento de Vincenzi y las ideas Gadamer con que se trabaja acá, tiene que ver con el tema del relativismo, el cual es difícil de afirmar en el alemán. Aunque, como señala Jean Grondin (2004), existe un debate al respecto: “Betti y Habermas se preguntaban si la hermenéutica de Gadamer no cae en un relativismo total. Pero, por otro lado, autores postmodernos critican a Gadamer precisamente porque no es bastante relativista o historicista” (p. 16).

El pensamiento de Vincenzi plantea ciertas coordinadas necesarias para evitar caer en el silencio de un puro escepticismo. Reconoce entonces su pensamiento como un proceso o diálogo continuo consigo mismo y con los otros, apuntando a lo inacabado y siempre insuficiente del mismo y buscando resguardarse del autoengaño y las ideas unilaterales y pretendidamente definitivas. La falta de “fuerza” que comparte en última instancia con los demás:

Muy pocos son los que, antes de plantearse los problemas, analizan cómo es que filosofan. Y menos los que, una vez revisada su teoría del conocimiento, reconocen su relatividad y esperan, más allá de la razón conocida, otras. Para ser más exacto, no conozco a nadie suficientemente fuerte para asumir este último gesto (Vincenzi, 1940, p. 69).

c) El ethos monológico breneimesiánico¹⁵

A pesar de las críticas hasta ahora planteadas, lo cierto es que

15 Se toma el adjetivo “breneimesiánico” de Faustino Chamorro (2001) quien lo utiliza de manera casual y sin mayor peso conceptual en sus obras sobre el teósofo, pero que resulta muy sugestivo y útil para describir ciertas características del pensamiento de Brenes Mesén, según se establecerá adelante.



Brenes Mesén no era de ninguna forma un pensador ingenuo. Según el juicio de Láscaris, entre otros méritos como literato y poeta, el teósofo fue también “el cerebro más poderoso” que ha producido Costa Rica (1984, p. 276). En la misma línea de ese juicio, Arnoldo Mora Rodríguez (1999) señala que Brenes Mesén no elabora una defensa detallada de su pensamiento, no porque “no entendiera la naturaleza del cuestionamiento de que era objeto el joven Vincenzi, sino, porque no aceptaba como punto de partida los enfoques de la filosofía y del racionalismo occidentales” (p. 426).

Aceptar esos enfoques implicaría para Brenes Mesén la disolución de su pensamiento, intención de fondo en el diálogo planteado por el discípulo. En un tercer momento del intercambio epistolar, esto se reafirma cuando Vincenzi propone una última perspectiva respecto al problema de la libertad y la obediencia, de la cual surgen una serie de paréntesis más que terminan por cimentar la cuestión y que nos dirigen a lo que se acá nombra como “ethos monológico”, característico del pensamiento de Brenes Mesén.

La discusión toma en este momento un giro hacia la antropología filosófica. Sin embargo, matizando de entrada sus ideas con la marca de su gnoseología, Vincenzi advierte con otro paréntesis que su discurrir parte de una “licencia”: “conducta que no tiene nada de arbitrario si se atiende que toda obra de conocimiento es resultado de licencias” (1917, pp. 48-49). La idea/licencia explícita es entonces y, en resumen, que, si se considera al “hombre como ley” en tanto que poseedor de libre albedrío, podría ser que la pretendida ley teosófica de la obediencia no sea otra cosa que la proyección inadvertida de un rasgo antropológico a una imaginada ley de corte metafísico universal. En otras palabras, antropocentrismo, ya que “cuando se cree que se está obedeciendo se toma un fenómeno de correlatividad de voluntades por obediencia” (Vincenzi, 1917, p. 50); no se obedece a fin cuentas y de manera inadvertida más que a la propia voluntad. En respuesta a ello dirá Brenes Mesén:

No puedo concebir al hombre como una ley, aplicando el concepto que me parece haberse formado usted de ley [...]. El hombre es un cosmos dentro de otro cosmos. El ajustar los actos del pequeño cosmos a los



principios que rigen el gran Cosmos es acto de obediencia. Definir la obediencia como correlatividad de voluntades no es demostrar el absurdo de la obediencia que dice usted. El hecho de la desigualdad jerárquica de las inteligencias, de los caracteres, de la de igualdad de estado de evolución constituye el fundamento de la obediencia humana (1917, pp. 53-54).

Se entrevé que más que una respuesta, lo anterior es una reiteración de un monólogo que realmente no nos dice mucho sobre el problema planteado por Vincenzi. Brenes Mesén tiende a refugiarse en la palabrería vacía, lo cual recuerda el conocido disgusto socrático por los largos discursos de los sofistas, en los que la refutación no era posible. Sócrates manifiesta ese disgusto en el *Protágoras* (335^a), así como en el *Gorgias*, cuando le insiste a Polo proceder con el método mayéutico siguiendo el camino de la pregunta y respuesta, en vez del bello, pero irreflexivo arte de los “largos discursos” (*Gorgias* 462^a). En relación con esto, pero con mayor exactitud, el autor colombiano Santiago Gallego Franco

(2006) plantea una oposición entre el “diálogo filosófico” y el “monólogo retórico”, de manera que lo primero: “sería un comienzo y camino para ponerse en movimiento, no anquilosando los discursos, como lo pretendía el discurso del retórico: sentando de una vez y para siempre una versión de los hechos” (p. 9).

Esto no quiere decir que se deba rechazar la retórica o que no sea un elemento propio del discursar dialógico,¹⁶ sino que cuando esta se convierte en el elemento principal del discurso por sobre la cosa misma de la que se habla, o se usa para desviar el diálogo del asunto en mano, se puede terminar entonces en un dogmatismo irreflexivo. En Brenes Mesén, esto se refleja en el recurso recurrente a la ironía (no socrática) y la reiteración o prédica doctrinaria y monológica. Todo ello embelesado con promesas de verdades y conocimiento absolutos. Dirá en otro momento, por ejemplo, que, si bien el preguntar es algo inherente

16 Ciertamente: “Sin esa retórica no hay comunicación, ni siquiera en temas filosóficos y científicos, que deben exponerse con recursos retóricos”. Siguiendo a Gadamer, el diálogo auténtico excede “la mera retórica: incluye un encuentro con las opiniones del otro que se verbalizan a su vez” (1998, p. 117).



a la condición humana, la teosofía con los insumos de la ciencia y la filosofía tratará de responder “hasta que logre el hombre alcanzar el silencio de la infinita sabiduría” (Brenes Mesén, 1957, p. 7).

Además, el carácter monológico se refleja no solo en la exposición de su pensamiento, sino también en la ya mencionada lectura y apropiación superficial de la tradición filosófica, pues el pensador tiene oídos solo para las ideas que son adaptables (a grandes rasgos y sin atención a detalles) al discurso de su doctrina. Mientras que, por otra parte, adecúa a todo trance el pensamiento de los filósofos para que concuerde con el suyo, como es el caso de su interpretación de Platón y del significado mismo de la filosofía, según argumenta en su última obra *Dante, Filosofía y Poesía* (1945).

Allí, Brenes Mesén llega a la conclusión de que la “doctrina no escrita de Platón”, es una insinuación clara de una corriente ocultista predecesora de la teosofía. Así como teosofía significa etimológicamente “sabiduría de Dios” o “sabiduría divina”, filosofía tendría un significado etimológico no de “amor a la sabiduría”, sino de “sabiduría del amor”, concordando o

reflejando un paralelismo con el principio teosófico del amor. En su bien lograda lectura de este asunto, Mora Burgos (1999) señala que en esta época tardía (o período religioso, siguiendo a Dengo) del pensamiento de Brenes Mesén:

El sentido de búsqueda propio de la filosofía había quedado atrás, y el mismo Brenes Mesén redefine la filosofía como “sabiduría del amor”. Para nuestro autor la sabiduría ya no es el punto de llegada de la Filosofía, sino que el Amor es su punto de partida (p. 418).

Lo poco defendible y anacrónico de estas tesis realmente no da pie a un enfoque más puntual. Empero, en un juicio de Vincenzi (1915) se logra encasillar bastante bien el problema:

De allí nace mi gran desconfianza al dogmatismo de las escuelas, de una serie de prejuicios con los que resuelve todos los problemas, sin excluir nada más que los desconocidos como tales, en un juego irrisorio de escamoteos, a veces con inculpabilidad, las más efectivamente, para ajustar a un sistema determinando principios que le hieren en sus fundamentos (pp. 49-50).



Volviendo a Brenes Mesén, el más problemático “ajuste a todo trance” en su obra es, no obstante, su apropiación poco cuidadosa de ideas y conceptos kantianos, la cual ciertamente resulta hiriente a los propios fundamentos teosóficos, por sobre cualquier otra referencia a la filósofa. Dicha apropiación se manifiesta en un plano amplio y relativo a la metafísica y a otro relacionado y más cercano a su gnosología. Sobre el primer plano, cabe señalar la manera en que Brenes Mesén se sirve de conceptos y esquemas kantianos, cuyo principal ejemplo está en su apropiación de los conceptos de “fenómeno y noumeno”. Apropiación meramente retórica o analógica (para mejor ilustrar su cosmología), más que estrictamente kantiana. Tómese como ejemplo del problema la siguiente cita: “Es la Naturaleza noumenal de que procede cuanto existe, porque es el Divino Plenum de Vida, la Esencia Espiritual de la Materia constitutiva de todos los planos del Kosmos” (1917. p. 63).

El uso claramente retórico e irreflexivo del concepto de noumeno es evidente cuando se toma una afirmación como la anterior y se contrasta frente al constitutivo

carácter antidogmático de la filosofía kantiana misma. A saber, estos conceptos de una “naturaleza noumenal”, “Divino Plenum de Vida”, o “Esencia espiritual” como realidad metafísica última, es precisamente algo que Kant nombra peyorativamente como “subrepción trascendental” o el “concepto de una cosa que se haya en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente” (*KrV*, A 583-B 611; trad. 1997, p. 494). Aún más y en concordancia con las ideas de Vincenzi sobre “los prejuicios clásicos”, señala Kant que “el dogmático obra en favor de su propia comodidad, pero en detrimento de todo conocimiento” (*KrV*, A 691-B 719; trad. 1997, p. 559).

El esquema metafísico de Brenes Mesén es indudablemente dogmático desde una perspectiva kantiana, cuando se considera que, para el pensador prusiano, el dogmatismo tiene que ver precisamente con lo siguiente:

nuestra idea de una inteligencia suprema y en el sistema de la naturaleza (física) erróneamente basado en ella. En efecto, todos los fines que se



manifiestan en la naturaleza, y que suelen ser inventos nuestros, sirven en este caso para facilitarnos considerablemente la investigación de las causas [...] [para que] apelemos directamente a los designios inescrutables de la suprema sabiduría y para que consideremos concluidos los esfuerzos de la razón cuando nos ahorramos el hacer uso de ella (*KrV*, A 691-B 719; trad. 1997, p. 559).

A partir de lo anterior, es posible entrever el dogmatismo de Brenes Mesén. Su dogmatismo resulta del carácter monológico de su pensamiento en tanto discurso irreflexivo y expresamente renuente a la escuchar más allá de lo que sirve a su “propia comodidad”. En una sugerente reflexión gadameriana en este respecto se plantea que “El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, u oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo” (1998, p. 209). Siendo esa escucha permanente, e incluso, exclusiva de sí mismo y su doctrina lo que determina el carácter dogmático y monológico del pensamiento de Brenes Mesén.

Respecto de carácter filosófico o no filosófico en la obra del teósofo, Mora Burgos (1999) realiza un análisis comparativo entre la *Metafísica de la materia* de Brenes Mesén y *La doctrina Secreta* de Elena Blabatsky (1994). En estos textos encuentra que en muchos de los casos el núcleo teosófico de su obra es una réplica con ciertos retoques de aquel de la autora ocultista ucraniana. Esto concuerda con el juicio que extendió Vincenzi (1918) sobre ese *magnum opus* teórico de su maestro, tildando *La metafísica de la materia* de obra panfletaria o mera “propaganda de ideas de modestas aspiraciones”. Para Vincenzi (1918), “el teósofo ofrece un tributo de estudio y de fe a su escuela, en esta obra de propaganda de ideas (...) Su aspecto más importante es la crítica científica de los valores de la filosofía y la filosófica de los valores de la ciencia” (p. 58).

Lo último refiere al conocimiento erudito y sumamente actual de los paradigmas y limitaciones del positivismo de su época, a la vez que a la crítica realizada intentando demostrar sus limitaciones. Crítica formal que se encamina también a mostrar los supuestos metafísicos no reconocidos en la ciencia, y



que solo se desvirtúa, debido a que pretende servir como base para los postulados teosóficos.¹⁷ En relación con esto, las variaciones que Mora Burgos identifica entre la obra del costarricense y la ucraniana, responden al intento del autor por conjugar el positivismo que caracterizó su juventud con el interés en la metafísica y la teosofía que caracterizan su madurez.

En una misma línea y a juicio de Mora Burgos (1999): “Al rechazar el positivismo, Brenes Mesén dejó de hacer filosofía para dedicarse a la divulgación teosófica, en su mezcla de religión y pensamiento pseudofilosófico.” (p. 418). Este concepto de pseudofilosofía, ayuda a apuntalar con mayor precisión el pensamiento del autor. A saber, no es filosofía dado su carácter monológico que recurre a la tradición filosófica de manera superficial, irreflexiva o meramente para “su

propia comodidad” o autoconfirmación. En otras palabras, recurre a la filosofía no con preguntas y en busca de respuestas, sino como medio para cimentar respuestas ya asumidas de manera dogmática y desde un principio.

Por otra parte, Mora Burgos (1999) también apunta un elemento importante que es el carácter “divulgativo” y con tintes religiosos en Brenes Mesén. Y es que otra cosa que puede ayudar a caracterizar el pensamiento monológico del autor es el recurso retórico de la predica, o las sentencias grandilocuentes y promisorias con connotaciones religiosas. Ejemplo de ello es la frase: “La ciencia, la metafísica y la religión aparecerán como tres aspectos de la única y suprema verdad cósmica, sin posibilidad de contradicción alguna” (1921, p. 62). Con palabrerías casi proféticas como estas, el pensamiento monológico del autor no solo se presenta como una superficial lectura teleológica de la historia en general y de la tradición filosófica, sino que proyecta también su discurso a un advenimiento de la teosofía como solución a toda posible contradicción y con esto a una verdad suprema o última. Cabe considerar junto

¹⁷ Francisco Rodríguez Cascante (2016, p. 23) es crítico del juicio tan áspero por parte de Vincenzi, y reafirma ese valor filosófico de *Metafísica de la materia* en tanto crítica del positivismo. Dicho valor filosófico es un hecho, especialmente en la época y contexto en que fue escrito, sin embargo, no deja de ser cuestionable debido a que no se está interpellando al positivismo por el acto mismo de interpellarlo desde argumentos filosóficos, sino como medio para justificar a la teosofía, en tanto que superación de ese positivismo.



a esto, el lenguaje con que Brenes Mesén describe su primera “experiencia mística” en 1913:

Se hizo claro para mí, el sentido de la fe. La fe es visión de las causas más allá del velo en que se hayan envueltas las cosas; no es ciega, es vidente; quizás suele no ver las cosas para contemplar las causas, pero esto es más bien ultra visión, no ceguedad [...] Aquel día había yo descubierto una verdad concreta [...] no por una serie de razonamientos conscientes e inconscientes, sino por una súbita visión interior (1921, p. 6).

A pesar de la reticencia en su juventud e incluso una actitud crítica para con la metafísica y el misticismo (Dengo, 2002, p. 33), a partir de 1906, Brenes Mesén hizo una progresiva adaptación entre su positivismo, la metafísica y la religión, que terminaron por constituir los tres núcleos de su pensamiento (Dengo, 1959, p. 3). Tras su ingreso a la Sociedad Teosófica costarricense en 1909, pasa a ser su director al año siguiente. Terminó por ser uno de los miembros más

relevantes y, en definitiva, el autor nacional con el desarrollo teórico más elaborado sobre el tema¹⁸. Aunque Dengo defiende que Brenes Mesén nunca utilizó sus puestos públicos como maestro para divulgar su doctrina (2002, p.55), lo cierto es que gran número de quienes fueron sus discípulos terminaron adhiriendo o simpatizando con la teosofía y algunos incluso declarando a Brenes Mesén como influencia directa en ello. Se piensa por ejemplo en Omar Dengo, Rogelio Sotela, Rafael Cardona, José Basileo Acuña.¹⁹

Lo que se puede afirmar sin lugar a duda es que la popularidad que adquirió la teosofía en Costa Rica, puede entenderse por una parte a partir de ese carácter “divulgativo” profético en el que Brenes Mesén se vio inmiscuido y que

18 Rivalizado quizás solamente por José Basileo Acuña según se desprende del estudio de Rodríguez Cascante (2016, pp. 60-91). Aunque este discípulo de Brenes Mesén realmente no escribió tratados sistemáticos y su pensamiento fue recopilado solo en forma de apuntes para sus conferencias en la Sociedad Teosófica y otros grupos similares.

19 Véase en relación con esto, los múltiples escritos de algunos de estos autores en el Repertorio Americano, dedicados a Brenes Mesén tras su muerte y a manera de obituario. (García Monge, J. (1947). El itinerario. *Repertorio Americano*. 42 (2), pp. 21-36)



se refleja en su lenguaje. Por otra parte, influyó también la falta de una tradición filosófica estricta que viera a través de estas promisorias, pero huecas generalizaciones proféticas. Esto claro, a excepción de los esfuerzos de Vincenzi, quien ya desde su primera obra de 1915 y con 20 años, fue de los únicos (junto con Gallini desde el positivismo, 1918) en oponerse con una actitud estrictamente filosófica²⁰ a las doctrinas teosóficas.

