

Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica

Jethro Masís

Universidad de Costa Rica

Resumen

Este artículo ofrece una serie de apuntes para una historia de la presencia de la fenomenología y de la filosofía de la existencia en Costa Rica. La referencia a apuntes o anotaciones tiene el propósito de disipar desde el inicio la impresión de que acá se va a ofrecer una valoración exhaustiva de las obras que harán las veces de acervo documental para dicha historia. En vez de eso, se destacarán una serie de momentos y publicaciones que tal vez podrían servir como introducción para un emprendimiento como aquel. Así, lo que se busca es una primera exploración de la presencia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en la filosofía costarricense. Se defenderá la tesis de que tanto la fenomenología como la filosofía de la existencia tuvieron un trancado inicio en la comunidad filosófica costarricense que, de cierta forma, refleja los avatares de la recepción contemporánea de la fenomenología.

Palabras clave: fenomenología, existencialismo, recepción de la fenomenología en Latinoamérica.

Abstract:

Initial remarks for a History of Phenomenology and its Contemporary Developments in Costa Rica.

This paper offers a series of annotations concerning the presence of phenomenology and existentialism in Costa Rica. The resort to 'annotations' attempts to dissipate from the beginning the impression that here an exhaustive assessment will be given of the works that will function as historical documentation for this history. Instead, a series of signposts will be underscored regarding certain moments and publications which perhaps could be taken as a first introduction to the former —yet to be written—study. Thus, this attempt is just a first exploration of the presence of phenomenology and its contemporary trends in Costa Rican philosophy. Reasons will be offered to defend the claim that both phenomenology and existentialism had a difficult beginning in Costa Rica, which resembles in a way the very difficulties of phenomenological philosophy in its contemporary reception.

Keywords: phenomenology, existentialism, Costa Rican philosophy, phenomenology in Latin America.

123

Nº 94
julio
agosto
2020

Anotaciones iniciales para una historia de la fenomenología y sus derivas contemporáneas en Costa Rica

Jethro Masís

Universidad de Costa Rica

Introducción

Dos artículos de Constantino Láscaris (1958) y de Guillermo Malavassi (1962) ofrecen un testimonio histórico de la primera recepción de la fenomenología de Husserl en los comienzos de la comunidad filosófica costarricense. Estos inicios son los del Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, cuya estructura organizativa comenzó a tomar forma en 1956 y culminó en 1974, cuando el Departamento dejó de existir como tal para dar paso a la Escuela de Filosofía que cumplirá medio siglo de existencia histórica en el siguiente quinquenio.

El filósofo español de origen aragonés, Constantino Láscaris Comneno (Zaragoza, 1923-San José, 1979), tuvo una importancia fundamental para el desarrollo inicial de la institucionalidad filosófica en Costa Rica, puesto que se trata del responsable principal de la organización de los estudios filosóficos en el proceso de reforma de la Universidad de Costa Rica en la década de 1950. Como ha dicho Alexander Jiménez, “no existe otra figura que haya previsto, analizado, y ejecutado tantas acciones dirigidas a ese fin como Láscaris” (2012). Su llegada a Costa Rica coincide precisamente con la creación de la Facultad de Ciencias y Letras en 1956 y del programa de estudios humanísticos generales, cuya cátedra de filosofía debía organizar y dirigir.

La exposición de Láscaris sobre Husserl y la fenomenología se enmarca en sus esfuerzos por presentar ante la incipiente comunidad universitaria costarricense una forma de filosofar que ha sido insistente en cuanto al problema metodológico, a más de haber sido un movimiento fundamental para el desarrollo subsecuente de la filosofía contemporánea en el siglo XX. Con todo, Láscaris no fue nunca un pensador de orientación fenomenológica. Doctor en filosofía por la Universidad de Madrid con una tesis sobre el pensamiento filosófico de Quevedo, cursó previamente sus estudios de licenciatura en la universidad de su natal Zaragoza, donde fue discípulo de Eugenio Frutos y compañero y amigo de Gustavo Bueno. Bueno relata que el profesor Frutos los había familiarizado ya en 1943 con Bergson, Husserl, Heidegger, Scheler y Sartre (1973, p. 128). De hecho, la primera publicación de Láscaris fue el artículo ‘Heidegger

125

Nº 94
julio
agosto
2020

y el existencialismo', que apareció en la revista madrileña *Signo* en 1943, cuando el pensador aragonés tenía tan solo diecinueve años de edad. Esto nos hace sospechar que sus primeras preocupaciones filosóficas estuvieron marcadas por el existencialismo y que, seguramente, ello incidió en el auge temprano de la filosofía de la existencia en el Departamento de Filosofía costarricense, en el cual Láscaris hizo toda su carrera.

Sin embargo, no solo Láscaris marcó tempranamente la suerte de la recepción de la fenomenología en Costa Rica, sino también el profesor vasco Teodoro Olarte Sáenz del Castillo (Amárta, 1908-San José, 1980), quien había arribado al país a principios de la década de 1940 y figuraba entre los docentes de la antigua Facultad de Filosofía y Letras que funcionó antes de la reforma universitaria de la década siguiente. Primer existencialista autoproclamado como tal, Olarte defendió una versión del existencialismo y de la filosofía de Heidegger que tuvo un influjo fundamental en la temprana recepción en la comunidad filosófica costarricense de la filosofía de la existencia y del pensamiento heideggeriano.

El propósito de este artículo es mostrar que la temprana recepción de la fenomenología está marcada, sin embargo, por una interpretación inadecuada del pensamiento de Husserl, en primer lugar. Mi hipótesis de fondo es que esta es la razón por la cual los filósofos costarricenses que se educaron con Láscaris se vieron en lo sucesivo atraídos por pensadores que consideraron más radicales que Husserl, como aquellos adscritos a la filosofía de la existencia. Según mi forma de ver, la desaparición de la fenomenología de signo husserliano en las primeras décadas de la comunidad filosófica costarricense mucho tiene que ver con los pareceres de Láscaris que ofrecieron la imagen de un pensador cientificista, platónico y, a todas luces, tradicional. En segundo lugar, ofreceré razones para criticar la versión *sui generis* de la filosofía de la existencia cara a Olarte que —según creo— también tuvo consecuencias negativas en el decurso subsecuente de la recepción del pensamiento fenomenológico en Costa Rica.

Husserl en Costa Rica

La presencia de Husserl en Costa Rica es más bien temprana. En su segundo número, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* publicó por primera vez para el mundo de habla hispana parte del intercambio epistolar entre Dilthey y Husserl, cuya traducción fue realizada por dos profesores de la Universidad de Costa Rica (cf. Dilthey & Husserl, 1957). El recuento del estudio de la obra husserliana en el país realizado por Malavassi (1962) abarca unos diez años (1952-1962) y, tanto hoy como antaño, su juicio parece corroborarse: "Husserl no ha sido un pensador de multitud, especialmente por lo serio y difícil de su pensamiento. Por ello, no aparece nada sobre él en el campo de la divulgación fácil, extensión cultural, periodismo" (Malavassi, 1962, p. 275). En efecto, otros filósofos y movimientos corrieron con más suerte en Costa Rica que Husserl y su filosofía fenomenológica. La misma afirmación

de Malavassi sobre esa década puede extenderse al devenir sucesivo, dado que la fenomenología no ha sido un movimiento de multitud en Costa Rica, si bien las derivas contemporáneas que se desprenden de la filosofía fenomenológica han estado siempre presentes en la comunidad filosófica costarricense aunque no sin haber sido arrancadas de su origen estrictamente husserliano. La relación de los posicionamientos concretos e histórico-existenciales de la *Existenzphilosophie* con el proyecto husserliano es algo que quedaba casi como un misterio, o como una asociación difícil de esclarecer. La imagen del movimiento fenomenológico era la de un grupo de pensadores que gravitaron en torno a los inicios de la fenomenología, pero que terminaron alejándose del maestro al punto de darle una estocada letal a los esfuerzos del proyecto fenomenológico original.

