



Dr. Miguel Martínez La Rosa



**Lo Metafísico en el  
Pensamiento Filosófico  
de Luis Felipe Alarco Larraburre**

**Lo Metafísico en el Pensamiento Filosófico de**  
**Luis Felipe Alarco Larraburre**

Dr. Miguel Eduardo Martínez La Rosa



## **ESCUELA DE POSGRADO NEWMAN S.A.C.**

Lo Metafísico en el Pensamiento Filosófico de Luis Felipe Alarco Larraburre

### **Autor**

Copyright © Martínez La Rosa, Miguel Eduardo, 2022

### **Editorial**

Escuela de Posgrado Newman S.A.C.

Av. Bolognesi 987, Tacna, Perú.

Teléfono: +51 17304736

[andresaaron.ciquero@epnewman.edu.pe](mailto:andresaaron.ciquero@epnewman.edu.pe)

Primera Edición Tacna, Perú, octubre de 2022

ISBN: 978-612-48456-2-8

Libro electrónico disponible en <https://editorial.epnewman.edu.pe/>

Hecho el Depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022 - 11293

### **Responsable**

Jhovanni F. Velarde Molina

[jhovannifabricio.velarde@epnewman.edu.pe](mailto:jhovannifabricio.velarde@epnewman.edu.pe)

### **Corrección de estilo y cuidado de edición**

Andres Aaron Ciquero Chipoco

[andresaaron.ciquero@epnewman.edu.pe](mailto:andresaaron.ciquero@epnewman.edu.pe)

### **Diseño de carátula**

Escuela de Posgrado Newman

Prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación sin la autorización expresa del autor.



**Lo Metafísico en el Pensamiento Filosófico de**  
**Luis Felipe Alarco Larraburre**

Dr. Miguel Eduardo Martínez La Rosa

## ÍNDICE

Índice	6
Introducción	8
<b>Capítulo I:</b>	<b>12</b>
<b>Bosquejo histórico y Obras de Luis Felipe Alarco Larrabure</b>	
1.1. Bosquejo histórico de Luis Felipe Alarco	12
1.2. Obras de Luis Felipe Alarco	14
1.3. Antecedentes del pensamiento metafísico de Alarco	16
1.4. Lo metafísico en Luis Felipe Alarco	29
1.5. Metodología y Estilo	30
<b>Capítulo II:</b>	<b>33</b>
<b>El problema del ser en Luis Felipe Alarco</b>	
2.1. El concepto del Ser	33
2.2. El problema del Ser	38
2.3. Fases y modos del Ser	47
2.4. Las regiones del Ser	52
<b>Capítulo III:</b>	<b>61</b>
<b>Nociones antropológicas en Alarco</b>	
3.1. Antropología y Metafísica	61
3.2. El libre albedrío	70
<b>Capítulo IV:</b>	<b>81</b>
<b>El problema de la Trascendencia en los ámbitos Gnoseológico y Ontológico</b>	
4.1. El problema de la trascendencia	81
4.2. La trascendencia gnoseológica: Lo irracional	89
4.3. La trascendencia ontológica I: El horizonte de la inmortalidad	94
4.4. La trascendencia ontológica II: La existencia divina	102
<b>Capítulo V: Jesús y Sócrates: Arquetipos</b>	<b>112</b>

<b>Metafísico-Antropológicos</b>	.....	
5.1. La actitud del hombre ante la muerte	.....	112
5.2. Sócrates ante la Muerte	.....	114
5.3. Jesús ante la muerte	.....	125
5.4. Jesús, figura del hombre metafísico	.....	130
5.5. Jesús de Nazareth según Alarco	.....	135
5.6. Actitud ante la vida y la Muerte	.....	142
<i>Anexo: Cuadro comparativo de la actitud ante la muerte</i>	.....	147
<b>Capítulo VI:</b>		150
<b>Valoración Crítica y Comentarios</b>	.....	
6.1. Marco general	.....	150
6.2. Breves observaciones a Luis Felipe Alarco	.....	162
<b>NOCIONES METAFÍSICAS SEGÚN ALARCO</b>	.....	176
Conclusiones	.....	179
Bibliografía	.....	183

## INTRODUCCIÓN

La historia de la Filosofía es un constante devenir, en el cual el hombre intenta aproximarse a respuestas fundamentales de preguntas cuyo objeto ha sobrepasado las barreras espaciales y temporales, realidades de las cuales el hombre no puede escapar.

Quien se adentre en una especialización en historia de la Filosofía o en la historia de la Educación no puede darse el lujo de dejar escapar al desarrollo de este intento, de esta búsqueda permanente, en su propia región o contexto local, medio íntimo y privilegiado que le brindará la oportunidad de enraizar aquello que de importante puede poseer la Filosofía, con aquello de importante que la misma ya dejó en su ambiente, tradición o cultura.

¿Quiénes somos? ¿Qué hacemos aquí? ¿Por qué sufrimos? Son preguntas para las que buscamos respuestas y no estamos satisfechos con las obtenidas, sino que siempre «vamos a más», una y otra vez, reformulando la pregunta, o el sentido de esta. Esta es una característica del hombre de todos los tiempos.