Concretamente, Vincenzi (1917) con esta discusión hasta ahora estudiada es quien con más vehemencia se mostró crítico de esas tendencias dogmáticas, pseudofilosóficas y mesiánicas que se pueden ubicar en la teosofía, según fue defendida por Brenes Mesén. Esa, su primera obra de 1915, cierra con un activo rechazo a todo “misticismo” y la afirmación de la labor de los filósofos en tanto que “espectadores del movimiento general

de las ideas e instrumentos deseosos de su mayor desarrollo.” (p. 100). Cuestión con la que se puede conjugar lo dicho por escritor peruano José Santos Chocano, quien en su prólogo al libro *Ruinas y leyendas* de Vincenzi (1921), dice del costarricense que “no es apóstol, ni mártir hecho al gusto de los más o menos difíciles multitudes intelectuales. Es filósofo a secas” (p. I).

d) **Gnoseología brenesmesiana**

Pasando a algunas últimas, pero más puntuales determinaciones sobre el pensamiento monológico de Brenes Mesén, resulta inevitable el tema de su gnoseología, al cual se dirigen conceptos ya mencionados de paso como “fe”, “visión interior”, “ultra visión”, “verdad cósmica” y demás. En otra referencia problemática a Kant que aparece en su segunda obra más importante, *El misticismo como instrumento de investigación de la verdad*, el autor afirma que “hay una nueva Crítica de la Razón que establecer, no ya para determinar las leyes que la rigen, sino para trazar sus límites dentro del concierto de las totales capacidades humanas.” (1921, p. 19). Estos límites como se puede prever van más allá e incluso

²⁰ Hubo fuerte oposición y numerosas polémicas alrededor de la teosofía generadas desde otros frentes como la religión tradicional. Ejemplo de ello es la iglesia católica, la cual jugó también un fuerte papel antagonico frente a la teosofía y Brenes Mesén (Rodríguez Cascante, 2016, pp. 50-60).



resultarían contradictorios con el pensamiento de Kant. Y es que Brenes Mesén busca sobrepasar incluso los límites del racionalismo y su “sueño dogmático” tan criticados por Kant.

Comenzando por alabar el racionalismo como otro “precursor” de la teosofía, Brenes Mesén agrega, sin embargo, que este es insuficiente. Esto dado que “las verdades trascendentes no se descubren por el sencillo razonamiento” (Brenes Mesén, 1921, p. 21). Descubrir esas “Verdades trascendentes” (de origen divino y eternas), implican una elevación por sobre la experiencia dada por los sentidos (conciencia ordinaria). Son solo accesibles de manera introspectiva²¹ por medio de “la intuición, la inspiración, la visión espiritual o la revelación, y no se prueban sino por medio de los estados de conciencia trascendente que se corresponden con

aquellas verdades.” (1921, pp. 21-22). Como bien lo establece Rodríguez Cascante, “en el pensamiento de Brenes Mesén, el acceso al conocimiento implica un ritual de iniciación que establezca la separación del sujeto de la vida cotidiana” (2016, p. 29).

Para mejor contextualizar todas estas ideas, se debe volver la mirada a hacia la ambivalente continuidad entre el positivismo y la teosofía sostenida por Brenes Mesén. Por una parte, su crítica a la corriente positivista tiene que ver con que esta, con su método experimental no puede alcanzar las “verdades trascendentales” y solo es capaz de estudiar fenómenos. A lo largo de *La metafísica de la materia* (1917), Brenes Mesén insinúa querer alcanzar lo noumenal, lo en-sí. Con esto, el teósofo no abandona del todo el positivismo, sino que lo considera insuficiente. Sus conclusiones son que:

la Ciencia tiene un valor puramente relativo y que, en consecuencia, no se halla en condiciones de establecer dogmas de ninguna clase. En segundo lugar, que por más esfuerzos que ha hecho para desprenderse de la Metafísica no lo ha logrado ni lo alcanzará (1917, pp. 16-17).

21 Concepto de introspección desde el que se vale para otra problemática interpretación según la cual para incluso Sócrates fue un “maestro místico” dada su antonomástica idea de “conócete a ti mismo” (1921, p. 21). Con las salvedades del caso dada lo amplio del tema, “conocerse a sí mismo” en Sócrates podría relacionarse más bien a conocer sus propias limitaciones, e ignorancia, no la posibilidad de un conocimiento absoluto a través de la introspección.



Para Brenes Mesén, ambos problemas están superados en la teosofía, pues en ella se conjugan deliberadamente la ciencia con la metafísica y la religión, logrando así superar la relatividad propia de las mismas y logrando a su vez llegar a las deseadas verdades y el “establecimiento de dogmas”.

Se desprende, a su vez de lo anterior, que en Brenes Mesén no hay necesariamente una concepción peyorativa del concepto de dogma. La ciencia falla precisamente por no poder alcanzar un dogma estable. Esta tendencia a encasillar el pensamiento en dogmas definitivos se ve reflejado en uno de los últimos paréntesis de la discusión, cuando el maestro encuentra en Vincenzi un “platonista y un nietzscheano” (1917, p. 54). A esto responde el segundo, deslindándose de todo dogmatismo doctrinario y con evidente molestia:

todo Nietzsche y todo Platón, en conjunto y en partes, me dan la impresión de entes que podrían momificarse hasta cierto punto. Yo no puedo enterrar mi criterio en ningún fósil. Si tengo puntos de contacto con estos hombres, esos puntos de contacto no desprestigian mi

originalidad: la realzan. Usted lo sabe. Pero parece que usted ha querido hacer caso omiso de esto y de lo que en mí no es plantónico ni nietzscheano, de lo que en mí es mío. (Vincenzi, 1917, p. 56)

En todo caso, el más claro sentido peyorativo de dogma que aparece en Brenes Mesén está en la idea de que la ciencia es dogmática al considerar (por insumo de la filosofía) a la razón como “única o exclusiva facultad cognoscitiva del hombre” (1921, p. 20). Dogmatismo que se supera, para el autor en el reconocimiento de que “El místico, en sus facultades superiormente evolucionadas, posee un instrumento de investigación no igualado por gabinete, laboratorio u observatorio astronómico alguno. Con él descubre verdades de todo orden, siempre trascendentes” (1921, p. 13).

Allá donde Vincenzi traza una línea junto con los insumos filosóficos de los que se vale, Brenes Mesén sigue adelante, a despecho de los límites de toda racionalidad. El mérito de la crítica al positivismo que resaltaba Vincenzi en su maestro, está en el reconocimiento de sus límites. Sin embargo, lo que



mantiene Brenes Mesén de dicha corriente es una actitud de fondo, actitud propia un positivismo ingenuo, en tanto pretensión de un posible y progresivo avance hacia un conocimiento último y absoluto. En relación con todo esto, surge otra característica relativa al carácter monológico de su pensamiento. Tal como reflexiona Gadamer:

Lo que aprendí del gran conversador Platón o, más exactamente, del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos. [...] el lenguaje de la filosofía se desenvuelve siempre, [...] en diálogo con su propia historia; antaño, a través del comentario, la enmienda y la variación; después de la aparición de la conciencia histórica, en una duplicidad nueva y tensa entre reconstrucción histórica y transposición especulativa. (1998, p. 20).

Mientras el monólogo ingenuo y de corte científico positivista plantea la posibilidad de respuestas últimas, la filosofía se despliega más bien en su discurrir

necesariamente dialógico, el cual no se detiene (aunque así lo pretendan algunos) ante ninguna verdad absoluta: no puede hacerlo, dado que el pensamiento mismo es ese “diálogo perpetuo del alma consigo misma”. Un “tercer término” siempre se hace presente inevitablemente, ya sea que se quiera aceptar o no.

En continuidad con esto, surge otro problema. Brenes Mesén propone que, en última instancia, la conciencia es la única y última realidad que poseemos, sin embargo, como fruto de sus experiencias místicas, se le revela al teósofo que existe una “conciencia ordinaria” y otra “superordinaria”. Esta segunda es la que abre el camino a las “verdades trascendentales”: “El misticismo no es un simple sistema filosófico, es mucho más que todo eso: es un grado superior en la evolución de la conciencia” (1921, p. 10). Con lo que se crea un abismo entre los iniciados que han alcanzado experiencias místicas y quienes meramente discuten o critican el misticismo, ya que: “Hay un conjunto de ideas místicas diseminadas en las Ciencias y la Filosofía; pero quien las acoge y las expone, no es, por ese solo hecho, un místico” (1921, p. 9).



Con esto, finalmente, Brenes Mesén termina por situarse fuera de toda posibilidad de diálogo. A saber, ubica la teosofía fuera de la posibilidad de cualquier cuestionamiento y dinámica mayéutica de pregunta y respuesta, para posicionarla más bien en el ámbito de la fe o, más propiamente el de “la creencia del místico”, la cual es producto de una experiencia individual intransmisible. A diferencia de la fe en la religión, afirma Brenes Mesén, que según la creencia del místico “se cree sabiendo, porque se ha visto, no importando la imposibilidad de derramar todo el contenido de la conciencia en la palabra de que uno se sirve comúnmente” (1921, p. 54). Afirmaciones en último caso lapidarias para efectos del diálogo a la vez que contundentes y confirmativas respecto del ethos monológico achacable al pensador costarricense.

Conclusiones

Tras el balance realizado anteriormente, tres son las características generales que se logran extraer del pensamiento de Brenes Mesén. Por una parte, el dogmatismo que busca establecer deliberadamente

con su pensamiento. Seguidamente, la disposición pseudofilosófica del autor, la cual es evidente en su apropiación laxa y a conveniencia de ideas filosóficas. Una lectura unilateral y de la historia del pensamiento que rehúye la perplejidad y la duda aun cuando esto se le muestra como algo evidente (tal y como lo hizo en múltiples momentos Vincenzi). Por último, el carácter pseudorreligioso de sus ideas. Una vuelta al ámbito gnoseológico de la creencia por sobre el carácter dialógico argumentativo de la tradición filosófica occidental. Todo ello acentuado por un tono profético y lleno de promesas e idealidades, lo cual, aprovechando lo sugestivo del término, se podría caracterizar como “brenesmesiánico”. Todos ellos elementos que en suma podrían ser conjugados para definir el pensamiento de Brenes Mesén no como filosofía estrictamente hablando, sino más bien como el “dogmatismo pseudofilosófico brenesmesiánico”.

Moisés Vincenzi, se devela como un pensador mucho más cercano a la tradición o disposición filosófica occidental y, en esto, concuerdo con Láscaris (1984) en llamarle “filósofo”. Concretamente, ello se defiende sobre la base del ethos



dialógico de su pensamiento, reflejado en su apertura a la perplejidad y la duda, tanto, así como su oposición a posturas dogmáticas. A diferencia de Brenes Mesén, Vincenzi no considera que ser filósofo implique ser “platonista” o “nietzscheano”. Ser filósofo tendría que ver más bien con ser un intérprete original de estos y otros pensadores, cuyas ideas más que monolitos de piedra, son conceptos y formulaciones maleables, de los cuales surge un “tercer término” siempre nuevo cada vez que los revisitamos. El filósofo parecería ser aquel dispuesto a preguntar y preguntarse incesablemente, más que aquel predispuesto a responder a toda costa, aun a aquello para lo que no tiene realmente una respuesta.

Referencias

- Beltrán, E. (2015). Un estudio acerca del cambio y el movimiento, a partir del pensamiento de Moisés Vincenzi. *Revista Humanidades*. 5(2), 1-22.
- Brenes, R. (1911) *El canto de las horas*. Alsina Editor.
- Brenes, R. (1917). *Metafísica de la materia*. Imprenta Lehmann.
- Brenes, R. (1921). *El misticismo como instrumento de investigación de la verdad*. Repertorio Americano Biblioteca.
- Brenes, R. (1930). Jóvenes poetas. *Repertorio Americano*. 20 (12),181.
- Brenes, R. (1923). Acerca de algunos trabajos del señor Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5 (23), p.302-303.
- Chamorro, F. (2000). Acercamientos a la obra de Roberto Brenes Mesén. *Revista Iberoamericana*. LIII (138-139), 95-119.
- Chamorro, F. (2001). *El caballero de la enseña escarlata*. EUNA.
- Cordero, R. (2019). *Moisés Vincenzi*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Dengo, M, E. (1959). *En el pensamiento de Roberto Brenes Mesén*. [Tesis de licenciatura] Universidad de Costa Rica.
- Dengo, M. (2002). *Roberto Brenes Mesén*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Gadamer, H. (1998). *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
- Gallego, S. (2006). Platón y la Palabra: Del monólogo retórico al diálogo filosófico. *A pante Rei* (44), 1-11. <http://serbal.pntic.mec.es/~comunoz11/gallego44.pdf>.



- García Monge, J. (1947). El Itinerario. *Repertorio Americano*. 42 (2), p. 21-36.
- Gallini, C. (1918). *La ciencia y la metafísica*. Falcó y Borrás Editores.
- Grondin, J. (2004). *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la Razón Pura*. Ediciones Santillana.
- Láscaris, C. (1984). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Studivm generale costarricense.
- Mora Burgos, G. (1999). Roberto Brenes Mesén: mito y realidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 413-420.
- Mora Rodríguez, A. (1999). En los albores de la filosofía costarricense: el debate entre Roberto Brenes Mesén, Carlos Gagini y Moisés Vincenzi (1916-1919). *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 421-428.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas: Volumen III, obras de madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas: Volumen II, Escritos filosóficos*. Tecnos.
- Piedra, R. (1976). *De la Libertad a la metafísica según Moisés Vincenzi*. [Tesis de licenciatura] Universidad de Costa Rica.
- Platón (1992). *Diálogos II*. Editorial Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos I*. Editorial Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos V*. Editorial Gredos.
- Risser, J. (1986). The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida. En Michelfelder, D y Palmer, R (Eds.), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of New York Press.
- Rodríguez Cascante, F. (2016). Imaginarios Utópicos: Filosofía y literatura disidentes en Costa. *Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 413-420.
- Vincenzi, M. (1915). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal. Primera serie*. Editorial El Pueblo.
- Vincenzi, M. (1916). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal. Segunda serie*. Imprenta Lehmann.
- Vincenzi, M. (1917). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal. Tercera serie*. Imprenta Lehmann.



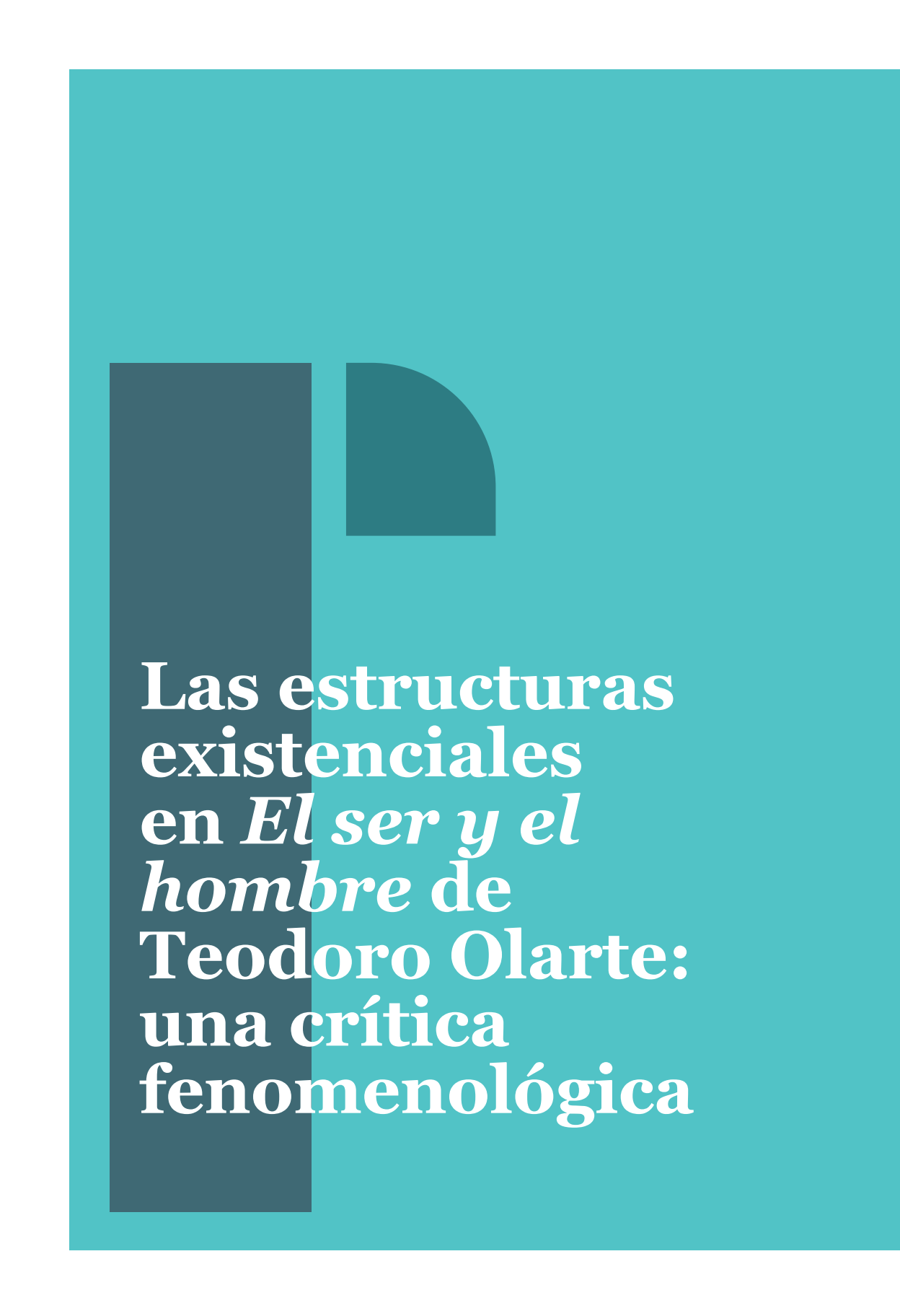
Vincenzi, M. (1918). *Principios de crítica. Roberto Brenes Mesén y sus obras*. Imprenta Minerva.

Vincenzi, M. (1929). *Preceptos*. Imprenta la tribuna.

Vincenzi, M. (1941). *El conocimiento*. Imprenta nacional.

Vincenzi, M. (1961). *El hombre y el cosmos síntesis de una filosofía*. Editorial Antonio Lehmann.

Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy*. 79(11), 711–14.