Aprendemos del informe de Malavassi que la persona verdaderamente pionera en cuanto introductora de la fenomenología en Costa Rica fue una mujer: la profesora Ligia Herrera, encargada a la sazón de las cátedras de historia de la filosofía y epistemología en la antigua Facultad de Ciencias y Letras. En arreglo con Malavassi, la profesora Herrera organizó y dirigió en 1952 un seminario sobre Husserl de siete meses de duración dirigido a estudiantes avanzados. Gracias a la profesora Herrera se incorporó un apéndice con estudios de Husserl en la antología (editada por Láscaris) que se preparó para los estudiantes de estudios generales. Se trataba de 'Principios formales del método fenomenológico' y 'El análisis trascendental como análisis eidético', tomados de las *Meditaciones cartesianas*. La cátedra de filosofía del Departamento de Estudios Generales organizó, además, una serie de eventos públicos sobre la teoría de los métodos del pensamiento en el año 1958, y allí se debatió larga y tendidamente sobre la fenomenología como método. Claudio Gutiérrez se ocupó durante algún tiempo intensamente de la fenomenología como método del pensamiento (especialmente en relación con el existencialismo); hecho sorprendente si se toma en cuenta que después de doctorarse en la Universidad de Chicago llegaría a convertirse en el verdadero pionero en Costa Rica de la filosofía analítica de la ciencia. Malavassi concluye su informe con las siguientes palabras:

Husserl tardó en ser estudiado y divulgado en Costa Rica. Pero en los últimos años, a consecuencia de la intensiva especialización de los estudios filosóficos en la Universidad, y al desarrollo de la investigación, ha venido a ser objeto de amplio estudio, lo cual ha servido, como suele suceder con este pensador, para una neta distinción entre el diletantismo y la dedicación seria (Malavassi, 1962, p. 277).

Del existencialismo de inspiración cristiana bajo cuyo embrujo cayó Claudio Gutiérrez en sus años mozos, sobrevivió más bien poco. Su primera obra, *Teoría del nexo real* (1953), terminó siendo repudiada por su mismo autor, quien achacaba en una etapa madura de su carrera los errores nefastos de aquella obra a su asunción de "la oscurantista teoría del vitalismo" (Gutiérrez, 2010, p. 76).

Un examen del desarrollo subsecuente de la fenomenología husserliana en Costa Rica obliga a concluir que —aparte de artículos esporádicos— su cultivo no fue ni sostenido ni mucho menos sistemático. No hubo cursos y seminarios consagrados a Husserl y a la fenomenología en el programa de estudios de filosofía hasta el siglo XXI, cuando fueron incorporados al plan de estudios los cursos Problemas de la filosofía fenomenológica, Seminario sobre Husserl, Seminario: Frege, Husserl y la filosofía de la lógica, y cuando se volvió a impartir el Seminario sobre Heidegger (que no había sido parte de la oferta docente desde la década de 1990). A partir de la década de 1970 hasta el presente, hubo un selecto grupo de filósofos costarricenses desperdigados por décadas que obtuvieron una sólida formación fenomenológica en universidades europeas bajo la dirección de eminentes pensadores fenomenológicos. Sin embargo, a su regreso al país no establecieron un núcleo organizado en torno a la filosofía fenomenológica, aunque —a su manera— practicaron la fenomenología en la literatura, la crítica de arte y la teoría de la ciencia. Un análisis de sus contribuciones no forma parte de los propósitos de este artículo, que se consagra enteramente a la primera recepción de la fenomenología y no a los desarrollos posteriores¹.

La interpretación tradicional de la fenomenología

Los avatares de la recepción contemporánea de la fenomenología husserliana no son exclusivos de Costa Rica, como cabe demostrar. Como es harto sabido, Husserl publicó muy poco en vida y dejó póstumamente una cantidad inmensa de manuscritos que se han publicado paulatinamente en las últimas décadas. Sin duda, esto coadyuvó con la imagen inadecuada que se forjó del filósofo de Friburgo como típico idealista trascendental y como proponente de una teoría de una conciencia que vuela por los aires, echada definitivamente por tierra por sus críticos de orientación existencial. Hoy tenemos noticia, no obstante, de otro Husserl. Se ha adoptado incluso la rúbrica de un ‘nuevo Husserl’ a partir del volumen editado por Don Welton (2003) intitulado, precisamente, *The New Husserl*. En arreglo con San Martín, no se trata acá “de un Husserl que haya sido descubierto en esta década, sino de un Husserl que desde el principio estuvo ahí, y que por fin ha pasado a la luz pública como el ‘nuevo’ Husserl gracias a la feliz edición del libro de Welton y al acierto del título” (San Martín, 2015, p. 42). En suma, se trata de un Husserl con verdadera hondura existencial e histórica, enteramente desconocido para la recepción tradicional. La opinión común propalada por esta recepción estimaba que los críticos existenciales, tales como Heidegger,

¹ Estrictamente hablando, las tesis doctorales fenomenológicas defendidas por costarricenses en universidades europeas gravitaron en torno a Husserl y a Heidegger. Se trata de las tesis de Herra, R. A. (Mainz, 1973, dirigida por Gerhard Funke), Rosales, A. (Dortmund, 1994, dirigida por Friedrich Rapp), Estrada O. (Bochum, 1999, dirigida por Bernhard Waldenfels) y Masís J. (Würzburg, 2015, dirigida por Karl-Heinz Lembeck). Quizá quepa la mención de la tesis doctoral de Roberto Murillo sobre Bergson (Estrasburgo, 1968, dirigida por Georges Gusdorf). Además, cabría añadir los trabajos doctorales presentados en el Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica de M. Triana (1995), Hayling, A. (1999) y Zamora A. (2015). Triana ha enseñado la obra de Merleau-Ponty sistemáticamente en sus cursos de antropología filosófica, y Zamora —discípulo de Dieter Wyss en Würzburg hasta su lamentable muerte repentina— es autor de una obra decididamente fenomenológica.

Merleau-Ponty y Scheler, habrían mundanizado, corporeizado e historizado la teoría trascendental del maestro que —según el cargo— carecía de arraigo en el suelo de la existencia. Desde el puro principio, los discípulos de Husserl más cercanos comenzaron a notar inconsistencias. El Círculo de Gotinga en pleno se separó de Husserl cuando publicó *Ideas* en 1913. Hedwig Conrad-Martius relata en ‘Die transzendente und die ontologische Phänomenologie’, que *Ideas* les pareció una recaída en el subjetivismo y en el trascendentalismo, si no es que incluso en el subjetivismo de cuño moderno (en la vecindad de una teoría de la subjetividad como la de Fichte). Según Conrad-Martius, “estábamos tan asombrados de la ruptura de Husserl con la pura objetividad y con la referencia a las cosas, que nuestros seminarios de aquella época consistieron por nuestra parte, en casi una constante oposición y disputa con el gran maestro” (Conrad-Martius, 1959, p. 177). De Husserl se alejaron así, la misma Conrad-Martius, además de Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger y Roman Ingarden, quienes prefirieron mantenerse fieles al *realismo fenomenológico* de la primera época del maestro.