¿A qué estamos destinados? ¿Cuál es nuestro futuro? El porvenir nos cuestiona de manera permanente. «Somos como pajarillos revoloteando en una habitación en una noche oscura de invierno»; de pronto aparecemos en la habitación sin saber de dónde y nos marchamos apresuradamente a un lugar desconocido. «La mayor parte de los hombres nacen como originales y terminan como copias» (*Catecismo Holandés*, 3 y 7).

Nos encontramos ante el misterio de nuestra existencia donde aparece la duda, la cual es una neblina espesa que opaca la orientación existencial de la persona. La duda es incertidumbre y produce temor ante el porvenir, ante lo desconocido. Este miedo a lo desconocido es una característica propia de la psicología humana. La duda es la oscuridad, produce ansiedad y angustia. El miedo a lo desconocido encubre el miedo a la muerte y también el temor a la vida, porque lo desconocido es todo lo nuevo y si el miedo impide enfrentarlo, estaremos condicionados a vivir en el pasado, sin posibilidades de cambio o crecimiento (Almendro, 2006, p. 264-265).

Por otro lado, nuestro mundo ha sido absorbido por el imperio de lo aparente, el ser se ha difuminado y la insatisfacción parece sumir al hombre en el sinsentido.

Si alguien ofrece la posibilidad de escapar a toda esta situación, entonces se ve dicho ofrecimiento como una promesa, un *kerigma*, una «buena noticia». El hombre actual ha



encontrado muchas promesas de solución o buenas noticias, que le aseguraban la respuesta a aquellas dudas, ofrecían luz para orientarlo en la oscuridad y en la neblina.

Estos anuncios han difundido la supuesta crisis y caída de la Metafísica; cuyo menosprecio ha llevado a algunos a creer que se había firmado su carta de defunción, y con ello se pensó que el progreso científico brindaría sólidos fundamentos a la existencia humana y a la realidad del cosmos. De todo esto, lo único que ha hallado cumplimiento es la no diferenciación entre lo aparente de las cosas y lo que las cosas son.

Esta no es una realidad novedosa. Lo descrito anteriormente se vivenció durante la primera mitad del siglo XX, y un filósofo peruano pensó que para contrarrestar esto, urgía una nueva Metafísica, adaptada a las necesidades de su realidad.

Un pensador peruano, Luis Felipe Alarco, se dio cuenta que el camino de progreso y desarrollo del hombre erraba, pues en aras del dominio de la naturaleza, se pone en riesgo la misma vida humana, aquello que humaniza al hombre.

Esta investigación tiene por objetivo de estudio identificar y valorar críticamente los principales aspectos metafísicos del pensamiento filosófico explicitado formalmente en las obras y textos del maestro Luis Felipe Alarco.

En el pasado, Sócrates vivió los últimos años del esplendor de una época griega y el avistamiento de la decadencia. Esta época de transición lo llevó a asumir una misión en la que descubrió que la decadencia se produjo por carecer lo antiguo de enérgicas raíces que lo pusieran a cubierto del actual agotamiento. Lo positivo se extravió por lo que se debía reencontrarlo y rehacerlo mediante el aprendizaje y el pensamiento. Este acontecimiento es tipológico para nuestra época, marcada por la pérdida de sentido de la tradición y de lo antiguo, y todo lo que exprese aquellas dos ideas, entre esto, la Metafísica.

Esta desestimación de la Metafísica –al igual que los hechos del pasado– es invitación a reencontrarla y a rehacerla, tareas iniciadas ya en otros países y testimoniada en el nuestro, mediante la vida y obra del gran maestro sanmarquino, Luis Felipe Alarco Larraburre.

En la época actual, el hombre es entendido como fruto de la evolución y de la historia, en su interior subyace una fiera, un animal carroñero, un lobo estepario. Algunos consideran pues al hombre como animal encarcelado, reprimido, y buscan la solución a muchas neurosis en su liberación sin miramientos. Da la apariencia de que los cimientos del ser humano se hundan en el caos, en sus instintos, en su barbarie, lo cual convierte al ser hombre en la actividad más difícil, porque en el fondo del alma está la ferocidad.

Múltiples ropajes encubren el alma, la desfiguran, la falsifican, por lo que es necesario ir despojándola de sus velos para que aparezca como es. Esta es la intención de Luis Felipe

Alarco, de su pensamiento metafísico, enraizado en la realidad en cuanto se vierte sobre el propio hombre, con sus grandezas y despojos, con su potencialidad y realización.

Ante esta situación, desde hace algunos años, la identidad nacional y su valoración se han visto favorecidas desde diversos ámbitos culturales, educativos y socio-comunicativos.