**Las estructuras
existenciales
en *El ser y el
hombre* de
Teodoro Olarte:
una crítica
fenomenológica**



Daniela Campos Rojas

Universidad de Costa Rica

Daniela Campos Rojas (1993) obtuvo su Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. Sus principales intereses se centran en la filosofía contemporánea, con un enfoque en la fenomenología existencial, cognición social y el posestructuralismo.

camposd635@gmail.com



Resumen: Este artículo se ocupa de discutir los postulados fenomenológicos del proyecto filosófico del español Teodoro Olarte Sáenz del Castillo (1908-1980) en su obra *El ser y el hombre*. Sostengo que tres conceptos abren paso a la comprensión de la fenomenología heideggeriana en su texto: ser-en-el-mundo, ser-con-otro y ser-religado. A partir de un recorrido teórico mostraré que el concepto escolástico de ser humano que utiliza Olarte y el Dasein de Heidegger son fenomenológicamente opuestos. Se busca mostrar cómo los indicadores de la metafísica existencialista y el humanismo planteados por el amárita desde la década de los años cincuenta se fundamentan sobre bases endebles. El motivo ulterior es reafirmar los postulados de la fenomenología heideggeriana mediante la reformulación de la tesis sobre la acción y la comunicación propuesta por Olarte.

Palabras clave: fenomenología - metafísica existencialista - filosofía costarricense - humanismo - Teodoro Olarte

Conceptos Básicos

Hacer filosofía bajo la coyuntura de la Reforma Universitaria conlleva una responsabilidad didáctica y formativa cuya principal guía es el ser humano. En concordancia con este principio humanista, se reorganizó la Universidad de Costa Rica en 1955, otorgando importancia a la Facultad de Ciencias y Letras como institución encargada de llevar los valores del humanismo en lo más alto de su estandarte. Este enfoque no fue ajeno a Teodoro Olarte. En sus inicios como profesor en la Universidad de Costa Rica, entendió la relevancia de reflexionar sobre lo que nos define como seres humanos y nuestra tarea como profesionales capaces de actuar más allá de las aulas universitarias. Dicho cometido, lo llevó a catapultarse como uno de los más importantes exponentes de la antropología filosófica en Costa Rica, habiendo impartido desde 1953 diversos cursos que comenzaron a perfilar su predilección como filósofo, hasta llevarlo a obtener el cargo de jefe del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras en 1963.



Así, la antropología filosófica para Olarte tiene una misión muy clara sobre la definición de lo humano y el rol central de la persona en el compendio mundano de los otros, las cosas y él mismo. Bajo esta mirada, el ser humano está marcado por su unicidad, conciencia, posibilidad para trascender y por la libertad para construir su mundo 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 ser humano, sino que requiere pensarse desde la facultad creadora, la cual encuentra su máxima expresión en lo cultural como aquello que le posibilita *prosperar*. En esto último reside la plataforma que propongo para problematizar la posibilidad de la acción.

Para afianzar estos postulados y convertirlos en el distintivo de su carrera académica, Olarte construyó su pensamiento filosófico a través de dos lecturas diametralmente opuestas: una predominantemente sociológica y religiosa a través de autores como Zubiri, Ortega y Gasset, Jaspers o Scheler; y otra, desde una aparente fascinación por Heidegger y su latente influencia

fenomenológica reproducida en las aulas y numerosos artículos desde 1948 hasta 1974, hasta culminar en su principal obra *El ser y el hombre*.

El propósito de este artículo es mostrar que el entendimiento fenomenológico en Costa Rica, y mayoritariamente el que Teodoro Olarte defendió a lo largo de su carrera sobre la base del ser humano, es por lo demás, insuficiente y erróneo en lo que atañe a los conceptos básicos que toma prestados de la tradición fenomenológica-existencial. Sostengo que la imposibilidad de Olarte por afianzar los postulados de la antropología filosófica sobre la base de la fenomenología se ven forzados a otorgar mayor peso a bases humanístico-religiosas para entender la constitución del individuo y con ello sustentar la estrecha relación con la divinidad. Todo lo cual da paso a una propuesta donde esta concepción del ser humano se equipara con el Dasein, mas es sabido que para Heidegger el Dasein no es el ser humano de la tradición metafísica.



El punto de partida de la antropología filosófica

Para el profesor vasco, desarrollar todo un sistema filosófico sobre la base de la antropología filosófica, implica una división tripartita constitutiva de los siguientes componentes, “a) ontología del hombre¹; b) funciones objetivas: 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 de la persona, operando además como una pieza clave de la explicación olartiana de la tesis existencialista acerca de la ontología del ser.

Según Olarte, el primer elemento se explica dejando atrás el dualismo cuerpo/alma, y se esclarece sobre la base del concepto de persona. La persona se define como espíritu² con capacidad de acción individual y colectiva, con conciencia de sí misma y capacidad para ‘hacerse’

y autocrearse. De cualquier modo, sin ahondar por el momento en la potencia del accionar, es claro que estas declaraciones sobre el concepto de metafísica constituyen una versión *sui generis* – tal como lo expone Masís (2020) –, pues lo coloca como punto de inicio. Esto corresponde en gran medida a una incompreensión del método fenomenológico para esclarecer la pregunta por el ser. Empero, aun cuando no sea objeto de este espacio profundizar en la hipótesis e implicaciones de una lectura escueta en etapas tempranas³ de la fenomenología en Costa Rica – entiéndase aquellas derivadas de Husserl – existe un problema desde el punto de partida olartiano: a saber, que la metafísica particular desarrollada como *camino* para sustentar su antropología está basada en un ser humano posibilitador de creación, cambio y sentido de las cosas.

Para Olarte, “el existencialismo se fundamenta en una metafísica, cuyo objeto está integrado por las cuestiones metafísicas, alma y vida

1 En lo subsecuente utilizo la palabra ‘hombre’ cuando se cita literalmente a Olarte, para todos los demás usos se utiliza el término ser humano.

2 La explicación del ser humano como espíritu es tomada de Max Scheler. Véase *El Puesto del Hombre en el Cosmos*, 2017.

3 Véase Masís (2020), *Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica*. Sobre la que desarrolla una importante y precursora hipótesis de la temprana recepción de Husserl en la tradición costarricense marcada en gran medida por la difusión fenomenológica de Constantino Láscaris y Teodoro Olarte.



de todo lo que merezca el nombre de filosofía [...] su común punto de partida: la existencia concreta, la existencia humana” (1966, p. 57). De acuerdo con esta definición, si el punto de inicio de la metafísica es exclusivamente la propia existencia humana, ¿en qué momento se traza la línea divisoria entre la metafísica de la existencia y la antropología filosófica? Es decir, ¿dónde comienza la primera y cuándo se da para a la segunda? O ¿se trata de una y la misma cosa? Parecería que no hay cupo para tal distinción y que la metafísica queda supeditada a la pregunta por “un ser”, que se convierte poco a poco en el ser de la existencia, constituido por un conjunto de manifestaciones o estructuras existenciales.

A partir de esto, me parece que más que aclarar la constitución de la realidad como lugar basamental, advierto a un Olarte decidido a construirla sobre la ontología de la persona, como si el principio de la realidad fuese el ser humano. Esta ceguera en la antropología filosófica que insiste en partir de un ente (entendido como si fuera el ser mismo) para generar explicaciones metafísicas, ocasiona que al categorizar el ente se produzca una teoría de lo

óntico. Punto de partida que ya fenomenológicamente había quedado demostrado como inválido por la fenomenología heideggeriana. A partir de estas consideraciones, ahora me interesa trazar la línea que marcará la pauta de mis postulados, centrándome en lo que define la noción de metafísica olartiana.

Metafísica existencialista

A mediados de la década de los setenta, Luis Camacho (1975) realiza una crítica sobre la oscuridad de la metafísica presente en *El ser y el hombre*. Para él, la obra de Olarte es una mera presentación de los enredos metafísicos que gravitan en torno al sentido del ser, sin dar paso a una propuesta científicamente defendible. En palabras de Camacho, Olarte comienza con un cometido que no puede ser pensado ni como claro, ni adecuado, pues propone un método de búsqueda reductivo que poco a poco se desdibuja en uno claramente deductivo, ya que “a la hora de invocar tal origen, hemos llegado únicamente al punto obvio de que hay que buscarlo en el ser humano” (p. 191).



¿De dónde viene esa pretensión de método reductivo y qué relación tiene con el ser humano como centro de la propuesta olartiana? ¿Es a partir de este supuesto método deductivo que se traza el camino utilizado para dar cuenta de la existencia? Para responder a estas preguntas, me remitiré ahora a los principales postulados de Olarte sobre la ontología del ser. Esto funcionará, como guía principal para explicar en qué sentido se habla de una metafísica existencialista, lo que me llevará a evidenciar el error de fondo del método supuestamente reductivo.

En el capítulo VI y XII de *El ser y el hombre*, Olarte (1975) propone que el *ser* es el fundamento de la existencia, constituyendo al mismo tiempo el vínculo ontológico entre éstos y Dios. Adicionalmente afirma lo siguiente:

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).

Tres elementos heideggerianos clave refutan dichas pretensiones existencialistas. Primero, la pregunta por el ser como aquella que no puede ni debe hacerse desde el ente ni desde un vínculo. Tal cosa sería caer precisamente en el olvido según el cual el ente y el ser no son lo mismo. Más bien, la vía de acceso a la pregunta comienza por separar el uno del otro para evitar en última instancia una tematización de un fenómeno cuya naturaleza es atemática. Segundo, el ser mismo no *es algo*, no es una cosa que se pueda nombrar o tan siquiera ver. Antes bien, el individuo está dado y esto es explícito. Tercer, 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 la persona pueda ser o significar.

Equiparar el ser con el ente, y entender al individuo como si fuera el Dasein, en palabras de Masís, es contribuir a un “entendimiento metafísico de la filosofía de la existencia” (2020, p.139). El principal error de Olarte reside en el planteamiento de esta antropología filosófica y en su conceptualización antiguo-cristiana de la persona.



Esto llevó a Olarte a establecer su propia visión de la ontología. Como ha dicho Heidegger, esa habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana cuenta con “insuficientes fundamentos ontológicos [que] pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida” (2014, p. 48).

El hecho de que el concepto de persona estuvo en boga durante el periodo en el cual Olarte fue activo intelectualmente⁴, no justifica su postulación como entidad primaria relacional. Mucho menos desde la capacidad productora de cambio y acción cultural, es decir, bajo el principio de un ser ‘que se está haciendo’ y que admite con él el *principio del devenir del ser*. Esta consideración no queda completamente esclarecida ni en su concepto ni en su implicación. No

obstante, es claro que planteada de esta manera constituye un error, pues el cambio no puede plantearse desde el devenir del ser.

Teodoro Olarte no solo representa una figura metafísica en su sentido más laxo, sino que construye su perfil filosófico a través de un humanismo marcado por influencias claramente religiosas y sociológicas. Estas distan mucho de las intenciones filosóficas de Heidegger, a quien Olarte confundidamente le atribuye la impronta de sus ideas.

Al contraponer las consideraciones sobre el humanismo que Heidegger expone en la carta que escribe a Beaufret en 1946, se hace patente que el ser y el ser humano no son una y la misma cosa:

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

4 La coyuntura social en la que Teodoro Olarte se desarrolló durante los 40 años de vida filosófica – desde 1940 a su llegada al país hasta 1980 hacia el final de sus días – estuvo marcada 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 tales como la creación de las Garantías Sociales y la Abolición del Ejército. Todo esto se encuentra edificado sobre una agenda política que prioriza al sujeto, su familia y la construcción de la identidad costarricense.



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. 22).

De acuerdo con esta cita, no solamente constituye un error exponer las bases de la antropología filosófica sobre el humanismo, sino que eso se agrava en Olarte con la postulación de una religación como fin último de la existencia.

Las ‘estructuras existenciales’ de corte escolástico

La metodología utilizada por Heidegger para desarrollar su propuesta fenomenológica parte de tres de los fundamentos de su investigación: lo puesto en cuestión, lo preguntado y lo interrogado. Este último elemento condujo anteriormente a la analítica del Dasein y, por tanto, a una mirada de acceso desde las estructuras existenciales. Al fin y al cabo, Heidegger no realiza una investigación ontológico-fundamental sin antes dar

un rodeo por la existencia concreta del Dasein: el ente en que acaece la pregunta por el sentido del ser.

Mi principal tesis es que la confusión de Teodoro Olarte se encuentra en la aperturidad de las posibilidades y la realización constante de estas estructuras, al interpretarlas como la posibilidad que tiene el ser humano de hacerse y transformarse. A saber, los existenciales, es decir, las notas distintivas que se predicen del Dasein no son meras categorías como las que aplicamos a las cosas que no tienen su esencia en la existencia. Se trata más bien, de posibilidades abiertas del existir en las que el Dasein puede encontrarse o bien perderse, porque en ellas se juega toda su existencia.

Existen otras tres grandes interpretaciones que distan mucho de ser similares a las estructuras existenciales del Dasein, la cuales provocan de nuevo un acercamiento hacia la metafísica de la presencia. Ser-en-el-mundo, ser-con-otro y ser-religado. ¿Qué tanto distan las estructuras existenciales, sus posibilidades y alcances respecto de sus parientes distantes fenomenológicos, y qué de ello nos proporciona la veta de separación respecto de la antropología olartiana? En los primeros



parágrafos de *Ser y Tiempo*, Heidegger advierte que la construcción de la analítica del Dasein no se da bajo ninguna circunstancia a partir de un ideal concreto de existencia, ni mucho menos en la suposición de sus posibilidades o ‘actitudes’. Por lo que el error cabal en las pretensiones del amárita es precisamente cosificar los accesos y las preguntas para indicar que la tarea primaria es teorizar a un *ens finitum*.

Por ejemplo, al referirse a las explicaciones de la primera estructura existencial del ser humano, parece casi distópico encontrarse con que el fundamento de ser-en-el-mundo corresponde a una persona, a quien el mundo le pertenece. En palabras de Olarte (1975, p. 173), “sin hombre no hay sentido en la realidad”. Esta aseveración implicaría una relación de igualdad entre este y el mundo, pues sólo hay mundo en la medida en que este sea el principal respaldo y sustento de todo. Más cuando a la estructura del estar-en se le considera como un concepto temporal, espacial y relacional, que al mismo tiempo posibilita las ‘cosas’, genera una reproducción del conocimiento sobre la base de un juego impropio que solo encuentra similitud

con el pensamiento heideggeriano desde lo sintáctico.

Lo problemático respecto de la manera en la que se presenta esta dimensión existencial, se encuentra desde la base del vocablo ‘en’, ya que para Heidegger estar-en-el-mundo consiste en una multiplicidad de formas tales como producir, interrogar o habérselas con algo, etc. En tanto existencial, implica una manera particular (tanto propia como impropia) del ocuparse. 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 ello, deviene inadecuado referirse al conocimiento como el resultado de relaciones entre un sujeto y un objeto. También lo es la idea de que en virtud de un sujeto, el objeto adquiriera la posibilidad de existir, de ser nombrado o validado, como si tal cosa representase el conocer en tanto descubrir y entender. Por el contrario, el conocimiento corresponde a una posibilidad de ser o existir del propio Dasein; un existir para el cual el mundo comparece de antemano, de forma que no es el resultado de una creación idealista de un sujeto absoluto.



Conviene por lo pronto volver la vista hacia las consideraciones de la segunda dimensión, ser-con-otro, desde la que Olarte indica que la principal pista de entendimiento está en enfocar la mirada en el 'con', ya que representa el factor de vinculación entre el tú y el yo⁵. Esta estructura debe entenderse como central y constitutiva 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. Para Olarte, en la esencia del individuo radica su posibilidad de relacionarse y comunicarse. En su naturaleza, se encuentran el lenguaje y la búsqueda de un otro para afianzar su condición comunicativa y social. De tal forma que la coexistencia entre 'los unos y los otros' es lo que marca el camino a seguir para hilar la importancia del accionar en Olarte, quien arguye que:

La existencia me coloca continuamente frente al otro:

5 Las consideraciones para esta tesis se toman de *Yo y Tú* 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 con los otros.

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 ser humano está dotado de una conciencia que le permite pensar, dudar y ejecutar sus deseos, proyectos y casi cualquier cosa mientras vive.

Bajo esta ilación de conceptos me remito justamente a las maneras impropias de encontrarnos con el otro y al concepto heideggeriano del coestar cotidiano como indicador de la distancia conceptual entre ambos autores. El coestar o el



compartir con los otros en el existir cotidiano, 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 divisoria. Empero, la manera más propia de plantear la coexistencia es incluso sin el otro necesariamente a la par, porque el coestar respecto del Dasein de los otros – entendido en su sentido ontológico-existencial – es objeto de una solicitud (*Fürsorge*) en la ocupación de cada uno, ya sea desde el convivir o desde la indiferencia.

Y si todo lo expuesto hasta acá no hubiera sido suficiente para trazar distancias entre los pensadores vasco y alemán, más complicada es todavía 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 relevante para Olarte, habría que remitirse a la reconstrucción de la vida de Olarte que realiza San Miguel, Ascunce y Jiménez (2008). Estos autores reconstruyen la vida católica y secular a lo largo de los períodos de formación decisivos de Olarte desde una infancia marcada por la religión como objetivo de

vida y compromiso familiar, hasta 1919 cuando entró por primera vez a la orden franciscana a la edad de once años.

Aun cuando se desconocen las razones por las cuales abandonó sus hábitos sacerdotales en 1939, nunca parece haber sacado a Dios de su filosofía. Esto ha quedado demostrado en sus escritos sobre el existencialismo cristiano, con incansables lecturas de autores como San Agustín, Santo Tomás, Zubiri o Marcel o, desde la propuesta sobre la estrecha y necesaria relación con la divinidad en el diario quehacer. Resulta difícil no poder ampliar las consideraciones sobre el sentido de la religación en Olarte pues poco 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 presente en *El ser y el hombre* pasa por entender quiénes le influyeron a estructurar y pensar de la manera en que lo hace. Así, tomo como referencia las explicaciones ofrecidas por Gabriel Marcel en *Filosofía actual y humanismo* (1966), las cuales no sólo funcionan como fuente de inspiración, sino que representan casi



la misma estrategia y línea de argumentación respecto al concepto de persona. Esta consiste en la vía de acceso filosófica a la religación: aquella que por su relación con los otros posibilita la correspondencia y vinculación con un ente divino.