A la ruptura de los realistas de Gotinga siguió la traición de Heidegger en Friburgo. Entre la filosofía de la existencia y las intuiciones originales de la fenomenología husserliana existiría, así, una relación tan cercana como complicada. La idea es que Husserl se habría quedado solo, sin discípulos que siguieran su teoría *avant la lettre*, y que al final de su carrera se vio en el dilema de responder amargamente a los cargos que se le lanzaban de todas direcciones. Es como si Husserl hubiera caído en la cuenta de que debía apurarse para salvar desesperadamente su legado. Sin tener noticia de las lecciones y de los estudios acerca de la hondura existencial de la lógica, la aparición del tema de la historicidad y del mundo de la vida en las reflexiones sobre la *Crisis de las ciencias europeas* (cf. Hua VI) de la década de 1930 era explicada, si no como influjo directo de Heidegger, al menos como una respuesta al pensador de la Selva Negra que intentada demostrar el arraigo vital, histórico y mundano de la fenomenología trascendental. Heidegger mismo prefería las *Investigaciones lógicas* a las doctrinas expuestas en *Ideas*, al igual que los miembros del disuelto Círculo de Gotinga.

Gadamer mismo consideraba en un ensayo de 1974, ‘De la actualidad de la fenomenología husserliana’, que el supuesto cambio de orientación de Husserl respondía en el fondo a un diálogo secreto con Heidegger: “lo que Husserl vio y de lo que se dio cuenta gracias a la confrontación con la nueva pretensión de Heidegger fue que el tema del mundo de la vida tenía que ser tematizado” (Gadamer, 2016, p. 137). Heideggeriano como el que más, Gadamer encuentra un paralelismo entre la crítica de Schelling a la filosofía de la reflexión de Fichte —según la cual el idealismo trascendental era insuficiente por carecer de una fundamentación real, fuera de sí, y a causa de sus altos vuelos teóricos— y los señalamientos críticos de la filosofía de la existencia contra las limitaciones del punto de vista husserliano. Scheler, por ejemplo, había objetado que al ego trascendental husserliano le era invisible el impulso vital (*Drang*) y las fuerzas inconscientes que lo precedían (cf. Gadamer, 2016, pp. 139-140),

lo cual es como decir que, de cierta forma, al igual que los Neokantianos, Husserl había comenzado por el techo, a saber, sin haber sido capaz de auscultar las corrientes subterráneas que hacían las veces de fundamento fáctico-existencial de la vida trascendental.

La sentencia de Ricoeur, tantas veces citada, según la cual “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (Ricoeur, 1958, p. 836), podría ampliarse: también es la historia de las abiertas deformaciones de la fenomenología husserliana, que ha debido esperar muchas décadas para gozar de una auténtica vindicación histórica de nuevo cuño. Por estas razones, es justo concluir que Constantino Láscaris no estaba solo cuando caracterizaba el pensamiento de Husserl como una empresa apriorista de raigambre trascendental de signo típico. Más bien, encontró un apoyo para sostener esa imagen del pensador de Friburgo en las objeciones usuales que habían planteado los filósofos adscritos a derivas existenciales posteriores. Sin embargo, como ha dicho Eugen Fink, la recepción de la fenomenología “no se ha fundado en una real comprensión, sino en la atención y apropiación de raciocinios periféricos. El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido” (Fink, 1990, p. 167).

Reservaré para la conclusión de este artículo una explicación de las razones que dan cuenta de esta continua recepción descalabrada del pensamiento fenomenológico. Por lo pronto, se impone exhibir la imagen de Husserl que Láscaris ofreció por primera vez al público universitario costarricense; una versión en extremo deformada de la fenomenología a un punto que ni siquiera se deja desprender de las obras publicadas por Husserl que estuvieron disponibles durante todo el siglo XX. Al menos en el artículo que nos ocupa, el filósofo aragonés se nos revela como un repetidor de criterios que seguramente obtuvo de fuentes secundarias, puesto que su exposición no nos permite concluir que se haya dedicado al estudio sistemático de la obra pública de Husserl que tenía a su disposición por aquellos años. Empero, tal es el acceso usual a la fenomenología husserliana, cuyos conceptos y doctrinas tienen muchas veces el efecto de confundir a los lectores y dejarlos con la impresión extraña de estar ante un pensador anacrónico, transido de un denuedo por restaurar ideas metafísicas ampliamente superadas en pleno siglo XX.

Del psicologismo a la filosofía trascendental.

En lo tocante a la historia de la filosofía costarricense, la importancia de Láscaris no puede soslayarse, puesto que se trata del primer autor en escribir específicamente sobre el pensamiento fenomenológico en Costa Rica. Su artículo de 1958, ‘Husserl y la fenomenología’, que reprodujo después en sus *Estudios de filosofía moderna* (1966), es en esto pionero. No se trata de un estudio pormenorizado sobre el pensamiento husserliano, sino de una suerte de presentación general que abarca las líneas fundamentales de la fenomenología desde *Filosofía de la aritmética* de 1891 (cf. Hua XII) hasta *Meditaciones cartesianas* de 1932 (cf. Hua I). El artículo fue originalmente

presentado como conferencia el 4 de septiembre de 1957, el mismo año en que Abelardo Bonilla dictó la conferencia 'El pensamiento de Martin Heidegger' (14 de agosto). Ya Malavassi (1962) nos ha informado de que Ligia Herrera se ocupaba de Husserl al menos un lustro antes de estas conferencias, pero con toda seguridad este ciclo de exposiciones constituye la primera ocasión en que la fenomenología fue presentada a un público más amplio en la Universidad de Costa Rica.

Láscaris fue un pensador con amplios conocimientos de la historia de la filosofía, pero su especialidad fue el pensamiento moderno. Antes de su arribo a Costa Rica, publicó en Madrid la obra *Génesis del Discurso de método* (1956) y una traducción de la misma obra cartesiana. No en balde en su artículo Husserl se le antoja un pensador cuya obra podría verse en línea con los esfuerzos de Descartes y de Kant. Más concretamente podría decirse que Láscaris coincide con la valoración del propio Husserl según la cual la fenomenología es "el anhelo secreto de toda la filosofía moderna" (Hua III, 148). Semejante anhelo es puesto por Láscaris en relación con la historia de la madre y sus retoños, es decir, con la narrativa según la cual la filosofía perdió su dignidad de madre nutricia y quedó retratada como indigente cuando se vio confrontada con los avances de la ciencia moderna. En efecto, de todo aquello de que se ocupaba antaño la filosofía no quedaba nada que no pudiera ser ahora investigado por las ciencias. En palabras de Láscaris, "empieza a haber una hijas de la filosofía, que poco a poco empiezan a ganar unos caracteres de seguridad, de aplomo, de valor universal, que resulta que la madre no tiene" (Láscaris, 1958, p.5). Como consecuencia de esto "la madre se ha convertido en una hermana desdeñada; no solo no codiciada, sino menospreciada, porque no tiene el rigor que tienen las hijas" (p.6). Este destierro de la filosofía del panorama moderno de los saberes es el telón de fondo que habría motivado los impulsos iniciales de la filosofía de Husserl. El proyecto husserliano no sería otra cosa que el esfuerzo desesperado por restaurar la dignidad de la filosofía en una época aciaga que pretendía exiliarla a las tierras del olvido.

Por ello, el proyecto psicogenético de la lógica es el primer objetivo que Husserl tiene en mente. En este respecto, Láscaris adhiere a la interpretación psicologista de Husserl, a saber, a la vieja idea de que en las *Investigaciones lógicas* (cf. Hua XIX/1) Husserl no logra su cometido de superar el psicologismo lógico. Láscaris apunta bien que Husserl había adoptado una postura enteramente psicologista en su *Filosofía de la aritmética*, pero encuentra extraño el hecho de que, después de la primera investigación lógica —los 'Prolegómenos a la lógica pura'— se lleven a cabo una serie de investigaciones en torno a la teoría del conocimiento: "una serie de investigaciones aisladas entre sí, de temas concretos, entre los cuales quiere delimitar lo que el hombre en la conciencia encuentra" (p. 9). Cabe, desde luego, la pregunta: ¿no es la conciencia precisamente el objeto temático de la investigación psicológica? Por esta razón, Láscaris concluye que Husserl, "queriendo superar el psicologismo, en cierta manera no ha podido superarlo completamente; está queriendo superar el psicologismo formulando en un principio una psicología más perfecta" (p.10).

También los mismos miembros del Círculo de Gotinga albergaban cierto recelo respecto del segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, como ha confesado Conrad-Martius (1959, 177). Láscaris tampoco está solo cuando advierte los entuertos husserlianos en este respecto. Desde el año 1901 cuando se publicó el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* (cf. Hua XIX/2), el gesto de Husserl de dedicarse a temas epistemológicos causó una confusión en el público filosófico de la época semejante a la mostrada por Láscaris en su valoración de las *Investigaciones*. Es fácil darse cuenta de que si la conciencia ha de hacer las veces de campo temático de la investigación fenomenológica, entonces nos hallamos en la dificultad de un aparente solapamiento con la psicología. Husserl parecería borrar con el codo lo que había logrado con su brutal crítica del psicologismo lógico, porque ¿a qué vienen ahora esos análisis de los actos de la conciencia si, precisamente, el punto inicial radicaba en la expulsión de la psicología de toda génesis de la lógica? Como es ampliamente sabido, Husserl mismo se formó en la escuela de la psicología descriptiva de Brentano, de forma que siempre estuvo muy consciente de los peligros que presentaba esta confusión entre la fenomenología y la psicología mundana. Confundir el ámbito temático de la fenomenología con el de la psicología no es más que una incompreensión fatal para los fines de Husserl de fundar una ciencia primera enteramente autónoma. Sin embargo, la grosera confusión entre la fenomenología pura y la psicología empírica pierde de vista fatalmente la diferencia fundamental —ya introducida y largamente argumentada por Husserl (Hua III, 7-32)— entre hecho (*Tatsache*) y esencia (*Wesen*). De ahí sus esfuerzos constantes por refutar las aparentes aporías de la época que, si no confundían a la fenomenología con una ciencia psicológica de las vivencias, terminaban por relegarla a la historia de los proyectos fallidos —de Wundt a Titchener— enlodados en los métodos introspectivos. ¿Es la fenomenología, en lo que atañe a su método, una *Naturwissenschaft* o una *Geisteswissenschaft*? ¿Se trata de una teoría nomotética o ideográfica? ¿Debe seguir métodos empíricos o histórico-espirituales? ¿Es una ciencia formal o material? La respuesta es: ninguna de las anteriores. Husserl protestaba contra estas deformaciones de su pensamiento, pero tal vez algo de culpa haya tenido por no haberse liberado de esa terminología tan manifiestamente tradicional.

Un botón de muestra de las dificultades que puede causar la adopción de una conceptualidad tradicional la encontramos, precisamente, en la interpretación de Láscaris. El filósofo aragonés parece entender que, dadas las dificultades teóricas irresueltas que impidieron que Husserl se liberara del psicologismo en sus *Investigaciones lógicas*, el filósofo alemán terminó decantándose por un sistema metafísico trascendental (cf. 1958, p.9). Ciertamente, el enfrentamiento entre el psicologismo naturalista y el logicismo trascendental creó un abismo infranqueable entre la experiencia empírica y la objetividad apriórica del conocimiento científico. Pero, a decir verdad, ni una ni otra posición eran enteramente satisfactorias para Husserl, dado que no es difícil caer en la cuenta de que ambas —de cierta forma—

tienen su 'razón'. Lo ha dicho Derrida inmejorablemente: "al nivel en que el psicologismo se opone al kantismo, podemos decir que, para el primero, hay una génesis sin objetividad y, en el segundo, una objetividad sin génesis" (Derrida, 2015, p. 71). Lo que Husserl descubre es que necesitamos de ambas cosas: de una génesis histórica y natural del conocimiento, puesto que los seres humanos somos tanto históricos como naturales. Empero, también debe reconocerse que si se hace depender la validez de la lógica de las contingencias de la existencia histórica, la objetividad se nos muestra como lo contrario: como un subjetivismo antropológico meramente idiosincrásico. Tenemos así, por un lado, una experiencia empírica que despacha toda posibilidad objetiva. Por otro, un ámbito trascendental originario, pero que no es vivido. La primera posición conduce al relativismo y al escepticismo; la segunda, a un formalismo lógico sin conexión con lo vital. Así, lo vivo no es fundante; lo fundante no está vivo. Puede verse que se trata de un callejón sin salida. Tendríamos que elegir entre una génesis sin objetividad y una objetividad sin génesis. Por ello, deberíamos encontrar una solución que nos permita evadir el dilema entre el acto subjetivo que vuelve dudosa la objetividad, como si estuviera disociado de una objetividad lógica *a priori* enteramente misteriosa. Para Husserl, ni un platonismo sin génesis ni una experiencia sin objetividad satisfacen las exigencias de la razón. Si bien lo analítico *a priori* puede diferenciarse estrictamente de lo sintético *a posteriori*, ¿debe afirmarse que una y otra esfera no se intersecan o se tocan? ¿Son tan nítidas las lindes entre una y otra?

Me parece que Láscaris no comprende adecuadamente el dilema que impulsó la fundación del proyecto fenomenológico. Por ello, emplaza los esfuerzos teóricos husserlianos en continuidad con los del Neokantismo (por ejemplo, en la cercanía del antipsicologismo trascendental de un Natorp), lo cual constituye una lectura errática de la fenomenología que precisamente surgió con el propósito de constituirse en un *tertium quid* entre el psicologismo relativista y el logicismo trascendental. La interpretación de Husserl en cuanto pensador idealista, matematizante y deshistorizado, no solo lo convierte en un pensador tradicional, sino que pierde de vista fatalmente la originalidad y radicalidad del proyecto fenomenológico. A los oyentes de la conferencia de Láscaris de 1957 les tocó, pues, hacerse una idea de Husserl como un pensador genuinamente platónico, un hombre —como afirmaba Láscaris— "que no amaba la historia" (1958, 19). Pero Husserl, a no dudarlo, no fue un pensador a quien no le interesasen los dilemas que planteaba a la lógica la historicidad de la existencia y el anclaje de todo nuestro pensamiento en el mundo de la vida. Precisamente de esto se trataba la empresa fenomenológica: de proveer una vía que nos liberara de las oposiciones tradicionales entre un platonismo apriórico sin génesis histórica y un empirismo *a posteriori* contingente y sin objetividad lógica. Ni el objetivismo ni el subjetivismo tomados por separado, como compartimentos estancos mutuamente excluyentes, satisfacían las exigencias de Husserl, así como tampoco los objetivismos que fagocitaban la vida subjetiva o la hacían desaparecer, ni los

subjetivismos ilusorios que relativizaban la objetividad en un movimiento historicista de igual forma recalcitrante y errado. No había sido otra la razón que llevó a Husserl en el largo artículo de 1911, *La filosofía como ciencia rigurosa*, a rechazar tanto el naturalismo como el historicismo. Y no, precisamente, bajo los supuestos anacrónicos de un platonismo redivivo que pretendiera refugiarse en un cielo de esencias eternas, intocado por los dilemas contemporáneos relativos al estatuto del saber filosófico, como parece pensar Láscaris. Tiene razón Lohmar cuando afirma que, a diferencia de Platón, las esencias husserlianas “dependen de hacerse reales de forma sensible en el mundo real, el mundo en que vivimos. Nuestro mundo real es para Husserl la única realidad” (Lohmar, 2009, 22). De hecho, a diferencia de Platón para quien el mundo de las formas era el genuinamente real, Husserl no duda en concebir las esencias como irreales, pero su irrealdad debe necesariamente *participar* de la realidad, puesto que las esencias deben ser pensadas, intuitas, concebidas, percibidas y captadas en el mundo concreto y real; el mundo que no tiene más allá.