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-otra potencia nuestra comunión y fin último en Dios. De manera que el acto de compartir entre el prójimo y el yo, es condición de posibilidad para alcanzar lo que no puede ser mostrado, pero tampoco negado. Para este punto las tres dimensiones constitutivas, no son más que un conjunto de postulados, que no sólo funcionan y adquieren sentido en estrecha interrelación sino que el uno depende del otro. Así las cosas, 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 y así

dotar de sentido a la realidad y ‘hacerme’ con el mundo.⁶

Para entender el posicionamiento religioso del vasco-costarricense hay que remitirse también a sus reflexiones sobre Xavier Zubiri, de quien ha dicho que uno de sus grandes logros fue la completud de la filosofía ‘nihilista’ heideggeriana sobre la base del estar arrojado como uno de los peores estados de desamparo. Ahora bien, recuérdese la diferencia realizada por Heidegger en relación con la nada, y su contraposición con el nihilismo bajo la cual queda inválido un planteamiento como este. ¿Por qué? Dos razones. La primera es que Heidegger nos da a entender que se hace fenomenología desde aquello que es más familiar a nosotros y por lo tanto no debe estar sostenida desde una creencia en Dios. Segundo, una fenomenología de lo inaparente no implica que se haga ‘teoría’ desde la ‘nada’ – como una carencia – pues pensarlo de esta manera es no haber comprendido las evaluaciones sobre el carácter tempóreo del Dasein.

6 En *Filosofía actual y humanismo* queda claro que las filiaciones teológicas le vienen de Zubiri y Marcel. Ver Zubiri (1994), Zubiri (2013) y Zubiri (2017); también Marcel (1960).



Incluso remite al mismo tiempo a la muerte como un mero cesar o haber-llegado-a-su-fin, ya impropio por el solo hecho de que el Dasein no puede ser pensado como un ente a la mano.

Es importante recordar 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 preconceptos, se le debe considerar desde la perspectiva ontológico-existencial como “la posibilidad más propia, y irrespectiva e insuperable” (2003, p. 251). Lejos de producir angustia⁷ – por o en ella – en el sentido desolador como si fuera un estado de ánimo, debe pensarse como la condición del Dasein más propia y originaria. Siendo esto así, el problema con la religión no radica en que no admita ser investigada fenomenológicamente, sino que sus supuestos positivos, como la misma existencia de Dios,

no puedan simplemente darse por sentado a través de un factor vinculatorio.

La imposibilidad del accionar

En medio de la relación entre el yo⁸ y el tú, y más concretamente desde la dimensión del ser-con-otro es que se posibilita uno de los principales aspectos distintivos y a la vez constituyentes del ser humano y su mundo, a saber, el fenómeno de la comunicación. Signo cabal de la coexistencia, y fenómeno originario de toda la existencia, la comunicación cumple en la antropología olartiana un papel fundamental. En arreglo con Olarte, el comunicar pasa por la vertiente de lo científico, lo intelectual y lo 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*. Y, en virtud de

7 Cuando se piensa la angustia desde la predisposición con la que el Uno determina la disposición afectiva de la muerte, indica Heidegger, se está considerando desde la dimensión del miedo y la ambigüedad, como si con ellos se lograra huir de esta. Empero, pensar así es un posicionamiento incorrecto, vencido por la consideración de que la muerte está siempre en cualquier momento, y por ello lo más respectivo es vivir desde una relación de apertura hacia ella.

8 Sobre la crítica de la sustancialidad, recuérdese que Heidegger ya apuntó que el Dasein jamás debe ser entendido como un ‘yo’ porque no nos encontramos como decimos que somos, sino tal como somos. Tampoco partimos del mundo desde nosotros mismos, sino desde el coestar, de suerte que el uso de todo pronombre es impropio.



su co-originalidad, abre el mundo y posibilita el conocimiento y el compartir en una *franca espontaneidad existencial*.

Bien se puede decir que, para Olarte, la acción pasa por el acto de comunicarse como fin último de relación con los otros, y en tanto capacidad transformadora del entramado de la vida, porque de nada sirve el conocer y el comunicar sin la posibilidad del sentido último de producir. Siendo así que “ser, conocer y crear forman parte del mismo complejo” (Olarte, 1975, p. 117), donde cada uno de ellos desembocan en el ser humano, quien en diversos grados y maneras le da sentido a la existencia conforme la produce y se produce en el proceso.

Al ampliar la crítica de esta visión propia de comunicación-acción y particularmente sobre la base de la relación entre el *yo y tu*, Helio Gallardo (1975) ha señalado que la problematización de esta propuesta debe elaborarse en tanto correspondencia dispar y utilitaria, demostrando así que lejos de plantear una unión o conjunción entre la persona, su mundo y los demás, lo que genera es un entramado de relaciones de producción, poder y disparidad en beneficio de cada quien.

Para Gallardo, el yerro olartiano respecto de la comunicación-acción es que de algún modo el pensador vasco entiende las maneras desiguales en las que se vive en sociedad, pero estas no posibilitan una convivencia y un asumir entre pares. Es otras palabras, se plantea al sujeto como un universal abstracto, que produce y se hace a beneficio particular, y que está pensando 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.

La incapacidad por asumir el verdadero hacerse sobre la base de una *asunción real*, es el indicativo para Gallardo de 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). En virtud de ello, Gallardo arguye que el punto de partida de la filosofía olartiana se basa en un tipo de individuo que se basta a sí mismo para realizarse y donde la sociedad no es más que un planteamiento ilusorio, útil



y necesario; algo así como una sumatoria de individuos solos.

Suscribiendo esta crítica de Gallardo sobre “una metafísica del individuo orgánico, solo, autocreado y creador” (1975, p.206), me pregunto hasta qué punto las acciones concretas de Olarte se encontraban realmente en conjunción con su línea de pensamiento y las tesis difundidas en la sociedad costarricense. ¿Qué nos enseña un filósofo que en la práctica reformuló las estructuras educativas del país sobre la base de la persona, pero que, cuando se lee entre líneas su pensamiento, lo que encontramos es una metafísica del individuo solo, desconectado de su realidad social y de los procesos históricos?

Basta con pensar desde la proposición de las tres dimensiones para evidenciar que todo comienza, pasa y termina por (un) ser humano. Lo demás, solo le reafirma que tiene otro a la par en quien encuentra el amparo que Dios aun no le brinda. Desde aquí se pone en duda si la dimensión del ser-para-el-otro realmente constituye la base para la propuesta de la comunicación-acción en Olarte. Crítica que también se puede elaborar desde *Ser y Tiempo*, en la medida

en que no existe capacidad de acción y agencia sin que en primera instancia exista una precomprensión del Dasein⁹.

Esta precomprensión que definiendo, se da propiamente bajo la estructura del comprender, a saber, la capacidad del Dasein de habérselas con algo, donde este mundo circumspecto (*Umwelt*) implica un modo de ocuparse. Tomar la disposición afectiva y el comprender en contraposición a los postulados olartianos según los cuales el ser humano 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 una posición altamente interpretativa. Sobre esto sostengo que sólo se puede comprender 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,

9 Heidegger no 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 haré una resemantización de los postulados presentados por Olarte.



constituyen la posibilidad para marcar la siguiente línea crítica.

Por consiguiente, cuatro son las estructuras del Dasein que me permiten hacer una propuesta. Sobre la base de la configuración del mundo, el para-algo, para-que, para-eso y por-mor-de, 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 al mundo a través del horizonte, es decir, como el esquema donde las cosas y los otros se dan abiertos. Solo allí es donde encontramos la forma de las posibilidades y circunstancias de las que nos vamos ocupando. Ese ocuparse propicia 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 desde donde surge esa comunicación.

A la luz de estas cuatro estructuras, el Dasein se abre en virtud de la *deliberación circumspectiva* conducido hacia el trato con los útiles y los otros, y por ello cada vez

se orienta de manera distinta. Esto genera que las 'relaciones' no se den como si fueran una medición exacta (como en el sentido de necesidad o conveniencia que antes le reprochaba a Olarte), y mucho menos con la noción separatista entre el 'yo' y 'tú'. 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 existir, desde el coestar y la ocupación respectiva. Las consecuencias de todo lo antedicho desembocan en un sentido truncado del fenómeno de la comunicación que está necesitado de partir del 'yo' para trazar un puente hacia el 'tú'. Esto hace que la metafísica olartiana, al fin y al cabo, siga siendo abstracta.

Habida cuenta de ello, es tarea pendiente entender cómo se posibilita un salto entre la metafísica y la antropología filosófica para dar razón de las producciones culturales, constitutivas y edificadoras del ser humano, porque no sólo resulta importante entender cómo esa comunicación se posibilita o no, sino qué sigue después de esta. Cuestión que fácilmente Olarte responderá



con la acción, la trascendencia o la creación. Para el pensador vasco, esta facultad viene aparejada 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 y conocimiento, es a partir de las reflexiones ofrecidas hasta este punto que parecería que los otros son una suerte de comodines que se usan según se requiera. Daría la impresión de que no son más que disfraces para encubrir el hecho de que el individuo no necesitaría del otro para trascender, sino que este devendría en una catapulta, pues cada individuo se bastaría a sí mismo para posibilitar la auto-creación a partir del todo.

Una equiparación fútil

No resulta del todo extraño que Teodoro Olarte adhiera sin dilaciones a la tesis de la analogía entis para acomodar en su sistema explicativo al ente humano, la razón de su existencia y al vínculo con los otros y con Dios. Se trata del principal escudo que le permite plantear que el error de la metafísica tradicional no ha sido otro

que obviar la vocación a la unidad. El psicologismo como pilar para marcar la ruta de sus principios, y el ente humano como principio de unidad –o persona– fueron las estrategias utilizadas por Olarte para intentar fundar un sistema antropológico supuestamente existencial que, por lo demás, tuvo efectos en una comprensión inadecuada de los perfiles filosóficos de la filosofía fenomenológico-existencial en los inicios históricos de la filosofía costarricense.

Considero que al haber comenzado su tarea interpretativa sobre la base de la influencia de la fenomenología sin siquiera haber atendido realmente sus postulados y su crítica a la metafísica tradicional, se reproduce una ontología del individuo como ontología del ser. Tal como lo arguye Masis (2020), de haber logrado una comprensión más atinada y menos propia y alejada de la fenomenología, quizá nos hubiese ahorrado años de prejuicios fenomenológicos. Lo anterior se explica porque 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. Un camino trazado de esta manera no hace más que ignorar lo que ya está irremediablemente Ahí, el Dasein, que en virtud de su capacidad constitutiva y por sus estructuras existenciales, conlleva a entenderse como lo que debe ser interrogado. Esto es, Olarte se equivoca al situar a la persona como único punto de partida.

A modo de conclusión, el Dasein no es el ser humano en el sentido de la metafísica tradicional, a saber, el único que Olarte parece conocer en su antropología filosófica, como si uno y otro fueran un espejo en su constitución, en sus dimensiones y composiciones estructurales. Al fin y al cabo, Olarte coloca al ente abstracto, al individuo solo, en el centro de su sistema y es allí justamente donde una posterior reproducción del método fenomenológico transmuta en sociología y antropología sin más, con el escudo y vínculo protector de la *analogía entis* como condición ulterior de la completud del ser humano y su necesidad de producción en sociedad.

Bibliografía

- 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.
- Gallardo, H. (1975). Teodoro Olarte, filósofo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13(37), 195-210.
- Heidegger, M. (2000). *Carta 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.
- Masís, J. (2020). Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica. *Eikasía*, 94, 123-144.
- Marcel, G. (1960). *El misterio ontológico* (L. Piosek). Eudeba.
- Olarte, T. (1974). *El ser y el hombre*. Editorial Fernández Arce.



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

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

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.



**Filosofía e
imaginación en
*La forma y la
diferencia* de
Roberto Murillo
Zamora**



David Durán

Universidad de Costa Rica

David Durán (1993) tiene una maestría en Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Actualmente cursa el doctorado en Filosofía en la misma institución con la investigación *Hábito y esquema en el pensamiento filosófico de Henri Bergson. Sobre la lectura y la escritura en filosofía*. Ha escrito sobre los conceptos de forma, metáfora e imaginación en Roberto Murillo, así como sobre los vínculos entre el cogito y la ontología de la carne en Maurice Merleau-Ponty. Su trabajo filosófico se concentra en los modos de hacer filosofía y en las implicaciones metafísicas que subyacen a los métodos filosóficos. Sus áreas de interés son la fenomenología, la deconstrucción, la filosofía del cuerpo, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la imaginación.

jose.duranguillen@ucr.ac.cr



Resumen: Este trabajo consiste en una investigación acerca de los conceptos de *forma* y *metáfora* en *La forma y la diferencia* (1987) del filósofo costarricense Roberto Murillo Zamora. El objetivo es caracterizar el pensamiento filosófico de Murillo partiendo de tres aspectos: la alternación entre los polos opuestos, la atención a los fenómenos de mediación a partir de la imaginación, la metáfora y la forma y la imaginación como modo de ser fundamental del individuo. En la primera parte del trabajo se recorren brevemente ciertos discursos filosóficos emblemáticos y se interpretan a partir de la figura del círculo como metáfora privilegiada por Murillo. En la segunda parte se desarrollan los conceptos de forma y metáfora en la filosofía del Roberto Murillo.

Palabras clave: imaginación, metáfora, forma, diferencia, círculo.

Introducción

El pensamiento filosófico de Roberto Murillo (1939-1994) muestra tres aspectos constantes. Primer aspecto: Murillo enfatiza la noción de *límite* y los dualismos característicos de la filosofía, a saber, devenir y ser, unidad y multiplicidad, imagen y concepto, forma y diferencia, entre otros. Entre estos extremos conceptuales se abren discusiones metafísicas, epistemológicas y éticas que tiene cada una su propia particularidad. En *La forma y la diferencia* (1987), por ejemplo, Murillo muestra este aspecto dualístico siguiendo los discursos filosóficos que van de Heráclito y Parménides, pasando por Platón y Aristóteles, hasta llegar a Hegel y a Nietzsche. Pero ya antes de *La forma y la diferencia* Murillo trabajaba la idea del pensamiento antinómico. En 1964, publicó su tesis de licenciatura en la que plantea el problema de la comunicación intersubjetiva en la filosofía de Bergson, a partir del dilema entre la génesis material del lenguaje y el “*élan vital*” como realidad primordial. Tres años después, en 1967, su tesis de doctorado explora el concepto de causalidad en el pensamiento bergsoniano, basándose



en el problema del dualismo entre determinismo y libertad. Segundo aspecto: Murillo propone una solución intermedia (*entre*) al problema de los dualismos antinómicos. La mediación debe ser entendida como el pasaje y el entrecruzamiento de los polos opuestos. No A y B como radicalmente distintos e incomunicados, sino el *paso* de A a B, su *cruce* y *continuidad*. En este sentido, los fenómenos de intermediación serán fundamentales para comprender el pensamiento filosófico de Murillo. Tercer aspecto: imaginación y creación son fundamentales para este modo de hacer filosofía basado en el pensamiento antinómico. Para Murillo, la imaginación es la raíz común entre la constitución sensible del individuo y los modos de conocimiento basados en el entendimiento, y la creación es el modo de ser esencialmente transfigurador del individuo. La creación expresa, por un lado, el vínculo concreto entre la existencia individual y el mundo vivido; por el otro, el esfuerzo abarcador del entendimiento que busca descubrir el *logos* del mundo.

En síntesis: oscilación entre polos opuestos, énfasis en los fenómenos de intermediación (*entre*) como

solución parcial a los dualismos antinómicos; finalmente, imaginación y creación como modos de ser fundamentales del individuo. Estos son los tres aspectos que constituyen a grandes rasgos el pensamiento filosófico de Murillo. En *La forma y la diferencia*, Murillo toma la figura del círculo y la dialéctica entre punto y circunferencia (diferencia y forma) como metáfora para interpretar el discurso filosófico de pensadores fundamentales para la filosofía. Este trabajo hace una revisión de este texto siguiendo precisamente esta figura del círculo y su dialéctica para expresar de modo sintético la propuesta filosófica de Murillo en *La forma y la diferencia*, relacionada con los tres aspectos constantes que se mencionaron anteriormente. En la primera parte del trabajo, el ejercicio consiste en explicar cómo Murillo concibe la figura del círculo, de manera que se pueda poner en ejercicio esta metáfora para comprender su interpretación de ciertos discursos filosóficos. El objetivo es doble: primero, someter los discursos filosóficos a la dialéctica entre la forma y la diferencia como un ejercicio de lectura y de interpretación; segundo, dar pie a la manifestación de las propias metáforas que cada uno de estos discursos



exhibe explícita o implícitamente y observar cómo se adaptan o no a la dialéctica entre la forma y la diferencia. En cada uno veremos, entonces, la oscilación, la solución intermedia y la puesta en escena de la imaginación y de la creación. La segunda parte de este trabajo consiste en una reflexión final acerca de los conceptos de *forma* y *metáfora*, en virtud de que se trata de dos conceptos centrales en el pensamiento filosófico de Murillo y que, tras el recorrido tan variado de la primera parte del trabajo, permiten dar una cierta idea de cómo entiende Murillo el quehacer filosófico.

Primera parte. La doble lectura metafórica de Roberto Murillo: interpretar a partir de una figura

La figura del círculo

La riqueza interpretativa del círculo radica en su doble cara: es tanto imagen como concepto. Como imagen se relaciona con la sensibilidad y como concepto con el entendimiento. Es un fenómeno

de intermediación porque está “en el punto de tangencia entre la sensibilidad y el entendimiento” (Murillo, 1987, p. 15). Representa en el punto a la sensibilidad y en la circunferencia al entendimiento. Si la *identidad* corresponde al *círculo*, la *diferencia* en cada uno de los puntos constituye la circunferencia.