Bien entendido el devenir del pensamiento husserliano, cabe detectar la existencia de una ruptura entre las elucubraciones de su *Filosofía de la aritmética* y las *Investigaciones lógicas*, mas ciertamente no entre las *Investigaciones e Ideas*. El filósofo aragonés, sin embargo, cree que la ruptura tiene lugar entre la obra de 1900-1901 y la de 1913. Dado que Husserl habría tenido que salir librado del entuerto psicologista, Láscaris piensa que el filósofo alemán fue a parar a una teoría metafísica de esencias platónicas: “estas esencias que Husserl quiere describir en la conciencia absoluta tienen una vieja trayectoria histórica en las ideas platónicas” (Láscaris, 1958, p. 14). Láscaris incluso cree encontrar en Husserl una suerte de teoría de la participación platónica, puesto que todo lo que existe participa de esencias que serían, ulteriormente, las garantes de la realidad de todas las cosas (p.15). Acorralado por la contingencia empírica de las ciencias y el relativismo resultante del saber histórico, Láscaris cree que Husserl se habría refugiado en una cueva de idealidades necesarias para salvaguardar aquello eterno del conocimiento, que los embates modernos de los saberes —ya científico-naturales o histórico-espirituales— habrían hecho trizas. Husserl habría así abandonado su proyecto de fundamentación psicológica de la filosofía de las *Investigaciones* para consagrarse a salvar idealmente el sentido trascendental del conocimiento en *Ideas*. El pensador alemán es presentado como el abanderado de una *philosophia perennis* cuyo derrotero se vio obligado a dar virajes desesperados que, en cada nueva obra, fueron arreglando los desastres cometidos en los fallidos intentos anteriores. Este retrato de Husserl semeja el camino de un pensador confuso, agotado, esclavo de visiones difícilmente defendibles, comprometido con un proyecto que le obligaba a remendar constantemente vacíos causados por sus presupuestos, errados en el fondo.

Lo que, sin embargo, debe notarse es que los críticos del *giro* de 1913 temían una recaída de Husserl en una suerte de idealismo trascendental *à la* Fichte, es decir, en un subjetivismo. Láscaris más bien piensa que lo de Husserl es un platonismo de las

esencias. Así, con estas aseveraciones, demuestra su completa falta de comprensión de la fenomenología precisamente en lo que atañe al concepto de intencionalidad (que no aparece nombrado en su artículo). Es cierto que el análisis fenomenológico intencional ofrece la ventaja de colocarse indiferentemente respecto de si los objetos son reales o ficticios. Láscaris interpreta que dicha indiferencia suspende la existencia de los objetos, como si tal cosa obligara a darles un estatuto ontológico degradado, es decir, como si se tratase de “reflejos de la verdadera realidad” (p. 16). Empero, esas extrañas *esencias* de Láscaris son en realidad estáticas, inmutables, casi eternas, mientras que el análisis intencional se ocupa de una diversidad de actos respecto de objetos capturados en su identidad en una estructura temporal de la percepción que nos dona lo captado en una serie de escorzos perspectivísticos, que constituyen los modos de dación de los objetos. Los objetos no se me dan iguales, en una esencia eterna de la que participen, sino siempre de forma adumbrada y parcial. Lo que ahí se me da no es una imagen eterna o esencial de una realidad de segundo rango, sino la realidad misma. Por ello, la parcialidad perspectivística de lo captado constituye el sentido objetivo de lo que así se dona, o lo que Husserl llama el *noema* del objeto que se me da en la diversidad de actos (o *noesis*). Pareciera que Láscaris realmente piensa que cada cosa tiene un correlato ideal platónico, pero en el análisis intencional fenomenológico todo *noema* tiene un sentido idéntico en una multiplicidad de actos temporalmente distintos. Los objetos noemáticos no han de confundirse con los objetos intendidos por la conciencia, pero todo objeto intendido es el mismo frente a la diversidad noemática del sentido que capturamos en todo acto intencional.

Láscaris encuentra una paradoja en el origen fenomenológico de la filosofía de la existencia, dado que ya no utilizaría el método fenomenológico “para describir simplemente esencias puras, prescindiendo de la existencia de estas esencias, sino precisamente para describir la existencia de estas esencias” (Láscaris, 1958, 19). Pero ni Husserl ni Heidegger, en tanto fenomenólogos, se ocupan de la descripción óptica de la existencia de los objetos. La existencia es en Heidegger un concepto ontológico, al igual que el mundo. Pero, ¿no es cierto que Husserl ya había llegado a la conclusión de que “el fenomenólogo no juzga ontológicamente”? (Hua III, p. 379). En efecto, pero ‘ontológico’ significa en Husserl mundano, real en el sentido de lo existente en la naturaleza. Hay una inexactitud flagrante en la interpretación de Láscaris del uso del método fenomenológico por parte de los epígonos husserlianos que se decantaron por la filosofía de la existencia, porque la tarea que Heidegger se propone no es otra que ensanchar el ámbito temático de la fenomenología. Heidegger rechaza la idea husserliana de la conciencia como la región de una ciencia absoluta, alegando su procedencia tradicional en la filosofía cartesiana. Las palabras de Heidegger son lapidarias: “la elaboración de la conciencia pura como el campo temático de la fenomenología no se deriva *volviendo a las cosas mismas* sino volviendo a una idea tradicional de la filosofía” (GA 20, 147). De tal forma, el problema de tomar a la conciencia como ámbito de la investigación es su estrechez, dado que los fenómenos

intencionales caros a Husserl son concebidos a partir de una relación estructural entre los actos y sus objetos. Sin embargo, en términos heideggerianos, la intencionalidad es más amplia que significar objetos, imaginarlos, percibirlos o recordarlos. Es la asunción del concepto tradicional de conciencia lo que Heidegger rechaza. Lo que de ninguna forma rechaza, sino que forma parte integral de la forma de proceder de *Ser y tiempo*, es el método fenomenológico. Heidegger también practica la reducción, y rechaza el psicologismo, el naturalismo y el historicismo. Seguramente, cabría aquí hacerse de una expresión aristotélica modificada: μέθοδος λέγεται πολλαχῶς. Pero sin duda, tanto para Husserl como para Heidegger, vale en igual medida que la investigación fenomenológica debe dejar ver “evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (Heidegger, SZ, p. 35).

Los efectos de la recepción temprana

Como puede comprobarse, un breve artículo que fue el resultado de una conferencia dictada hace más de seis décadas puede darnos mucho que pensar. Este artículo ha querido servir como demostración de la efectividad histórica de la tradición, que habla por nosotros sin que nos percatemos enteramente de ello, y que ciertamente invita a una actitud vigilante de la historia de lo pensado. Lo que Láscaris ha pensado no se encuentra en un pasado perdido e irrecuperable, ni forma tan solo parte de lo que ya ha sido superado o no nos interesa, sino que todavía tiene efectos respecto de lo que pensamos actualmente. He pretendido mostrar que la presentación ante el público universitario costarricense de la fenomenología husserliana por parte de Láscaris estuvo marcada por una serie de errores de interpretación y que ello seguramente tuvo un efecto disuasivo para la recepción de la fenomenología. Este efecto disuasivo significa que Husserl ingresó en Costa Rica rodeado de un aura extrañada que no posibilitó el que se estimaran claramente las verdaderas intenciones de su proyecto filosófico. Me parece que esta puede ser una razón para explicar el poco interés que la filosofía fenomenológica suscitó en las dos décadas de existencia del Departamento de Filosofía, cuyo corolario histórico tuvo como consecuencia el que la fenomenología —a excepción de casos aislados— no se cultivara de forma sistemática en la comunidad filosófica costarricense en lo sucesivo.