Desde la óptica del método en filosofía, la figura del círculo representa tanto la deducción como la inducción: “el [método] deductivo que va desde los principios hasta las consecuencias, y el inductivo, que se arriesga en el sentido inverso” (Murillo, 1987, p. 15). Dicho de otra forma, de la identidad del círculo se puede *deducir* el punto o del punto se puede *inducir* la identidad del círculo. Para Murillo, ambos métodos son necesarios en filosofía, pues estima que los conceptos en filosofía suponen determinaciones concretas que los constituyen. Podría decirse que si un concepto expresa una verdad es porque supera y contiene un conjunto de opiniones o apariencias. Esto quiere decir que no hay identidad o verdad sin génesis. La definición de los antiguos geómetras, como dice Murillo, revela esta paradoja. Al afirmar que el “círculo



es la superficie engendrada por la rotación de un segmento de recta alrededor de uno de sus extremos” (p. 16), esta explicación resulta insuficiente en términos genéticos, dado que el reconocimiento de la figura engendrada como *círculo* está supuesto implícitamente.

El círculo mantiene, entonces, una relación paradójica entre la sensibilidad y el entendimiento. Su génesis supone el espacio y el tiempo, pero su esquema de construcción es completamente ideal. Si bien puede ser empíricamente dibujado, su definición y su comprensión no dependen de la representación empírica. Esto significa que, en tanto esquema ideal, cualquier punto de la circunferencia puede ser comienzo y fin del dibujo. Dicho de otro modo, el círculo representa *a la vez* la unidad de lo múltiple y la multiplicidad de lo uno: “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” (Murillo, 1987, p. 17).

Pensar filosóficamente es también poner en escena la constitución paradójica del círculo, porque quien piensa “cobra conciencia de

su trayectoria y vuelve a iniciarla a sabiendas, perdiendo la inocencia al ganar la conciencia (Murillo, 1987, p. 18). Cada pensamiento lucha contra la voracidad del tiempo, busca la permanencia en medio de lo que se mueve. El pensamiento filosófico es uno con las circunstancias que lo hacen posible, pero el sueño abarcador obliga a superarlas. Se trata, como escribe Murillo, de soñar estando despiertos o del pasaje del “fin de la vida vivida” al “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” (p. 18).

Parménides y Heráclito juntos

Partiendo de lo anterior, si bien es cierto que la ontología parmenídea intenta superar las apariencias promoviendo el camino del ser y prohibiendo el camino del no ser, Murillo considera que hay una dialéctica implícita entre el ser y el no ser que Parménides, a pesar de la prohibición, no puede realmente superar. Para Parménides, el ser es como una esfera redonda



semejante en todo y, en su discurso, las apariencias y las opiniones están excluidas en virtud de que *no son*. La verdad del ente consiste en lo que *es*, esto es, en su *esencia*, y no en lo que *parece*, pues está sujeto al cambio. El camino que debe seguir el pensador es, entonces, uno y ascendente: de la “casa de la Noche a la luz”, es decir, de las apariencias ilusorias a la verdad de lo que *es*. Si realmente las apariencias constituyen un camino alternativo, este está prohibido por Parménides al joven pensador. Ahora bien, si tomamos como referencia la dialéctica entre el punto y la circunferencia de Murillo, podríamos concluir que la ontología parmenídea enfatiza la identidad del círculo y prohíbe el punto o las diferencias, dado que pone la verdad del lado del ser y las diferencias (apariencias) del lado del no ser. La verdad es lo que, por esencia, no cambia y permanece igual a sí mismo tal y como ocurre con la identidad del círculo. La lógica que subyace es la siguiente: el ente *es* y las apariencias *no son* (=nada). Todo indica que se trata de dos caminos alternativos y que uno de ellos, el de las apariencias, está prohibido porque constituye una ilusión y un peligro.

Como señala Murillo, si el camino hacia la verdad del ente pasa por las opiniones es necesario que las apariencias sean reales en tanto constituyen una *hipótesis explicativa de la apariencia sensible*. Dicho de otro modo, si realmente nos dirigimos al encuentro con la verdad del ente, no podemos sino empezar conociéndolo en tanto se nos *aparece* como un ente sensible. Este primer encuentro ineludible con el ente sensible no puede ser negado con el pretexto de que nos dirigimos a la verdad. Si hay verdad del ente, esta debe estar ligada al modo en que el ente se muestra. Como ya ha sugerido la fenomenología, específicamente la de Merleau-Ponty, las apariencias no son un “velo” interpuesto entre la percepción y lo real, sino que las apariencias constituyen la “verdad perceptiva”, dado que “forman sistema” como parte de un “campo total” perceptivo. No hay percepción de las cosas mismas que no pase por el modo en que aparecen: “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). Volviendo a Parménides, esto quiere decir que



las apariencias y la verdad del ente no son dos caminos que se bifurcan, sino un solo camino en el que las apariencias se entroncan con el camino *de lo que es*, sin olvidar que también habría una suerte de regresión por medio de la cual la luz del ser ilumina retrospectivamente a la apariencia (Murillo, 1987, p. 22). Si el pensamiento es un “camino”, es necesario transitar por las opiniones para arribar a la verdad. Apariencia y opinión son el *punto* y la *diferencia* sobre los que se entronca el camino de ascenso hacia la verdad redonda del ser (identidad del círculo). En retrospectiva, cada punto o apariencia es irreductible en relación con la identidad coherente del círculo.

La figura del círculo reaparece expresada en el fuego heraclíteo en cuanto principio encubierto por la diversidad material: “del 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” (Mondolfo, 2007, p. 41). El camino de ascenso y descenso parmenídeo se expresa a partir del fuego y la diversidad heraclíteas como una relación entre la forma y la diferencia. La atención no debe ponerse

exclusivamente en el punto o la diferencia o en la identidad del círculo y la forma, sino en el tránsito de uno a otro: en “su recíproca transformación, el pasaje de la una a la otra, la mediación entre ellas, entre la epifanía y el silencio” (Murillo, 1987, p. 25). A pesar del engaño de las apariencias, estas forman parte del modo en que se nos da el ser. Ser engañados es parte de nuestra propia constitución. Así nos movemos también en el ser. Lo crucial reside en el modo en que nos decidimos frente al engaño. La tarea del pensar filosófico radica precisamente en poder diferenciar el estar-al-descubierto del ser y la apariencia. Como dice Heidegger, “el acto de diferenciar pone al hombre sobre estos caminos y sus encrucijadas como aquel que sabe y por tanto ante la incesante decisión” (2003, pp. 104-105). Algo similar afirma Murillo en su lectura de Machado: “Es cierto que ‘todo lo que es, aparece y que todo lo que aparece, es’, pero aparece tal como es: como anverso y como reverso” (1981, p. 151).



Platón: entre la alegoría de la caverna y la recta epistemológica

La dialéctica entre el punto y la circunferencia ocurre de otro modo en Platón. Nos encontramos con dos metáforas que expresan tanto modos de conocer como una interpretación acerca del ser de las cosas. En la alegoría de la caverna, todo ocurre en el mundo sensible. De las sombras proyectadas en la caverna (contemplación *indirecta*), pasando por los “espejos de las aguas” (*inter-medio*), hasta las cosas mismas del exterior (contemplación *directa*). Todo es una alegoría “del paso de la contemplación sensible, asumido en un principio como absoluto, a lo inteligible, gracias a la educación (*παιδεία*)” (Murillo, 1987, p. 28). Sombras y espejos corresponden al mundo de las apariencias, mientras las cosas mismas simbolizan el acceso epistemológico al mundo de lo inteligible. Alegoría en cuyo centro yace la “participación” como metáfora de lo sensible y de lo inteligible: las cosas se hacen *visibles* por medio de la luz del sol¹, así como las

1 Derrida considera que el sol como metáfora “estructura el espacio metafórico de la filosofía” (2018, p. 290). Esta metáfora habilita dualismos como el de lo visible y lo invisible,

ideas se hacen *inteligibles* por la luz de la idea del Bien.

Si pensamos ahora en la figura del círculo de Murillo, podríamos decir que, dado que las metáforas platónicas contienen un aspecto intuitivo imaginario y un aspecto inteligible o conceptual, es dable decir que el mundo sensible corresponde al punto, mientras que el mundo inteligible corresponde a la identidad del círculo. Habría aquí una cierta correspondencia con la ontología parmenídea en el sentido de que la *παιδεία* nos conduce al encuentro de la verdad del ente y su contemplación directa, sin olvidar que el comienzo es de sombras, reflejos y apariencias. Esto queda más claro con la segunda metáfora de Platón. En *la recta epistemológica*² vamos de “lo más aparente” (imágenes,

la presencia y la ausencia, y otros más abstractos, como ilusión y verdad, no-ser y ser. En cuanto a Murillo, rescatamos que muestra cómo el lenguaje filosófico se constituye a través del olvido de sus metáforas. *La forma y la diferencia* es una memoria activa que saca del fondo del olvido las metáforas esenciales de los discursos filosóficos.

2 En la *República*: “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” (Platón, 1988, [510a-511e]).



reflejos, creencias, cosas sensibles) a lo “más verdadero” (deducción, geometría, intelección). En Platón se trata de una recta y en Murillo de un círculo, pero en ambos la geometría tiene la virtud de ser “un conocimiento inteligible que emplea el conocimiento sensible como símbolo o instrumento, ciertamente no como fin” (Murillo, 1987, p. 32). Así como el punto es comienzo y fin del círculo, los principios inteligibles requieren de metáforas explicativas. La recta es *a la vez* modelo epistemológico platónico, así como “arte propedéutico” donde la geometría conduce a la verdad. Como el círculo en Murillo, la recta es “una imagen a la segunda potencia”. Lo dibujado es símbolo de lo pensado: “éste, el ente geométrico perteneciente como símbolo a la razón discursiva, a la διὰ νοῦα, señala al νοῦς como lo simbolizado” (Murillo, 1987, p. 35).

El sueño de Descartes

El sueño: la identidad entre el conjunto del ente y el sistema del pensamiento. La estrategia del *cogito ergo sum* y la regla de la certeza garantizada por Dios como ser soberanamente bueno y poderoso

constituyen un “círculo vicioso”. Descartes se defiende afirmando que Dios solo es necesario para asegurar el *recuerdo* de una evidencia, pero que la evidencia *actual* del *cogito ergo sum* es apodíctica. “Así, Dios es una garantía no de la evidencia sino de su duración, de su continuidad en el tiempo” (Murillo, 1987, p. 52). De modo que el “círculo vicioso” se torna un “círculo dialéctico”. La certeza *presente* del *cogito* es insuficiente como garantía de la verdad. Solo a través de la divinidad 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). Figura del círculo: la “verdad *inmediata*” y finita del *cogito* (punto) es superada por la “verdad *mediata*”, duradera e infinita de Dios. La memoria subjetiva es ciertamente secundaria en Descartes porque hace depender el proceso cognoscitivo de la imaginación (Rojas Peralta, 1998, p. 309). Por eso la estrategia de Descartes pasa no por la memoria subjetiva, sino por la memoria ontológica de Dios. Pero ¿dónde reside la idea innata de Dios si no es en la memoria subjetiva? Esta cuestión nos lleva a la aporía del “círculo dialéctico”: “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 Peralta, 1998, p. 309).

Kant y “la imagen geométrica a la segunda potencia”

La mirada bifocal. Es necesario delimitar el “saber de la experiencia posible” a través del conocimiento geométrico y físico, debido a que la “ilusión trascendental” que padece el entendimiento conduce a la *cosificación de las ideas* o a la *idealización de las cosas*. En lugar de ascender como Parménides o Platón, Kant desciende de la “ilusión trascendental” al nivel intermedio de la *imaginación geométrica* constructiva para encontrar aquí un reposo de las paradojas (conceptos sin contenido o contenido sin conceptos). De modo que *mirada doble o bifocal* kantiana: por un lado, el “esquematismo del conocimiento constructivo” que, a través de la síntesis *imaginativa* entre sensibilidad y entendimiento, pierde las cosas mismas (noúmenos) y gana los fenómenos

tal y como se presentan a un entendimiento finito; por el otro, la crítica de la razón y sus ideas que establece *de derecho* y *a priori* los límites del conocimiento científico. De los noúmenos a los fenómenos o de las cosas mismas a la figuración de las cosas, este es el primer rodeo kantiano que conduce a la imaginación y al “reino del conocimiento posible”. Del conocimiento científico a la filosofía crítica, este es el segundo rodeo. El primer rodeo se representa como un *círculo* (y su superficie), el segundo con una *esfera*. El geómetra recorre la superficie circular y conoce poco a poco, mientras que el filósofo crítico, colocándose por fuera de la esfera, establece los límites lógicos de todo conocimiento científico posible. El geómetra conoce por percepción y *a posteriori* (de *hecho* según la experiencia), el filósofo crítico conoce *a priori* desde la razón (de *derecho*): “un ojo ve lo infinito potencial, otro ojo ve lo finito de la perspectiva del primero” (Murillo, 1987, p. 59)³. Una “esfera

3 Ana Lucía Fonseca habla aquí de una “geografía de la razón” en relación con la metáfora de la isla en medio del mar desconocido. El trazado de un mapa, sus recorridos posibles y el plan en general de la obra constituyente la teoría de la ciencia kantiana. A partir de



lógica”, cuyo concepto es *a priori*, mantiene un juego entre la *forma* (esfera lógica) y la *diferencia* (la esfera como “plena de contenido”): “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* [énfasis agregado]” (Murillo, 1987, p. 63). En la figura del círculo de Murillo, el geómetra-físico y la superficie circular corresponden al *punto* mientras que el filósofo crítico y la esfera se vinculan con la identidad del círculo. El entendimiento y su voluntad de síntesis, dice Murillo, querrá ver desde las dos perspectivas, pero como no puede, “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* [énfasis agregado]” (p. 65).

este mapa, este geógrafo de la razón construirá unas coordenadas para explorar el mar 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” (2005, p. 135). Esta es la crítica de la metafísica kantiana.

La raíz perdida de la imaginación. La mirada bifocal kantiana supone la imaginación trascendental. Esta constituye el puente entre sensibilidad y entendimiento que abre la posibilidad del conocimiento científico en la filosofía kantiana. La sensibilidad aporta sus *formas* (espacio y tiempo) universales y necesarias, mientras que el entendimiento aporta los conceptos. Por eso, lo que el predicado agrega al concepto del sujeto es, de derecho (*formas* de la sensibilidad), de universal validez. De modo que la imaginación produce no representaciones particulares o conceptos meramente inteligibles, sino una imagen “infinitamente estilizada”: “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 (Kant, 2016, p. 112 [KrV, A78]). Su naturaleza es la del “entre” o del “intermedio”. La “esencia creadora de la imaginación” en Kant, como dice Heidegger, “no es, desde luego, ónticamente ‘creadora’ en absoluto, pero sí es creadora como libre formación de imágenes” (1996, p. 116 [§26]). Precisamente por tratarse de una facultad sintética, la



imaginación tiene una naturaleza antinómica. El “esquema trascendental” es el tercer término con una cara sensible y una inteligible. Esta “pendularidad” de la imaginación caracteriza al entendimiento finito y resalta la “complementariedad” como una solución creativa⁴. Este es el valor metafórico de la imaginación, dado que vincula las diferencias sin suprimirlas⁵. El filósofo crítico debe transformarse en filósofo poeta a fin de abrir la dialéctica entre el punto y el círculo o entre la forma y la diferencia, en lugar de clausurar la explicación en una aparente identidad del círculo como solución definitiva.

4 Kant: “(...) 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 *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” (2016, p. 185 [KrV, B181-B182]).

5 En su ensayo sobre Antonio Machado, Murillo (1981) se refiere al “*pathos* de la distancia” como aquel por el que hay acercamiento de lo lejano sin que lo lejano pierda su diferencia irreductible (la cualidad de la lejanía como tal). En los *Tres ensayos sobre el Quijote*, Murillo afirma que don Quijote conoció el “*pathos* de la distancia” “como escritor, y que ello fue posible 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” (1993, pp. 63-64).

Hegel: del círculo en reposo al círculo conflictivo

El triángulo hegeliano: hay diferencia entre el “esto” de la apariencia sensible (inmediatez) y el “ser puro” (la mediación). El tercer momento es el del “espíritu” que explica retrospectivamente la inmediatez y la mediación: se “*enajena* con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato” (Hegel, 2013, p. 92).

Para la conciencia ingenua (*Fenomenología*) todavía no es claro que lo inmediato sea inaccesible. Sólo cuando adquiere una cierta lucidez (*Lógica*) la conciencia reconoce la infabilidad de lo inmediato. Es el paso de la conciencia ingenua a la conciencia del saber. El pensamiento mediatiza y transforma en saber lo inmediato inaccesible. La diferencia entre ser y conocer se torna identidad entre el saber y lo sabido. De modo que, el pensamiento y lo pensado hacen espejo. Este proceso constituye para Murillo una dialéctica entre el punto y la identidad del círculo, es decir, entre la conciencia ingenua (punto) y la conciencia del saber (identidad del círculo).



El reconocimiento de la prioridad de la *Lógica* frente a la *Fenomenología* es *retrospectivo*, y el “espíritu”, en tanto “saber absoluto”, es lo “Primero” que se descubre de *último*. El espíritu es la idea que, *exteriorizada en la naturaleza*, llega a recuperarse después de un largo “proceso”. De este modo, Hegel pretende cerrar el círculo. El espíritu es la absoluta identificación entre el ser y el saber. Pero al tratarse de un concepto vacío, el ser es paradójicamente *nada*. Este paso del ser a la nada y su contaminación recíproca conducen a una superación de la oposición entre ser y nada en la noción del *devenir*. El devenir es entonces el “universal concreto”: “al superar la simple identidad y la simple oposición entre el ser y la nada, [el devenir] no es sólo la síntesis de ellos, sino la identidad entre su identidad y su diferencia” (Murillo, 1987, p. 94-95).

Para Hegel, el espíritu absoluto es la “verdad concreta” que, siendo el fundamento y lo primero, se “enajena con libertad y se desprende en forma de un ser inmediato [...] se determina a la creación de un mundo que contiene todo lo comprendido en el desarrollo

que precedió el resultado” (2013, p. 92). El círculo entra en reposo en Hegel, precisamente porque lo esencial para la ciencia no es el comienzo inmediato puro, sino la circularidad del conjunto donde “el Primero se vuelve también el Último, y el Último se vuelve también el Primero” (p. 92). El espíritu es la *clausura* del círculo (*via crucis* de la conciencia). Al superar la diferencia entre ser y conocer (*Fenomenología*) así como la del ser puro y la nada (*Lógica*) en la “universalidad concreta del devenir”, el espíritu supera la antinómica entre *Fenomenología* y *Lógica*.

Sin embargo, Hegel vuelve a abrir el círculo, según Murillo, pues la superación en el *devenir* de la identidad y la diferencia entre el ser y la nada, sólo es posible si en la *Lógica* el espíritu se encuentra implícitamente como “sujeto tácito” y 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). De esta manera, la “verdad del proceso” —el de la *Fenomenología* a la *Lógica*—, al no poder ser advertido directamente como un



todo, implica una “doble mirada” en la que nos situamos ya sea desde la imagen o desde el concepto (en la forma o en la diferencia). En la exteriorización de la idea en naturaleza (“la verdad está en el proceso”) se encuentra implícitamente la mirada ontológica del espíritu. De nuevo, lo “Primero”, ontológicamente hablando, se conoce, epistemológicamente hablando, de último. La complementariedad del proceso, lo “expreso”, y la verdad, lo “tácito”, es también su divergencia. Se trata en todo momento de la metáfora del “claroscuro” en Hegel. Tanto el exceso de luz como el de oscuridad producen ceguera. En el claroscuro la luz está determinada por la oscuridad (y viceversa) como en el devenir el ser es traspasado por la nada (y viceversa): “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*” (Murillo, 1987, p. 101). El círculo en *reposo* se torna nuevamente un círculo *conflictivo*: “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” (Murillo, 1981, p. 155).

Nietzsche y la “voluntad de forma”

Relación complementaria y conflictiva entre Dionisos y Apolo o entre lo “Uno primordial” y la “apariencia placentera”. Dionisos entra en escena como aquel que exagera la diferencia. Nietzsche cita a Schopenhauer: “el mar furioso que, por todas partes ilimitado, levanta y baja aullando enormes olas” (Schopenhauer, 2016, p. 413). Apolo es la “voluntad de forma” en la diferencia o el *principium individuationis*. Pero no hay que entender aquí apariencia en el sentido de “ilusión” o “error”, sino apariencia como el modo de ser de la realidad. No hay superación de la apariencia, porque no hay una realidad detrás que sea más verdadera. De este modo, la apariencia es la *forma*.

En este caso, la relación dialéctica entre el punto y la identidad del círculo no es en Nietzsche relación entre diferencia-apariencia y forma-verdad, sino relación complementaria y conflictiva entre lo “Uno primordial” (Dionisos) y la voluntad de forma (Apolo). No hay que concebir la apariencia “como disminución o desfiguración de las



altas formas, sino como voluntad de forma de la realidad originaria” y “la apariencia duplicada como arte será la cúspide de aquella voluntad cósmica” (Murillo, 1987, p. 107).

Así es como, según Murillo, el problema epistemológico de la realidad y sus apariencias se desplaza a un problema ontológico en el que la forma-apariencia y el “Uno primordial” son las dos caras de una misma moneda. La alternativa ontológica entre Dionisos y Apolo, es decir, entre el devenir y el “eterno retorno” y “la voluntad de forma” implica un momento negador y uno afirmativo. El tiempo lo devora todo (negación), pero la voluntad de forma construye un mundo que es el reverso del devenir (afirmación). De modo que, la voluntad de forma es “voluntad de poder”: “7[54] *Imprimir* al devenir el carácter del ser —ésta es la suprema *voluntad de poder* (Nietzsche, 2008, p. 221).

Se trata, como afirma Murillo, de un equilibrio entre la “estancia” y el “cambio”. Las formas son la “casa del ser”, pero esta estancia es efímera. El Zarathustra acepta la alternativa ontológica, “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” (Murillo, 1987, pp.117-118). Aquí se reconoce especialmente la tesis de Murillo: la “aporética generalizada” en el pensamiento filosófico tiene el aspecto de una complementariedad de los opuestos y una perspectiva bifocal, a través de las cuales las diferencias se mantienen en la unidad imaginada. Cuanto más aporético el pensamiento, tanto más está destinado a la imaginación y a la metáfora. La dialéctica entre el punto y la identidad del círculo es como la aporía entre la visión y el enigma en Nietzsche. Lo fundamental es el movimiento pendular “donde, si no hay solución racional última, tampoco hay regreso a una realidad irracional dada en el origen” (Murillo, 1987, p. 120).

Segunda parte. Forma y metáfora en Roberto Murillo

La figura del círculo es central para Murillo porque a través de ella se pueden destacar tres aspectos esenciales del pensamiento filosófico: el movimiento entre opuestos, la



alternancia entre uno y otro, 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 la antinomia radical que los separa” (Murillo, 1987, p. 213). El pensamiento filosófico es constructor de formas en la medida en que, a partir de figuras geométricas o metáforas, intenta *superar* el carácter aporético del pensamiento mismo. Como ocurría en Nietzsche, la filosofía es para Murillo *voluntad de forma*, pues implica construcciones imaginarias que son marcas de la finitud del entendimiento humano. En el camino de “ascenso” hacia los “primeros principios” la filosofía encuentra una “aporética generalizada”, pero “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 imaginación que intuye y construye” (Murillo, 1987, p. 158). Las antinomias del pensamiento, “superadas” por la voluntad de forma, no se destruyen con la metáfora, sino que pendulan entre la forma y la diferencia. Es lo que ocurre con la figura del círculo como metáfora del pensamiento: una cara exhibe “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*” (Murillo, 1987, p. 219). La voluntad de forma es como una “fenomenotecnia”. Frente a las paradojas del pensamiento, este hace frente a los “defectos” y los convierte en una solución parcial. Como la técnica, el pensamiento filosófico produce las condiciones de su propia realización. La imaginación juega aquí el papel de la técnica en el pensamiento filosófico, porque permite superar las antinomias y construir una atmósfera para la reflexión. Como dice Murillo del “instrumento”, aquí podría decirse algo análogo de la forma y de la metáfora: “cabe considerar el instrumento no como una aplicación práctica de una teoría por él mediatizada, sino como una configuración, bella y útil a la vez, integrante de una teoría que construye su objeto” (1978, p. 110).

Murillo no pretende sustituir el concepto filosófico con la metáfora, pero sí renuncia al “concepto total y unitario” del pensamiento y de la naturaleza. La finitud del entendimiento conduce a la imaginación como una manera de “suplir” las limitaciones: “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” (Murillo, 1993, p. 5). De este modo, las metáforas de la imaginación filosófica muestran la superación de los opuestos en una nueva identidad, por un lado, pero también la permanencia de las diferencias, por el otro. Como ocurre con el “círculo aflictivo tremendo” en tanto camino del pensamiento (en la lógica); o como “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” (Murillo, 1987, p. 220).

El *focus imaginarium* de la forma se entiende aquí a partir de Apolo. La forma es la síntesis no consumada definitivamente. Debe construir el plano en el que los opuestos se reconcilian, pero a la vez debe conservar la relación conflictiva fundante. La forma apolínea media entre el conflicto de los opuestos y la superación que conserva: “sabiduría 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). De modo que la filosofía está llamada a constituir una estancia para la reflexión en medio del “mar embravecido” del devenir y del “eterno retorno”. Si la filosofía encuentra claridad en esa estancia, es porque ella misma se da ese espacio para la claridad. “Las estancias son lugares de la imaginación espacial, donde se juntan el estar y el pasar, la placidez y la paciencia...” (Murillo, 1978, pp. 13-14). La forma consiste en este carácter transitorio y provisional de la estancia. Es un camino indirecto y diferido como la *oblicuidad* de Apolo. No hay búsqueda del concepto total en la filosofía de Murillo. El descanso que otorga la forma constituye una unidad virtual imaginada. La forma, como el *eros apolíneo*, conduce “por el camino indirecto del dolor y de la creación, hacia una unidad originaria nunca inmediata” (Murillo, 1987, p. 234). En este sentido, la coincidencia parcial de los opuestos en la forma constituye una construcción imaginaria. Como *unidad fingida* hace equilibrio entre las diferencias: “el



vivir en la tensión de la alternativa, en la inminencia, encuentra empero un descanso lírico en la ensoñación de un espacio vivido...” (Murillo, 1981, p. 155).

El pensamiento filosófico de Murillo comparte con Hölderlin la idea según la cual “quien piensa hondo, ama lo más vivo” (Hölderlin, 1977, p. 127). Como el *eros apolíneo*, intenta establecer una “integración de la totalidad” e ir hacia la unidad originaria. Pero, como filosofía erótica, transida de imagen y deseo, está lejos del “concepto libre de mediación”. Como el *eros*, la voluntad de forma es tendencia hacia la “unidad de los contrarios” así como el correlativo fracaso en esta búsqueda definitiva. La solución es *parcial*, es decir, una forma transitoria cuyo reverso es lo heterogéneo y la “infinita diferencia”. Frente al “pensamiento nivelador” que se recrea en una misma forma y es incapaz de sondear su propio fondo de opacidad, el filosofar de Murillo es, como ocurre con Nietzsche, “un santo decir sí a la vida”, y una apuesta por la transformación continua del pensamiento.

La metáfora es pensada como un *mecanismo compensatorio*⁶ que resuelve las paradojas en una solución provisional. La provisionalidad es indicativa de la “alternancia de las formas”, pues la metáfora se enfrenta y se mide con otras metáforas. Como la metáfora, el pensamiento debe rehacerse continuamente. La metáfora sería, en palabras de Murillo, “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). De manera que la metáfora, como la forma, establece “un lazo precario en lo universal” y a la vez esconde su “nexo indiscutible en lo delimitado”. Dicho de otra manera, la verdad está en la “mediación imaginativa”, no en la “inocencia del origen” (“materia virgen” o

6 De inspiración freudiana, el “mecanismo compensatorio” es entendido en el sentido de la metáfora que compensa la falta de “unidad originaria” a la que tiende el pensamiento filosófico. En *El malestar en la cultura*, Freud afirma que “la escritura es originalmente el lenguaje del ausente” (1992, p. 90). En este sentido, la escritura filosófica que se vale de metáforas compensa, a través de la imaginación constructiva, la imposibilidad de la identidad de los opuestos, así como el encuentro genuino con la “unidad originaria”.



“concepto puro”): “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 una aspiración. Esto significa que “lo universal” se expresa de muchas maneras y depende de la imaginación filosófica y del temperamento⁷ de cada pensador o pensadora. El discurso filosófico depende entonces de la perspectiva que se toma en relación con la finitud de la existencia⁸. Por eso Murillo no concibe una “totalidad acabada” ni un “concepto absoluto”, sino que busca la “complementariedad de las metáforas”.

7 “Temperamento” en el sentido que le da Spinoza a este término en el *Tratado teológico-político*, cuando afirma que la interpretación de los signos —desde la perspectiva de la imaginación— depende de la opinión que cada cual se forma de los mismos y de la propia capacidad para interpretarlos (Spinoza, 1986, pp. 99-100 [2, 32]).

8 Al respecto, Jethro Masís escribe: “La existencia filosófica es así inherentemente insegura. La seguridad del corredor ambicioso, por la misma razón, se nos antoja enteramente antifilosófica. 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 caracterizar el pensamiento filosófico de Roberto Murillo en *La forma y la diferencia*, 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 solucionan parcialmente por construcción de metáforas o, como dice Murillo, de una “forma dentro de la diferencia”.

En el primer capítulo interesaba mostrar cómo ciertos filósofos pretenden renovar la filosofía desde sus cimientos y que, alcanzado cierto punto en su reflexión filosófica, aparecen la aporía y la regresión. La figura dialéctica entre el punto y la identidad del círculo sirvió como metáfora interpretativa para acceder a este movimiento pendular entre el ascenso y la regresión en los discursos filosóficos tratados. También sirvió para introducir las metáforas que articulan estos discursos y mostrar su funcionamiento como medios de “superación” parcial de las aporías filosóficas. Según Murillo, la metafórica implícita o explícita en cada



autor revela una tendencia circular en el pensamiento en la que se alternan la forma y la diferencia. La diferencia tiene otros nombres: apariencias, ilusión, contradicciones, entre otros. La diferencia es lo que la filosofía pretende superar con la forma. De modo que la forma es la solución parcial que concilia las diferencias y permite al pensamiento continuar su camino de ascensión.

En el segundo capítulo se desarrollaron más ampliamente los conceptos de *forma* y *metáfora* en el pensamiento filosófico de Muriillo. La forma se entiende como una construcción de la imaginación que concilia las diferencias, es decir, como *voluntad de forma* y como *solución parcial* a los dilemas inherentes al pensamiento filosófico. La metáfora es una forma creativa constituida por la imaginación con la que se logra resolver *virtualmente* la “aporética generalizada” del pensamiento.

La imaginación es esencial al filosofar en la medida en que la filosofía no es contemplación directa de la esencia de la realidad y del pensamiento, sino apropiación y transformación de lo dado (camino indirecto u oblicuo), con el fin

de construir una atmósfera para la reflexión. Como el punto en el círculo puede ser comienzo y final, así la imaginación está al comienzo y al término del filosofar. La imaginación inaugura en parte el filosofar y lo acompaña en el camino. Lo alcanzado por la filosofía son realidades *figuradas* y no realidades últimas. Por eso aquí la metáfora es a la vez bella y útil para nuestra vida filosófica. La vida filosófica es como una memoria constituida en parte por múltiples metáforas con las que alternamos entre la forma y la diferencia.

Referencias

- Derrida, J. (2018). *Márgenes de la filosofía* (C. González, trad.). Cátedra.
- 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.
- Freud, S. (1992). El malestar en la cultura. En *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.



- 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.
- Hölderlin, F. (1977). *Poesía completa* (F. Gorbea, trad.). Ediciones 29.
- Kant, I. (2016). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, trad.). Taurus
- Masís, J. (2020, 12 de septiembre). Roberto Murillo: el caminar y la lentitud. *El Figaro*. https://el-figaro.net/2020/09/12/roberto-murillo-el-caminar-y-la-lentitud/?fbclid=IwARoMRxey4Sr7y04eoJg-7N_oNAXQCpsvskJ92_hHCB-NLhD5md9XL5YUEfKXk
- 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.
- 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. (1993). *Tres ensayos sobre el Quijote*. Editorial Cultural Cartaginesa.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragments póstumos. Volumen IV (1885-1889)* (J. L. Vermaal y J. B. Llinares, trads.). Tecnos.
- Platón. (1988). República. En Platón. *Diálogos* (C. Eggers Lan, trad.). Gredos.
- Rojas Peralta, 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.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación I* (P. López de Santamaría, trad.). Editorial Trotta.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, trad.). Alianza.



PENSAMIENTO

PERFORMÁTICO-
ARTIVISTA

Las Hartas



Nota: El extracto de este conversatorio que publicamos en la Hoja Filosófica proviene de una grabación del conversatorio sobre los procesos de investigación del Colectivo Las Hartas. Este conversatorio se realizó en TEOR/ética el día viernes 13 de mayo a las 7pm, como parte de una residencia que hicieron en satis.FACTORY, una plataforma de arte contemporáneo en Barrio Escalante, gestionado por Erika Martin.

Sobre esta publicación: El colectivo Las Hartas facilitó a la Hoja Filosófica un audio de la presentación realizada en TEOR/ética. La editorial de esta revista eligió algunos fragmentos orientados por el hilo conductor de este número: pensamiento en Costa Rica.



Colocar nuestro cuerpo para construir imagen

Extractos de la presentación de Las
Hartas en TEOR/ética



Colectivo Las Hartas, en su piel: Las Luchonas en la marcha 8M, 2022 de San José
© Mariam Wo Ching



Imagen diseñada por © Mariela Richmond para la acción realizada durante la ceremonia de los Premio nacional 2023

“Estamos Hartas” gritaron las integrantes del Colectivo Las Hartas el día de la entrega de los premios nacionales en el Teatro Nacional. El grito se reprodujo en diversos medios de comunicación y redes sociales. La cuestionada Ministra de Cultura, Nayuribe Guadamuz Rosales, estaba asustada. Tenía esa sonrisa nerviosa de no saber qué hacer frente a varias mujeres, premio nacional de Artes, quienes no flaquearon al gritar su descontento. Pocos días antes de la ceremonia, el actual gobierno amenazaba con seguir bajando el ya bajísimo presupuesto del Ministerio de Cultura.

El estado de precariedad actual de las instituciones que pertenecen a este Ministerio refleja la mediocridad de los últimos gobiernos que no han podido entender la importancia de este sector para el bienestar de un país. “Estamos Hartas” era un grito masivo que traducía las pancartas y las denuncias que afuera del Teatro Nacional también gritaban su indignación frente a las políticas de este gobierno.

El Colectivo Las Hartas fue galardonado con el Premio Nacional de Artes Visuales Francisco Amighetti (2022) por la exposición “Santa Luchona: la patrona de las que luchamos en las calles” en el Museo de Arte y Diseño Contemporáneo. Este colectivo está conformado por las artistas Andrea Gómez Jiménez, Mariela Richmond Vargas, Grettel Méndez Ramírez y Micaela Canales Barquero. Según lo relatan sus integrantes, este colectivo se ha ido formando a partir de las acciones que han ido realizando. Sin aún ser *Las Hartas*, su primera acción conjunta la realizaron en la “Marcha de los invisibles” en junio del año 2012.