Debe notarse que, desde el punto de vista histórico, el caso costarricense no parece ser diferente del devenir de los movimientos filosóficos en América Latina. Jorge Gracia ha afirmado que “la fenomenología de Scheler y Hartmann y el existencialismo de Heidegger y Sartre dominaron la filosofía en Latinoamérica entre 1940 y 1960” (Gracia, 1999, p.487). Nuestro caso también es análogo al de otros países latinoamericanos que se beneficiaron de la llegada de filósofos peninsulares (Xirau, Nicol, García Bacca, Gaos) a causa de los avatares de la Guerra Civil española, y que introdujeron escuelas de pensamiento europeas (sobre todo la alemana y la francesa)

al lado de pensadores españoles como Unamuno, Machado y Ortega y Gasset. Constantino Láscaris no constituye un caso aislado, ni por su presencia en una institución académica latinoamericana, ni tampoco por las influencias filosóficas que conformaron su propio pensamiento.

Una consecuencia adyacente de la interpretación de Láscaris hace pensar que el carácter *sui generis* de ciertas versiones de existencialismo que hicieron parte de los estilos de pensamiento practicados en Costa Rica puede tener relación con la ausencia de Husserl. El existencialismo de Teodoro Olarte, por ejemplo, presenta características propias que deben investigarse por aparte, pero que seguramente no son dissociables de una manifiesta hostilidad hacia el pensamiento de Husserl (cf. Olarte, 1966; Olarte, 1974). Dado que Olarte trabajó en la Universidad de Costa Rica por lo menos con una década de antelación a la llegada de Láscaris, quizá sería inexacto llegar a la conclusión de que la interpretación del filósofo aragonés tuviera un influjo directo en el marcado rechazo de la fenomenología husserliana del profesor vasco. Sin embargo, filósofos de una generación más joven, como Roberto Murillo (quien escuchó clases de Láscaris y Olarte), pueden ejemplificar el caso de una animadversión hacia Husserl que tuvo como origen la primera recepción de la fenomenología. En su libro sobre Antonio Machado, Murillo afirma que “una eventual teoría machadiana de los métodos del pensamiento no podría comulgar con el ideal de la ‘filosofía como ciencia estricta’, ni con el deleznable optimismo epistemológico del novecientos” (Murillo, 1981, p. 12). Murillo transita libremente entre los nombres más importantes del pensamiento moderno y contemporáneo (Descartes, Leibniz, Kant, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Wittgenstein), al mismo tiempo que ignora a Husserl como si no hubiera existido, quizá convencido de que su pensamiento carecía de radicalidad y de claridad, en arreglo casi exacto con el retrato de su maestro aragonés.

Aunque Olarte no fue un autor tan prolífico como Láscaris, publicó dos obras, *Filosofía actual y humanismo* (1966) y *El ser y el hombre* (1974), que revelan la impronta fundamental de Heidegger y Jaspers. Con todo, su postura filosófica es un ejemplo de cierta antropología filosófica existencialista muy marcada por la tradición metafísica clásica y preocupaciones evidentemente religiosas. Su sentencia según la cual “el ser no está acabado; se está haciendo porque evoluciona y la evolución es siempre creadora” (1974, 10), se encuentra en las antípodas del pensamiento heideggeriano, que no admite hablar del ser de esa manera tan abiertamente *óntica*. Por ello, el existencialismo de Olarte y, sobre todo, su comprensión de Heidegger suelen ser muy propios, *sui generis*.

Olarte hizo una transición de la escolástica hacia Heidegger, “al existencialismo metafísico y sin concesiones” (Láscaris, 1964, p. 400). Olarte mismo habla en estos términos: “si la filosofía posee sustantividad propia frente a otras áreas del saber, la tendrá por y desde la metafísica” (Olarte, 1957a, p. 76). Según Olarte, a Heidegger hay que agradecerle la preocupación por la metafísica y el haber salvado a la filosofía del callejón sin salida “para implantarla frente a los auténticos horizontes metafísicos: los

horizontes del ser” (p. 76). Así, la filosofía no se separa de la metafísica, sino que se instala en ella, y tampoco de la epistemología, porque “no puede existir divorcio entre el ser y el fenómeno bien captado” (Olarte, 1957b, p.147). Previamente a su exilio americano, que lo hizo divagar por México, Estados Unidos y Cuba antes de aterrizar en Costa Rica, Olarte fue sacerdote en el país vasco. Abandonó la comunidad franciscana de la Habana en el año 1939 y, cuando llegó a Costa Rica, ya había colgado los hábitos (cf. San Miguel, Ascunce & Jiménez, 2008, p. 39 ss.). A pesar de su secularización, sigue perviviendo un tono decididamente teologal en su pensamiento maduro: “que Dios no existe será del todo imposible de probar” (Olarte, 1974, p. 183). Más aún, “un Dios demostrado no es un Dios. De ahí que sólo quien parta de Dios puede buscarlo” (Olarte, 1958, p. 33). Por ello, no es extraño que se exprese de esta forma: “recurrir al mundo de la cultura como fuente del ideal ético y universal, es lo mismo que afirmar su negación. Sería la evidencia del relativismo moral y el fracaso de dicho ideal” (Olarte, 1974, p.189). El capítulo XIII de *El ser y el hombre*, intitulado ‘La libertad existencial. La alienación inevitable’ (cf. Olarte, 1974, p. 185 ss.) es un auténtico panegírico enfáticamente orientado hacia cierta metafísica existencialista.

En la década de 1970, el pensamiento de Olarte fue opugnado por flancos marxistas y positivistas. Otro pensador exiliado, el filósofo marxista Helio Gallardo (de origen chileno), caracterizó el pensamiento olartiano como ‘metafísica del hombre solo’:

el examen de *lo metafísico* en la obra de Olarte conduce, primeramente, a una *metafísica de la persona* resumida en el filosofema ‘la estructura ontológica del hombre es su existir personal’; lo metafísico, lo real, es lo personal, lo intransferible, unidad y unicidad. *Lo real es el individuo solo*” (Gallardo, 1975, p. 200).

No es extraño, sino consecuente, que Gallardo identifique un signo decididamente ideológico en este anarquismo individualista porque, si bien el ser humano puede definirse por su acción, esta es “*acción concreta dentro de un marco de relaciones sociales también concretas*” (p. 209).

Desde el punto de vista del *factum* de la ciencia, Camacho objeta que la obra de Olarte está plagada de una serie de asunciones insostenibles. Sobre todo “la idea de que por encima de las ciencias hay alguna disciplina totalizante que sea capaz de afirmar características de la realidad que las ciencias no perciben” (Camacho, 1975, p. 194). Camacho piensa que el peso de la prueba recae sobre Olarte, quien debería mostrar de qué van esos problemas metafísicos u ontológicos que supuestamente no caen bajo el espectro de trabajo de las ciencias. ¿Qué es una ontología del hombre? ¿Qué significa una metafísica del sexo? Resulta que “las consideraciones acerca de la sexualidad y otros temas afines que nos da Olarte a continuación, por más acertadas que sean, no tienen nada de ‘metafísica’. Son consideraciones que podría hacer la ciencia, sin excepción de ninguna clase en los ejemplos dados” (Camacho, 1975, p.188).

Olarte, naturalmente, se vio en el predicado de tener que responder y defenderse. Pero seguramente la respuesta no coadyuvó con una aclaración definitiva de su pensamiento metafísico. Ante los alegatos de Camacho de que en *El ser y el hombre*

nunca se define qué ha de entenderse por la expresión ‘ser’ y qué tendría de especial respecto de los entes, Olarte objeta que el logicismo no conoce la diferencia ontológica. Con todo, extrañamente ofrece una explicación de la diferencia meramente óptica: “el ser es lo idéntico de los entes, en primer lugar; en segundo lugar, el ser ha de entenderse como aquella *energía* que el ente sea, que sea capaz de hacerse pre-sente, de existir” (Olarte, 1976, 108). Además, Olarte se confiesa psicologista: “para mí lo psicológico es la superficie de lo ontológico, lo cual nos impide hacer una abismal diferencia entre los dos niveles. Digan lo que digan Husserl y sus adeptos” (p. 107).

A decir verdad, no es de extrañar que Camacho no capte la diferencia ontológica a partir de las reflexiones de Olarte: “se critica a la metafísica tradicional por confundir ambas. Para ser sincero, debo confesar que no consigo ver distinción alguna” (Camacho, 1975, 187). De la misma forma deviene comprensible que Gallardo no encuentre utilidad teórica en la antropología filosófica olartiana, y que estime más fundamental, para la dilucidación de lo humano, a las ciencias sociales como la historia, la sociología y la ciencia política. Lo cierto es que Olarte, como hemos indicado, tenía una concepción inadecuada de la fenomenología y, correlativamente, de la diferencia ontológica. Por ello, contribuyó a un entendimiento metafísico de la filosofía de la existencia.

No decayó, eso sí, el interés por el existencialismo, sobre todo de signo sartreano en Costa Rica. Pero Heidegger quedó marcado, por la interpretación de Olarte, como enemigo acérrimo de la ciencia y confuso propugnador de una diferencia ontológica que a casi nadie convencía. Ello explica quizá que en lo sucesivo se interprete a Heidegger como un confuso pensador teológico: “aún cuando el ser lo explica todo, no hay nada que lo explique a él... un principio inmaterial, insubstancial, ni terrestre ni divino, absolutamente enigmático que no se sabe qué oculta detrás de su *flatus vocis*: el ser” (Herra, 1980, p. 179). De cierta forma, Herra suena muy parecido a Olarte cuando objeta el que la conciencia husserliana se transmute “por obra y gracia de Heidegger, en una ontología, es decir, en una teoría que se presenta a sí misma como explicación de la realidad” (p.179). Pero es solamente una mala interpretación de la *epoché* y la reducción la que nos haría caer en la impresión errada de que Husserl destierra todo preguntar ontológico de la fenomenología. Lo dice bien Günther Anders, los objetos intencionales no son fantasmas, sino “ὄντα, por decirlo con Parménides y Platón. Pero ¿cuál es aquí el significado de ὄν?” (Anders, 2008, p. 68).

Precisamente la tarea que Heidegger se propone no es otra que ensanchar el ámbito temático de la fenomenología con su acepción de ciencia originaria. El problema de tomar a la conciencia como ámbito de la fenomenología es su estrechez, dado que los fenómenos intencionales caros a Husserl son concebidos a partir de una relación estructural entre los actos y sus objetos. Pero la intencionalidad es más amplia que significar objetos, imaginarlos, percibirlos o recordarlos. Es la asunción del concepto tradicional de conciencia lo que termina por configurar esa relación abstracta entre actos y objetos; relación que a Heidegger se le antoja todavía demasiado tradicional.

Por aquel tiempo no existía una comprensión adecuada de la relación entre Husserl y Heidegger y, aparentemente, *Ser y tiempo* no se consideraba ni siquiera como una obra fenomenológica. También Soto acusa el influjo de esta idea metafísica según la cual “el propósito de la filosofía de Heidegger es la de construir una ontología, una doctrina del ser, que incluya todas las condiciones y las determinaciones necesarias para su fundación absoluta” (Soto, 1976, p. 191). Además, sostiene que la influencia de Heidegger en Costa Rica “no podría estar mejor representada que en el filósofo Teodoro Olarte” (p. 193). Para Lara, la ontología heideggeriana “no logra nunca su visión trascendental y roza de continuo los peligrosos, frágiles límites del psicologismo y la antropología naturalista” (Lara, 1976, p. 196).

Cabría preguntarse a qué se deben todas estas opiniones inexactas que, incluso, han sido negadas una y otra vez por Heidegger en su obra. Sobre su pretendido irracionalismo, ya ha afirmado que ‘irracional’ es “un nombre cómodo que se inventó para explicar aquello con lo que no se sabe qué hacer” (GA 56/57, p.117). Por ello, la fenomenología definida como ciencia originaria de la vida pre-teorética no debe confundirse con ninguna “llamada a la oscuridad como refugio, a nebulosos efluvios de grandilocuentes ‘sentimientos del mundo’ [Weltgefühlen] que se conducen detrás de la luz” (GA 61, p.101). El punto consiste en rechazar la tradicional ceguera filosófica respecto del mundo de la vida mediante la exploración crítica de la fuente de la que surge: el primado de lo teorético. En suma, el ámbito de investigación fenomenológica es lo que podemos con todo derecho llamar el sentido. ¿Y qué significa sentido? No lo que se ofrece a los sentidos, y mucho menos el significado de lo que decimos cuando hablamos, ni los estados psicológicos asociados con esa comprensión. Fenomenológicamente, “sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada” (Heidegger, SZ, p. 324). Sentido es el fondo de la comprensibilidad de lo comprendido en el comprender y, por tanto, es el horizonte previo a partir del cual algo se hace comprensible en cuanto tal. De ahí que ese fondo horizontico no se manifieste nunca como algo objetivo, sino como aquello que permite la manifestación de todas las cosas en cuanto tales. El sentido es así atemático y pre-objetivo y, por ello mismo, inaparente.

Nada de esto permite concluir que aquí se está llevando a cabo un proyecto ontológico en el sentido tradicional, ni que Heidegger recae en las peligrosas aguas del psicologismo y del antropologismo, ni mucho menos que estamos ante un intento teologal encubierto rayano en un irracionalismo inaceptable.

Colofón

La influencia de la versión de existencialismo propalada por Olarte tuvo también un efecto disuasivo en lo relativo a la recepción del pensamiento de Heidegger, el cual —junto al de Husserl— fue emplazado en la constelación de los errores metafísicos de antaño que debían ser echados por tierra. Tal fue la pretensión de una nueva generación de filósofos y filósofas costarricenses que a partir de la década de 1970

cultivó un pensamiento anclado en el análisis de inspiración anglosajona o bien un sociologismo de signo teórico-crítico marxista y, más recientemente, culturalista. Ambas derivas, desde luego, habían sido el objeto de la furiosa crítica de Husserl del psicologismo y del historicismo que, sin embargo, Láscaris desfiguró desde un principio.

A parte de Rafael Ángel Herra, que siguió más bien una carrera literaria, han practicado la fenomenología Álvaro Zamora, Olga Estrada y Manuel Triana, pero no ha existido en Costa Rica un cultivo sistemático de la filosofía fenomenológica hasta muy recientemente (el Círculo Costarricense de Fenomenología se fundó apenas en el año 2018). Frente a las tendencias positivistas, por un lado, y político-sociologistas y latinoamericanistas, por el otro, ha existido siempre en la comunidad filosófica costarricense un cultivo de la tradición europea (principalmente de las escuelas alemana y francesa), mas no de la filosofía fenomenológica en sentido estricto.