Colectivo Las Hartas, en su piel: Las Luchonas en la marcha 8M, 2022 de San José
© Mariam Wo Ching

“Nosotras somos cuatro amigas que nos encontramos inicialmente en proyectos teatrales. Así fue como nos conocimos. No recordamos por qué nos unimos para la marca de los invisible que fue en junio de 2012. Es decir que van a ser casi diez años de la primera acción. En ese momento ni nos llamábamos hartas ni pensábamos en algo que se sostuviera en el tiempo. Me gustaría señalar algunas cosas que se han mantenido en el tiempo

aun cuando no éramos conscientes de que nos íbamos a sostener en el tiempo como un colectivo. En ese momento la marcha de los invisibles tenía que ver con Derechos Humanos y con diversidad sexual y sentimos el llamado político de participar de esta acción con la idea de “lo visible”, justamente de *poner el cuerpo* en una marcha callejera para participar y apoyar algo con lo que nos encontrábamos cercanas ideológicamente. Cosas



que se han mantenido en esta acción tiene que ver con el accionar en la calle dentro del performante – que es la línea de acción que nos interesa principalmente – en una marcha ya organizada. En ese momento lo que ideamos tenía que ver con la mezcla de todos los colores y por eso íbamos vestidas de gris. Accionamos desde dos ideas: una que tenía que ver con el vacío, la oquedad. Cada una de nosotras teníamos nuestras micro-acciones dentro de esa misma acción. Mari [Mariela Richmond] trabajó desde la oquedad y el vacío, y nosotras con la idea de las etiquetas, de los nombres y del estigma. En ese momento nos acompañaron otras dos personas, Roxana Ávila y Anabelle Contreras, como parte de la gente que nos quisimos unir para eso”

“Yo pienso que el humor es político [...] Para mí la figura del bufón, de la bufona, de la payasa, es sagrada. Tiene una función fundamental. La cosa humorística tiene un gran valor. Es una subversión y hay que aprovecharla”

Andrea Gómez Jiménez





Colectivo Las Hartas, en su piel: Mujeres Armadas en la marcha 8M, 2020 de San José © Karla Orozco

“Nos pensamos como el país del “pura vida”, el “más feliz del mundo”, tendemos a ser una cultura agresivo-pasiva, a pesar de que nos imaginamos como gente pacífica. Nos es más difícil la confrontación directa, por tanto las armas como objetos en general, nos generan cierta resistencia, porque las asociamos a países bélicos y violentos, de los cuales queremos distanciarnos. Otro de los imaginarios falsos del ser costarricense, el pretender

sentirnos siempre diferentes, cuasi-superiores. Por supuesto, esto corresponde a un imaginario, porque en Costa Rica existe muchas formas de violencia explícita o implícita: violencia histórica, violencia institucional, violencia de género, machismo, racismo, homofobia, xenofobia, etc., etc.). Lo demuestra justo la situación actual en la que estamos después del proceso electoral, con un presidente electo populista, autoritario y misógino

y, el incremento de feminicidios cada año. Hoy, por ejemplo, amanece con otro caso en Heredia de una mujer asesinada por su marido y varias mujeres extranjeras violadas en Limón por un grupo de cinco hombres [...] Entonces, ¿por qué decidimos hacer *Mujeres armadas* y a partir de qué? Partimos de algunas referencias, (como les decía Mariela), como: “Las Adelitas”, también llamadas “Las Soldaderas”, mujeres revolucionarias durante la Revolución Mexicana, quienes participaron en la batalla en diferentes funciones: cargaron armas, eran enfermeras y cocineiras. Otras imágenes de referencia fueron las mujeres Zapatistas en México; las mujeres que participaron en la Guerra Civil Española contra Franco; las mujeres guerrilleras kurdas, así como toda imagen asociada a mujer revolucionaria o superheroína, también nos interesaba mucho ese referente. Sumado a esto, también teníamos como soporte la investigación que Mari [Mariela Richmond] nos acaba de decir que venía desarrollando con armas, como investigación performática personal, que fue un disparador de nuestra acción.

Mujeres armadas es un ejercicio de actualización y activación de símbolos patrios, que responden a imaginarios de una Costa Rica en particular. Utilizamos el traje “típico guanacasteco”. Este imaginario que se ha construido como indumentaria para la llamada *tica linda*, descrita según la canción, como una mujer delgadita de cintura y todo lo demás que ustedes recuerdan... En resumen, habla de una mujer blanca, joven, femenina, delgadita, etc. Jugamos con esta construcción de ese imaginario de “lo femenino”, lo revertimos y lo resignificamos. Ahora la *tica linda* es una mujer armada. No importa de qué edad, talla o color. Es una mujer en resistencia que se defiende, que lucha, que está alerta y que toma las armas. Las armas que eran objeto de dominio de lo masculino, ahora ellas las toman y le disparan al patriarcado. Ellas a su vez, se convierten en cuerpos-armas. Sus cuerpos son su mayor espacio de lucha y de defensa. Mujeres disparando a través de la palabra, el grito, la acción, la lucha en las calles, en sus casas, en sus espacios de trabajo, en sus territorios-cuerpos. Las mujeres en Costa Rica, como en otras partes del mundo, somos violentadas, asesinadas. Las calles son



un campo de batalla que nos obliga a estar alertas. Nuestra forma de accionar ha sido frecuentemente la calle como escenario durante las marchas del 8M y el 25N. *Mujeres armadas*, como bien dijo Mariela, nació en el 8M, caminando junto a otras mujeres. Nuestra acción ha sido encarnar esta y otras pieles. Este concepto lo uso mucho. Con frecuencia lo he utilizado en cosas mías, en investigaciones personales y también en la pedagogía. Me refiero a “piel”, como una forma de construcción de (micro) identidades. Tomo prestado de Richard Schechner y Diana Taylor esto que hablan de “memoria encarnada”, memoria que pasa a través y por el cuerpo como archivo de memorias reiteradas, lo que llaman a su vez: “conducta restaurada”, comportamiento reiterado, [que indica] donde se ensaya culturalmente una y otra vez esas construcciones, pero que a la vez, se tiene la posibilidad de hackear eso que se ha reiterado como un comportamiento “normado” y crear nuevas performances y/o modos de “representación” Esta idea de “piel” a mí me resultaba bastante bien, porque es una cosa que nos ponemos y nos quitamos; nos construimos, reconstruimos, hackeamos, a

partir de imaginarios que existen y los resignificamos.

Nuestra acción fue encarnar estas pieles, hacer una imagen en movimiento, llena de simbolismos hackeados. Esto nos planteó una forma de archivo caótico al que llamamos *anarchivo*, pero a mí me gusta más llamarlo *anarcoarchivo*. [...] Durante la marcha la gente se tomaba fotos con nosotras. Nos convertimos en una especie de souvenirs caminantes por ratos. La imágenes registradas tomaron varias direcciones, tanto en su potencial de acción a cámara así como de registro de nuestra acción performática durante la marcha, que tiempo después, una de las imágenes se transformó en sí misma en una pieza de acción poética, performática, visual”

Grettel Méndez Ramírez





Colectivo Las Hartas en procesión carnavalesca de la Santa Luchona junto a otras mujeres y colectivos participantes en la marcha del 25 N, en San José, 2023, como parte del cierre del proyecto de “La Santa Luchona: la matrona de las que luchamos en la calles”, realizado en el MADC, noviembre-2023

© Erika Martín

“Este archivo va ocurriendo en el momento en que nosotras accionamos. Eso tiene una cosa muy especial porque no nos pertenece del todo; lo creamos colectivamente, pero también es muy caótico. Ana María Guasch le llama *anarchivo*, porque no viene de una esfera de poder, sino porque narra otras

posibilidades de historia u otras historias, otras narrativas. Lo que nosotras vamos haciendo es recoger esas huellas – archivos - fotos que las colegas van tomando y vamos armando esta suerte de historiografía o Atlas expandido y vamos tratando de rellenar esos huecos en la memoria. Anarchivo,



porque hay aire dentro, hay vacíos. Somos conscientes que nosotras en las marchas lo que hacemos es colocar nuestro cuerpo para construir imagen. Lo vea quien lo vea, esté presente quien esté presente.

Nosotras generamos archivos que ojalá ardan, estimulen, queden, logren quemar”

Mariela Richmond Vargas



Foto-performance: De la serie: “Tras el rastro de la Pancha”, como parte de la exposición itinerante: “Emancipadoras y Emancipadas” organizada por los CCE de Centroamérica, curada por Maya Juracán. Esta foto es un ejercicio poético visual en diálogo entre la muerte de Pancha Carrasco y la problemática de la violencia de género contra los cuerpos de las mujeres en la actualidad.

© Hellen Hernández

“Como autoras de Pancha, quien empezaba a acercarse cada vez más a nosotras, nos concentramos inicialmente en la pintura que la retrata el día de la condecoración, está imagen de Pancha Carrasco fue la inspiración con la que nos adentramos a tomar, como decía Grettel, esta piel. Trabajamos sobre el mito de sus hazañas. Entre ellas el mito del enfrentamiento contra Francisco Morazán: “él va en su caballo y ella, junto con sus amigas, le lanza una piedra y atina”, destacándola como una mujer aguerrida desde joven. Recorremos su vida y hazañas hasta sus últimos días, cuando ella recibe una pensión decente para poder extinguir su vida. Nosotras trabajamos sobre el archivo de las anécdotas simbólicas que le dieron pie a estas siete recreaciones de Pancha Carrasco. Y nos preguntábamos sobre “nuestra Pancha”. La Pancha que podía dialogar directamente con nosotras. ¿Qué es lo que nos interesaba aquí? Pues, primero, dirigir la mirada a este personaje, omitido en la historia nacional y dialogar, con la Pancha ‘nuestra’. Porque a pesar del tiempo que nos separa, existen aún condiciones para las mujeres que guardan similitud a la Costa Rica de Pancha. Sabemos que es un

personaje que la historia no termina de construir, aprovechamos sus vacíos, y como ella nosotras históricas luchamos y, como Pancha, estamos hartas”. ¡Su mito es verdad!

Micaela Canales Barquero



PENSAMIENTO

AGENCIAS E
INSTITUCIONES

TEOR/ÉTICA

Paula Piedra (San José, 1976)

Se formó como Diseñadora de Interiores y Máster en Administración de Proyectos. Actualmente es codirectora de TEOR/ÉTICA y desde el 2022 es docente de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica donde imparte el curso “Arquitectura y Escritura”. Como escritora ha publicado libros de poesía, relato corto, además ha contribuido con columnas y artículos para distintos medios.

Daniela Morales Lisac (San José, 1989) Bachiller en Psicología con enfoque psicoanalítico de la Universidad Centroamericana de Ciencias Sociales en Costa Rica y Licenciada en Fotografía de la Universidad Veritas de Costa Rica. Actualmente es codirectora de TEOR/ÉTICA y gestora de proyectos editoriales. Forma parte de la institución desde 2013, donde inició trabajando con el planeamiento, coordinación y ejecución de la documentación y comunicación de los proyectos de la fundación.



M. Paola Malavasi Lachner (cc. Lola Malavasi) (San José, 1987). Gestora cultural y curadora, interesada en procesos experimentales de educación, la crítica institucional y la gestión artística y educativa. Actualmente es una de tres codirectoras en TEOR/ÉTICA, donde labora desde 2011. Graduada con honores, BFA Historia del Arte y diplomado en Moda, *Savannah College of Art and Design*, EUA, 2011.



De izquierda a derecha: Lola Malavasi Lachner, Paula Piedra y Daniela Morales Lisac

© TEOR/ética



1. ¿Cómo llegó a TEOR/ética? ¿Por qué le interesaba trabajar allí?

Lola Malavasi Lachner: Recién volvía de estudiar fuera del país graduada de Historia del Arte en 2011. Estaba haciendo una pasantía en el MADC revisando los registros de la colección del museo y tenía que contactar a TEOR/ética para una consulta. Aproveché para preguntar si existía alguna oportunidad laboral y coincidió con que en ese momento necesitaban a una persona que revisara y catalogara materiales que actualmente componen el archivo. Conocía el espacio por mi tía abuela que es artista y había colaborado con Virginia en exposiciones. Yo lo único que tenía claro en ese momento era que quería trabajar en un espacio de arte contemporáneo y en Costa Rica no hay muchos. Me acerqué con cierta ingenuidad, no sabía que iban a cerrar por seis meses para reestructurar la operación, pero luego de una entrevista me incorporé a TEOR que en ese momento éramos tres personas. Era un momento muy diferente al de ahora, de mucha incertidumbre y movimiento invisible, desde entonces he participado de sus múltiples transiciones.

Paula Piedra: Respondí a una convocatoria para el puesto de “Producción” en el año 2012, me entrevistaron como tres veces pero no me dieron el trabajo. En el 2013 me contactaron para ofrecerme desarrollar el proyecto de catalogación de la biblioteca y el programa de “Amigos Teoréticos”, acepté e inicié a trabajar en abril. En julio de ese mismo año pasé al puesto de producción general. Me interesaba trabajar aquí porque me parecía un lugar en el que podía aprender mucho. Además la producción de exposiciones, talleres, eventos, encuentros, etc. reunía muchos de mis intereses: arte, espacialidad/arquitectura, escritura de textos, gestión cultural, investigación artística; así como resolver producción de obras, montajes y desmontajes.

Daniela Morales Lisac: Luego de graduarme de Fotografía en el 2012, y trabajar en el campo del *freelance* me interesaba explorar otros espacios de trabajo relacionados con el arte, apliqué a todas las galerías, museos y espacios de arte que conocía y nada. Un domingo de junio de 2013, mi hermana encontró la convocatoria para el puesto de Asistente de Lola



y apliqué. Luego de 3 entrevistas, fui contratada para darle apoyo a Lola principalmente con el trabajo de comunicación y documentación de eventos/exposiciones, mi acercamiento fue bastante a ciegas, no conocía mucho de TEOR/ética pero me emocionaba muchísimo la posibilidad de trabajar en un lugar tan dinámico donde iba a aprender algo nuevo todo el tiempo.

2. ¿Qué aspectos han cambiado desde que entró a trabajar allí, considerando el tipo de proyectos (exposiciones, procesos de investigación...) que realizan desde y en TEOR/ética?

Todas: A partir de octubre del 2015 empezamos un proceso de revisión y autocrítica con respecto a nuestra programación, modos, formatos, uso del espacio, relaciones, interacciones, etc. Igualmente los cambios en el contexto local y regional, tanto sociales como en el ámbito artístico, nos llevaron a querer revisar todos los aspectos mencionados anteriormente para así construir una organización que respondiera tanto a los cambios de los deseos internos, como a los

cambios y necesidades del contexto actual.

Cabe mencionar que los valores éticos de la red Arts Collaboratory, de la cual TEOR/ética es parte desde el 2013, permeó mucho nuestra organización y nos hizo profundizar en una serie de cuestionamientos con respecto a nuestros modos de hacer y nuestras líneas de trabajo. Además, nos hizo reflexionar con respecto a la relación que queríamos construir tanto con nuestro ecosistema como a lo interno de la fundación.

Las preguntas que nos hicimos en ese momento fueron las siguientes:

1. ¿Cuáles podrían ser las implicaciones y a la vez las alternativas que se abren al cuestionarnos el carácter central de las exposiciones en TEOR/ética tal y como las veníamos haciendo?
2. ¿Qué otras dinámicas nos podríamos plantear para abordar/apoyar la producción artística local/regional?
3. ¿Desde dónde plantear una curaduría descentralizada?
4. ¿Qué metodologías o estrategias se podrían desarrollar para vincularnos con nuestro ecosistema de una manera más horizontal y que fuera de mutuo beneficio?



5. ¿Cómo aprender a cuidarnos entre nosotras para generar estrategias afectivas y dinámicas más horizontales de trabajo y potenciar las fortalezas individuales?

Este proceso de autoevaluación crítica dio paso a una transformación de la organización a nivel interno. Ésta pasó de un organigrama tradicional jerárquico con una Dirección general y Curador en jefe a la cabeza, donde el resto del personal atiende áreas de trabajo específicas, a un organigrama menos centralizado, con una codirección interdisciplinaria. Esta última está a cargo de la dirección artística y ejecutiva de la organización en enlace horizontal con las demás áreas como la administración y el Centro de Estudio y Documentación.

A nivel externo, la programación dejó de ser una “expocéntrica”, en la cual las exposiciones eran la columna vertebral desde la cual se articulaba el resto de los proyectos y actividades, a una en la que estudiar, pensar, crear y estar con otras personas ha ido tomando mayor espacio. Actualmente, la programación de TEOR/ética se articula en las siguientes líneas de acción:

- Experimentación curatorial: exposiciones y otras intervenciones en los espacios.
- Programa editorial.
- Estudio: proyectos arte-pedagógicos, grupos de estudio, talleres, etc.
- Becas y apoyos.
- Centro de Estudio y Documentación: biblioteca, archivo y custodia de la Colección VPR.

3. ¿Cómo funciona la dirección colectiva de esta institución? ¿Qué retos plantea y hacia dónde se dirige? (La última pregunta puede ser muy especulativa-imaginativa).

Todas: En el libro *Introducción al Manual del empleado*¹ hablamos de cómo funciona la dirección colectiva de TEOR/ética en estos términos:

La codirección es pensada como un modelo de organización institucional que propone la

¹ Introducción al Manual del empleado es un proyecto editorial en colaboración entre Beta-Local (PR), Taller de ediciones económicas (MEX) y TEOR/ética, se puede descargar en este enlace: <https://teoretica.org/producto/introduccion-al-manual-del-empleado/>



descentralización, la horizontalidad y la participación colectiva tanto en la toma de decisiones como en la repartición de las responsabilidades (o en la dispersión del poder y la toma de responsabilidad). Es también la posibilidad de activar nuevos espacios internos en todos nosotros, y desde ahí movilizarnos hacia otras maneras de acercarnos al trabajo cultural y al desarrollo de las prácticas artísticas, pues buscamos conformar organizaciones en las cuales cada persona tenga el espacio y la responsabilidad para desarrollar su potencial y afectar su entorno...

En TEOR/ética, la codirección es uno de nuestros proyectos de investigación y experimentación continuos, no es un modelo estático y está siempre bajo prueba, dispuesto al cambio. Fue propuesto a la Junta administrativa en agosto del 2017 y aprobado por ésta bajo un período de prueba de seis meses. Oficialmente, en febrero del 2018, la Junta nombró a Daniela Morales, Lola Malavasi, Miguel A. López, Dominique Rattón y Paula Piedra como codirectoras de TEOR/ética; esto rompió con una estructura organizacional

tradicional y jerárquica de un Director General.

Entre nosotros mantenemos roles específicos según nuestros intereses, nuestras aptitudes y habilidades, para llevar adelante la programación (aunque hay comunicación y retroalimentación constantes). Nos conocimos y empezamos a trabajar dentro de una estructura tradicional de puestos de trabajo, así que ha sido un proceso largo el cuestionar cada uno de estos puestos y descentralizar la toma de decisiones, la dirección artística y ejecutiva, así como la producción, ser la cara de la institución y otro sinnúmero de tareas y responsabilidades. Con respecto al resto de los trabajadores de TEOR...les codirectores nos consideramos “enlaces” de los distintos equipos de trabajo (biblioteca, archivo, colección, administración), y somos nuestros propios enlaces para los proyectos de exposiciones, programa editorial, becas y apoyos, estudio, *fundraising*, etc. El concepto de ser “enlace” aspira a que los codirectores, más que jefes, sean facilitadores, interlocutores y acompañantes de cada uno de los equipos de trabajo para apoyar los proyectos que se estén llevando a cabo.



Desde que se estableció la primera codirección, hemos pasado por la salida de Dominique Ratton Pérez, a principios del 2019, y la de Miguel A. López, a finales del 2020.

Con respecto a los retos que plantea la codirección, las tres codirectoras actuales sabemos que trabajar bajo este modelo no necesariamente hace las cosas más fáciles ni más rápidas, pero para nosotras esto es un reto atractivo al cual nos enfrentamos con entusiasmo. Actualmente, las preguntas que nos hacemos son si TEOR/ética continuará funcionando bajo este esquema y si esto es deseable a futuro. Por ejemplo, cómo podríamos crear una manera de abrir espacios para otras personas, permitiendo que las actuales roten o salgan de la codirección. En este sentido, nos parece vital documentar nuestros procesos e ir estableciendo relaciones con otras personas para poder intercambiar y transmitir los conocimientos que hemos ido adquiriendo. Como una manera de ir generando esto, a finales del 2022 publicamos el libro *Gestionar la duda: ensayos sobre una ficción operativa*,² en el cual Lola Malavasi, Daniela Morales Lisac y

Paula Piedra reflexionamos sobre cómo este ejercicio de codirección ha influenciado en las maneras en las que cada una ha puesto en práctica proyectos específicos de la organización. También nos facilitó compartir nuestras reflexiones y preguntas.

En términos generales, para responder hacia dónde se dirige la organización, más que tener respuestas concretas o lanzar una especulación, confiamos en que TEOR/ética mantendrá la visión bajo la que fue creada desde 1999 pero que seguirá siendo una plataforma versátil, una herramienta adaptable tanto a su contexto como a las personas que lleguen a habitarla. Nos gusta pensar que se mantendrá flexible, no apegada a estructuras ni conceptos, y que sobre todo seguirá siendo un espacio autocrítico capaz de cuestionarse a sí mismo, tomando en cuenta su contexto espacio-temporal específico y valiéndose de las prácticas artísticas como medio exploratorio.

2 Más información sobre este libro: <https://teoretica.org/producto/gestionar-la-duda-ensayos-sobre-una-ficcion-operativa/>



AGENCIAS E INSTITUCIONES

PENSAMIENTO CINEMATOGRAFICO

Roberto
Jaén



Roberto Jaén (1985) estudió cine en la Escuela Internacional de Cine y Televisión de San Antonio de los Baños (EICTV, Cuba), y Ciencias Políticas en la Universidad de Costa Rica. Tiene un Máster en Comunicación en la misma universidad. Dirigió cinco cortometrajes, destacando “Ciudadano” (2015), presentado en 15 festivales y premiado en el Festival Shnit. Además de la dirección, ha trabajado en televisión, documentales y videoclips. Es el director general de la serie “Animales políticos”, ganadora del Fondo para el Fomento Audiovisual y Cinematográfico El Fauno del Centro de Cine del Ministerio de Cultura y Juventud. También es curador de muestras para la Embajada de Costa Rica en Canadá y la Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología. Docente desde 2016 de la UCR y tallerista en EICTV y ONG’s. Integró el equipo del CRFIC de 2018 a 2021. Es además el curador de Prámbulo, un espacio permanente de difusión cinematográfica.



Preámbulo, Centro de Cine © Roberto Jaén

Programar cine: transitar entre ideas y sueños

Preámbulo, de Cinemateca, nace en 2015 como el proyecto de creación de audiencias y promoción de cinematografía alternativa del Centro Costarricense de Producción Cinematográfica. Si bien los programas de extensión cultural y, las propias muestras de cine que anteceden al Costa Rica Festival Internacional de Cine [CRFIC], cumplen con la formación de audiencias, Preámbulo apuesta por una agenda permanente. Con este propósito, cada semana un nuevo ciclo de 3 o 4 película propone una oferta curatorial de acuerdo con temáticas específicas y, en algunas ocasiones, con foros. A veces se prioriza la probabilidad de que asista mucho público. A veces se prioriza el cine de la región o de nuestro país. En ocasiones incluso se responde al interés de privilegiar la carrera de un realizador o realizadora o momentos en el tiempo de un género específico.

Allí tal vez reside la mayor complicación: ¿qué películas se proponen para un público que prácticamente no tiene espacios de cine alternativo? Esto es central si se considera que la mayor parte de la oferta cinematográfica del país (al menos el 95%) proviene de un mismo mercado.

Pero hay algo más allá. Alguna vez me dijeron que programar cine era como ser un traficante de ideas, de sueños y propuestas de realidades. A veces lo que lleva a programar algo es saber que de otra manera sería imposible. Que habría que ser el más hábil pirata de internet, o el más ávido cinéfilo que pueda viajar a festivales para poder ver alguna película. Ahí reside algo de lo más bello de la programación y curaduría cinematográfica, cuando alguien en la audiencia dice: “si no fuera aquí, no habría visto esta película en ningún otro lugar”.

RESUMENAS





Título del libro:

Elizabeth Muñoz, filósofa

Editado por Sergio Rojas Peralta



Sergio E. Rojas Peralta (1972) es graduado en derecho y filosofía por la Universidad de Costa Rica y doctor en filosofía por la Universidad de Toulouse. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Costa Rica y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF) de la misma universidad.



Elizabeth Muñoz, filósofa

Autor de la reseña y editor del libro
Sergio Rojas Peralta

Este es un libro en homenaje a la memoria de la profesora Elizabeth Muñoz Barquero (1946-2017), quien fue docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. El libro nace con una convocatoria para recopilar textos que se refirieran a ella como docente e investigadora o a los temas y problemas tratados por ella en sus lecciones e investigaciones. En algunos casos, los textos se esfuerzan por mostrar ambas facetas. Quienes participan de este libro fueron además en su mayoría sus alumnos y alumnas, además de colegas. El libro saldrá próximamente en la Editorial de la Sede del Pacífico de la Universidad de Costa Rica (2023, 255 páginas).

Así pues, el texto de Luis Camacho hace un recorrido vital de Elizabeth Muñoz a la vez que resume sus posturas filosóficas. Contiene una información preciosa sobre sus intereses personales y políticos mostrando a la vez la conexión entre sus preocupaciones prácticas y teóricas. Ella se interesó tanto por

la Filosofía del lenguaje como por la Ética, haciendo una labor minuciosa sobre los códigos deontológicos de los colegios profesionales en el país – junto a su querida amiga y colega Egennerly Venegas. Elizabeth Muñoz estudió con avidez autores como Kant, Nietzsche, Spinoza y Camus.

Sobre estos dos últimos autores se recopilan dos artículos. Juan Diego Moya y Sergio Rojas se centran en la lectura que realiza de Spinoza. Sobre Camus se ocupan Álvaro Carvajal y Hernán Mora, desde posiciones más personales, incluso retomando los apuntes de las lecciones impartidas por ella. Para Elizabeth Muñoz, Spinoza es un maestro del pensamiento y el análisis y Camus fue un filósofo e intelectual que supo analizar las dificultades de su época, en especial de su Argelia francesa.

En ese sentido de la reconstrucción y análisis de problemas, Laura Blanco retoma la reflexión sobre el lugar y la condición de las mujeres en la sociedad y, en particular, en las tradiciones filosóficas, así como el análisis de las diferentes vertientes feministas. Dichas consideraciones van de la mano en su pensamiento y en sus lecciones. En



un sentido cercano, George García dedica sus páginas a la relación entre marxismo y la teoría de la reproducción social respecto de la condición de las mujeres.

Por otra parte, Róger Prendas realiza un análisis sobre la escatología de las mitologías gnósticas para entender lo masculino y lo femenino.

Finalmente, el libro inicia con un texto sobre Elizabeth Muñoz como maestra, en el cual Jacqueline García expone su experiencia con la profesora, dando claves sobre lo que significa la docencia.

Personas colaboradoras

Laura Cristina Blanco nació en San José, Costa Rica, el 21 de diciembre de 1979. Cuenta con un Ph.D. en política, economía y filosofía de la Universidad de York, así como una maestría y bachillerato en economía de la Universidad de Costa Rica. Actualmente es profesora asociada en la Escuela de Economía de la Universidad de Costa Rica. Su interés de investigación es en las áreas de economía laboral y de la educación, con énfasis en género.

Luis Camacho Presidente, Asociación Costarricense de Filosofía. Cofundador, International Development Ethics Association (IDEA); Member of the Board, Center for Values in International Development (Washington D.C.). Nacido en San Miguel de Desamparados, Costa Rica, 5 de julio de 1941. Licenciado en filosofía (1963, Instituto San Pedro Mártir, Madrid, afiliado a St. Thomas University, Manila, Filipinas); Licenciado en filosofía y letras (1967, Universidad Complutense, Madrid); Ph.D. en filosofía (1973, Catholic University of America, Washington D.C.). Profesor en sección de Lógica y Epistemología de la Escuela de Filosofía y en el Posgrado en Filosofía, Universidad de Costa Rica, desde 1972 hasta jubilación. Profesor en Posgrado en Economía, UCR, 1973 y 1974). Consultor de UNESCO en proyecto de introducción de la lógica en enseñanza secundaria en Costa Rica. Profesor invitado en UNAH (Honduras), Denver University (USA) y Swarthmore College (USA). Investigador invitado en Center for Values and Philosophy (Washington D.C.) y Michigan State University. Autor de varios libros y numerosos artículos en español e inglés en revistas y volúmenes conjuntos publicados en varios países.



Álvaro Carvajal Villaplana.

Nace en Esparza, Puntarenas, el día 18 de agosto de 1962. Doctor en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea (mención honorífica), de la Universidad Carlos III de Madrid, España. Profesor de las Escuelas de Filosofía y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológica de Costa Rica. Autor de múltiples artículos y libros. Su última publicación es Derechos humanos, crímenes contra la humanidad y justicia transicional. Una visión filosófica. Fue estudiante en varios cursos de la profesora Elizabeth Muñoz Barquero, quien también fuera lectora de su tesis de licenciatura Entre la razón y la pación en la ética de Bertrand Russell. Además, como coordinadora de la Comisión de Acción Social, de la Escuela de Filosofía apoyó la iniciativa estudiantil de un proyecto de acción social denominado Programa de trabajo comunal universitario sobre derechos humanos, en 1992.

Jacqueline García Fallas nació

el 1 de abril de 1970 en San José, Costa Rica. Es profesora catedrática de la Universidad de Costa Rica. Actualmente es directora del Instituto de Investigación en Educación, directora del Programa de Doctorado en Educación y Vicedecana de la Facultad de Letras. Realizó estudios de Doctorado en Educación en el Programa de Doctorado en Educación de la Universidad de Costa Rica. Tiene una Licenciatura en Filosofía por esta misma casa de estudios. Cuenta con una especialización en Psicología Cognitiva Aplicada a Ambientes Informáticos por Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Brasil. Ha sido docente en Filosofía y en Formación Docente, así como en posgrados del área de Ciencias Sociales.

George García Quesada (Los

Ángeles, EEUU, 1973) es doctor en Filosofía por el Centro de Investigación en Filosofía Moderna Europea, de la Universidad de Kingston, Londres y M.Sc. en Historia por la Universidad de Costa Rica. Es profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica y realiza investigaciones en las áreas de filosofía social, filosofía de la historia y teoría crítica.



Hernán Mora (1961) es doctor en Filosofía por la Filosofía por la Universidad de Costa Rica y docente en esa Universidad. Ha explicado ética y se dedica al estudio de la historia del pensamiento cristiano primitivo, la Edad Media y la posibilidad y alcances de una filosofía cristiana a partir de sus fuentes y del idealismo alemán y la filosofía existencialista. Inspirado por Danielou, Coreth y Teilhard de Chardin. Intenta un existencialismo racional vitalista cristiano encaminado a una praxis universal. También se interesa en temas y autores literarios. Ha impartido Seminarios y Conferencias sobre Albert Camus.

Juan Diego Moya Bedoya nació en San José, Costa Rica, el 31 de mayo de 1968.

Cursó sus estudios universitarios en la Universidad de Costa Rica y en la Universitat Autònoma de Barcelona. Es docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, en la cual ofrece lecciones de filosofía de la religión, de historia de la filosofía occidental y de metafísica desde marzo de 2001. Ha incursionado en la ética animal. A similitud de la *Mag. Phil.* Elizabeth Muñoz Barquero, ha escrito acerca de la filosofía spinoziana.

Róger Prendas Garro (Heredia, 1978)

Estudió la carrera de Filosofía en la Universidad de Costa Rica, donde recibió el título de Maestría con la tesis: “Ontología del mal en la gnosis: una lectura del Apócrifo de Juan”. Ha sido profesor de Filosofía en la UACA y otras universidades privadas. Ha escrito varios artículos sobre filosofía patristica y gnosticismo.



NORMATIVA DE PUBLICACIÓN



La revista *Hoja Filosófica* publica ensayos, entrevistas, reseñas, crónicas, trabajos de investigación, obras de artes visuales, recursos audiovisuales mediante códigos QR, artículos de opinión y artículos de divulgación en español de distintos campos del saber de la filosofía, ya sea sobre autores, autoras, temas o corrientes con relevancia en el campo filosófico.

Para fomentar el intercambio de conocimiento global, *Hoja Filosófica* provee acceso abierto y libre de su contenido bajo el principio de disponibilidad gratuita de la investigación, dirigida a la comunidad de investigadores y público en general que se interese por las temáticas de sus contenidos.

Las personas autoras no asumen ningún costo por el envío ni por el procesamiento de artículos, es decir, no hay costo por el proceso editorial de los manuscritos. Las personas lectoras tienen acceso libre y gratuito a la información inmediatamente después de su publicación. Asimismo, las personas lectoras pueden de forma gratuita, descargar, leer, almacenar, copiar, imprimir y buscar los artículos sin pedir permiso previo de la revista o de la persona autora, siempre y cuando se realice sin fines comerciales, no se generen obras derivadas y se

mencione la fuente de publicación y autoría de la obra.

Todas las colaboraciones deberán considerar los siguientes lineamientos:

1. Los textos deben presentar en una nota al pie de página los datos biográficos del autor o autora y, de ser el caso, su filiación institucional en no más de 100 palabras.
2. El texto debe tener un máximo de 15 páginas a espacio y medio, tipografía Times New Roman o Arial, incluyendo citas y referencias.
3. Los artículos o ensayos académicos, deberán ser presentados con formato APA 7.
4. Márgenes de la hoja: superior 2,5; inferior: 2,5; izquierda: 2,5; derecha: 2,5.
5. Las citas textuales menores de 40 palabras irán entrecomilladas dentro del cuerpo del texto. En caso de ser mayor, éstas deberán presentarse en un bloque independiente.



6. El uso de citas, notas y la presentación de referencias, gráficos y cuadros debe realizarse de acuerdo al manual de publicaciones APA 7.
7. Las notas deben aparecer al pie de la página y no al final del documento.
8. Las referencias utilizadas se presentarán al final del artículo. Se consignarán las obras por orden alfabético de acuerdo al sistema autor/año.
9. Los artículos presentarán un sumario o resumen en español con su correspondiente traducción al inglés en la primera página y con una extensión de no más de 200 palabras. Además, deberá ir acompañado de cinco palabras claves.
10. En caso de existir observaciones filológicas y de contenido, estas deben ser incorporadas al artículo en un plazo no mayor de ocho días hábiles. Si en este plazo la persona autora no comunica la aceptación a la coordinación de la revista sobre las correcciones estilísticas y ortográficas realizadas, el manuscrito será descartado para su publicación.
11. Las personas autoras que postulen un manuscrito para Hoja Filosófica deberán firmar una carta donde se consigne la declaración de autenticidad del manuscrito.
12. Hoja Filosófica publica solamente colaboraciones originales e inéditas que no hayan sido presentadas simultáneamente en otras revistas.
13. Hoja Filosófica se permitirá la publicación de documentos la inclusión de materiales ya publicados excepcionalmente cuando sean considerados de importancia por su valor histórico o su aporte al contenido temático de acuerdo al criterio editorial del número.
14. Envíe su artículo a la dirección electrónica: hojafilosofica@una.cr en Microsoft Word. No se recibirán manuscritos en formato pdf.
15. Hoja Filosófica le enviará en formato digital la carta de cesión de derechos y consentimiento de publicación una vez que la colaboración haya sido aceptada por el comité editorial.



PUBLICACIONES
UNIVERSIDAD NACIONAL

Impresa por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el año 2023.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

4142-23—P.UNA

PRESENTACIÓN
Rocío Zamora-Sauma

SEMBLANZA

Semblanza Ana Rodríguez Allen

Xenia Pacheco Soto
Sara Mora Ugalde
Aracelly Ugalde Víquez

ARTÍCULO

**Lógica y existencia: la polémica de
Constantino Láscaris y Roberto Murillo
contra los antihegelianos**

Jethro Masís

**La filosofía como posibilidad de diálogo:
una lectura hermenéutica del intercambio
entre Roberto Brenes Mesén y Moisés
Vincenzi Pacheco**

Steven Leandro

**Las estructuras existenciales en *El ser y
el hombre* de Teodoro Olarte: una crítica
fenomenológica**

Daniela Campos Rojas

**Filosofía e imaginación en *La forma y la
diferencia* de Roberto Murillo Zamora**

David Durán

**PENSAMIENTO
PERFORMÁTICO- ARTIVISTA**

**Colocar nuestro cuerpo para construir
imagen**

Las Hartas

**PENSAMIENTO, AGENCIAS E
INSTITUCIONES**

Paula Piedra
Daniela Morales Lisac
M. Paola Malavasi Lachner

**AGENCIAS E INSTITUCIONES.
PENSAMIENTO CINEMATOGRAFICO**

**Programar cine: transitar entre ideas y
sueños**

Roberto Jaén

RESEÑAS

Elizabeth Muñoz, Filósofa

Sergio E. Rojas Peralta