Quizá tiene razón Fink cuando arguye que las razones que dificultan la recepción de la fenomenología no deberían buscarse “en una deficiente disposición a la comprensión por parte de la época, sino en la esencia de la fenomenología misma” (Fink, 2003, p. 366). No es que faltasen críticos sagaces o que estuviesen imbuidos de mala fe interpretativa; ni tampoco se trata de que quienes anhelan hacerse de los descubrimientos fenomenológicos para aplicarlos productivamente a su campo de trabajo carezcan del conocimiento filosófico requerido para tales propósitos, o que les haya faltado inteligencia. Por el contrario, es la misma radicalidad de la filosofía fenomenológica la que deviene piedra de tropiezo, toda vez que su práctica nos pone en el predicado de adoptar una inversión radical de la actitud natural que no solo domina nuestra existencia práctica pre-científica, sino también la disposición epistemológica de las ciencias y de los puntos de vista que predominan en la filosofía tradicional. Por esta razón, tanto ayer como hoy, el ingreso a la dimensión exigida por el pensamiento fenomenológico se ve gravemente obstaculizado por una serie de prejuicios que dominan nuestra vida y nuestras formas usuales de interpretación. La situación parece ser consustancial a la fenomenología misma, como si fuera parte de su destino el ser gravemente malinterpretada en todas las épocas.

Sea de ello lo que fuere, la fenomenología constituye —como ha afirmado Heidegger— “la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar.” (SD, p. 90). Y lo posible constituye el horizonte de aquello que todavía tenemos como tarea del filosofar.

Bibliografía.

- Anders, G. (2008). Heidegger, esteta de la inacción. En *Sobre Heidegger. Cinco voces judías* (65-111). Buenos Aires: Manantial.
- Bueno, G. (1973). Entrevista a Gustavo Bueno. *Teorema*, 3(1), 123-140.
- 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.
- Conrad-Martius, H. (1959). Die transzendente und die ontologische Phänomenologie. En *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion de centenaire de la naissance du philosophe*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Derrida, J. (2015). *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl*. Salamanca: Sígueme.
- Dilthey, W. & Husserl, E. (1957). Inéditos y documentos. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1(2), 103-124.
- Estrada, O. (1999). *Brücken/Brüche zwischen Heimwelt und Fremdwelt in Husserls Phänomenologie*. Tesis doctoral. Ruhr-Universität Bochum.
- Fink, E. (1990). ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? (Trad. R. Iturrino). *Diálogos*, 25(56), 167-184.
- Fink, E. (2003). La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 1(1), 361-428.
- Gadamer, H.-G. (2016). *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Síntesis.
- Gracia, J. (1999). Latin American Philosophy. En R. Audi (Ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (483-488). Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Gutiérrez, C. (1953). *Teoría del nexos real*. San José: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Gutiérrez, C. (2010). *El ancho panorama. Memorias*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Hayling, A. (1999). *Ontología del lenguaje y semiótica en Martin Heidegger*. Tesis doctoral. Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.
- Heidegger, M. (SZ). (1979). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (GA 58). (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 58. (Ed. H.-H. Gander). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (GA 20). (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Bd. 20. (Ed. P. Jäger). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (SD). (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Herra, R. A. (1973). *Unmittelbare Vermittlung der Leiblichkeit. Interpretative Ausführungen zu Texte von E. Husserl*. Tesis doctoral: Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Herra, R. A. (1980). Este Heidegger trivial llamado McLuhan. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 18(48), 179-182.
- Husserl, E. (Hua I). (1936). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Bd. I. (Ed. S. Strasser). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (Hua VI). (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. (Ed. W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (Hua IX). (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Husserliana Bd. IX. (Ed. W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (PsW). (1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. (Ed. W. Szilasi). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (Hua XI). (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Husserliana Bd. XI. (Ed. M. Fleischer). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (Hua XII). (1979). *Philosophie der Arithmetik*. Husserliana Bd. XII. (Ed. L. Eley). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- Husserl, E. (Hua XIX/1). (1984). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Zweiter Band, Erster Teil). Husserliana Bd. XIX/1. (Ed. U. Panzer). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (Hua XXIV). (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Husserliana Bd. XXIV. (Ed. U. Melle). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (Hua III). (1995). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. (Ed. K. Schuhmann). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (Hua XLII). (2013). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*. Husserliana Bd. XLII. (Ed. R. Sowa & T. Vongehr). Dordrecht: Springer.
- Jiménez, A. (2002). *El imposible país de los filósofos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jiménez, A. (2012). Constantino Láscaris, Costa Rica: nombres que se lleva el río. *Semanario Universidad*, marzo 28.
- Lara, L. (1970). Metafísica de las significaciones: en torno a Husserl. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 8 (26), 79-152.
- Lara, L. (1976). Heidegger: un ayer para la historia. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 14(39), 195-198.
- Láscaris, C. (1958). *Teoría de los estudios generales*. San José: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, C. (1958). Husserl y la fenomenología. *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 16(1), 5-20.
- Láscaris, C. (1959). *Concepto de filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*. San José: Departamento de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Láscaris, C. (1964). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Láscaris, C. (1966). *Estudios de filosofía moderna*. San Salvador: Dirección General de Publicaciones.
- Láscaris, C. (1970). *Historia de las ideas en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Láscaris, C. (1972). *El costarricense*. San José: EDUCA.
- Lohmar, D. (2009). El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética. *Investigaciones fenomenológicas* (5) 9-47.
- Malavassi, G. (1962). Presencia de Husserl en Costa Rica. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 3(11), 275-277.
- Masís, J. (2015). *The Primacy of Phenomenology Over Cognitivism. Towards a Critique of the Computational Theory of Mind*. Tesis doctoral: Julius-Maximilians-Universität Würzburg.
- Mohanty, J. N. (2011). *Edmund Husserl's Freiburg Years (1916-1938)*. New Haven/London: Yale University Press.
- Murillo, R. (1968). La notion de causalité dans la philosophie de Bergson. Número monográfico de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (23).
- Murillo, R. (1981). *Antonio Machado. Ensayo sobre su pensamiento filosófico*. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Olarte, T. (1957a). Crónica internacional. Sein und Zeit (en su trigésimo aniversario). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1(1), 76-77.
- Olarte, T. (1957b). El universo según Pierre Teilhard de Chardin. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 1(2), 137-148.
- Olarte, T. (1958). El pensamiento de Karl Jaspers. *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 16, 21-34.
- Olarte, T. (1966). *Filosofía actual y humanismo*. San José: Editorial Costa Rica.
- Olarte, T. (1974). *El ser y el hombre*. San José: Fernández Arce.
- Olarte, T. (1976). Contesto y me definiendo, aclarando... *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 14(38), 107-110.
- Ricoeur, P. (1958). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21(12), 821-839.

- Rosales, A. (1994). *Die Technikdeutung Martin Heideggers in ihrer systematischen Entwicklung und philosophischen Aufnahme*. Tesis doctoral: Technische Universität Dortmund.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- San Miguel, M., Ascunce, J. & Jiménez, A. (2008). *Teodoro Olarte Sáenz del Castillo. Antropología filosófica y cultura personal*. Vitoria: Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz.
- Soto, J. (1976). Heidegger: el filósofo del 'Dasein'. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 14(39), 191-194.
- Triana, M. (1995). *Obligación y compromiso: estudio sobre la ética en el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Tesis doctoral: Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.
- Welton, D. (2003). *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zamora, A. (2015). *La autonomía de la conciencia en la ética de Sartre*. Tesis doctoral: Sistema de Estudios de Posgrado de la Universidad de Costa Rica.