La Universidad Nacional Mayor de San Marcos no ha sido ajena a esta labor y ha visto por conveniente priorizar «el estudio de nuestros pensadores más representativos». El Departamento Académico de Filosofía ha visto nacer desde el seno de sus ilustres maestros, «una seria inquietud por trabajar en forma sistemática, ordenada y metódica el aporte intelectual y las preocupaciones humanísticas de ilustres maestros universitarios, la mayor parte de ellos sanmarquinos» (Rivara, 2004, I, p. 8).

La presente tesis no pretende agotar ni afirmar que ha identificado la totalidad del pensamiento metafísico de Alarco. En todo tratado filosófico, en toda exposición del propio pensamiento, aún del conjunto de ideas y opiniones cotidianas, ninguna persona puede llegar a la profundidad del que lo emitió debido a que el pensar es manifestación de un ser, y respecto a la cuestión del ser siempre queda un reducto irracional que no se agota, es por ello que con este trabajo se intenta realizar una «aproximación» al pensamiento metafísico de Alarco, ese es el sentido de una investigación de este tipo, que en cuanto es interpretación, es aproximación. Dicha aproximación tiene en cuenta que muchas variables pueden escaparse, ya sean racionales, históricas, afectivas, y experienciales del autor. Más que una tesis, este trabajo pretende ser una aproximación al hombre, al pensador, al gran maestro sanmarquino, al ser.

La presente investigación se encuentra dividida en seis capítulos. En *el primer capítulo* se desarrollará una breve descripción de algunos de los rasgos de la personalidad, datos anecdóticos e históricos del maestro sanmarquino; asimismo, se mencionarán las obras completas del autor, con una breve clasificación según criterios del autor de este trabajo.

El *segundo capítulo* expondrá una síntesis de la realidad del ser, su concepto y problemática, sus fases, modos y regiones.

En el *tercer capítulo* se recogerán las nociones antropológicas que el maestro sanmarquino esbozó a lo largo de su vida, así como también presentará el problema del libre albedrío, condición *sine qua non* para la real manifestación del ser del hombre.

El *cuarto capítulo* desarrollará el tema de la trascendencia, en las dos vertientes metafísicas que Alarco despliega: la trascendencia gnoseológica, la cual incluye el problema de la irracionalidad; y la trascendencia ontológica, en donde se subrayarán: el problema de la inmortalidad y la existencia divina.

El *quinto capítulo* presentará a Sócrates y a Jesús, ante la experiencia de la muerte, momento definitorio del ser humano, único e irreparable, pero a la vez presentará la actitud de ambos hombres ante la posibilidad de la nada o de la plenitud, actitudes fundamentadas en la mera filosofía y el sentido común en el caso del maestro griego; o sostenidos sobre el pilar de la fe judeo-cristiana y la revelación. Se presentará a los dos hombres, como arquetipos antropológico-metafísicos.

Este trabajo no se limita a la mera exposición del pensamiento metafísico del maestro sanmarquino. En el *sexto capítulo* se emprende una breve polémica con Alarco en vías, no de rebajar su mérito, pues el atacar lo débil de cualquier argumento o aporte filosófico es una tarea relativamente fácil, además de que toda gran filosofía posee sus cumbres y abismos; el objetivo auténtico es detenerse en las alturas, intentar llegar a ellas y de poder realizar esta proeza, aportar y contribuir en el conocimiento de la vida y obra de un filósofo sanmarquino, tarea urgente y necesaria donde la investigación se convertirá en un pequeño ladrillo, uno de los tantos que nuestra historia de las ideas y de la filosofía en el Perú, necesita para formar escuela, para sumar ayuda en la edificación del saber. Es tomar la posta dejada por el maestro sanmarquino, y continuar por la senda trazada.

Como cierre, se enumerarán algunas *nociones metafísicas* importantes para comprender el pensamiento de Alarco y las *conclusiones* a manera de lista.

De entre las dificultades presentadas y debido al estilo re-creacionista del gran maestro Alarco se hace necesario, como una cuestión de honestidad intelectual, mencionar que, dentro de las referencias indicadas, se ha tratado de realizar una exploración y enumeración de las posibles obras filosóficas a las que Alarco pudo haber accedido, o que lo inspiraron, exploración basada en la percepción del autor de la presente tesis, y como tal, limitada por ese mismo hecho.

En la presente tesis se considera que este reconocimiento del límite, a la vez podría ser el aporte, en cuanto que no se trata de una mera exposición –lo cual ya es un trabajo complejo– del pensamiento del maestro sanmarquino, sino que es una exploración de lo que se halla de misterioso detrás de su vivencia y producción intelectual. Es aventurarse en el misterio del hombre Alarco, y esta aventura intenta motivar a los lectores y demás sanmarquinos de las diversas especialidades para que se continúe la investigación del aporte de nuestros maestros predecesores, en vías de construir sobre lo ya edificado, aportando y completando, más allá de «ningunear» o «criticar» sin haber intentado siquiera comprender desde su raíz, el valor del aporte nacional.

CAPÍTULO I

**VIDA, OBRA Y ANTECEDENTES FILOSÓFICOS DE  
LUIS FELIPE ALARCO**

**1.1. Bosquejo histórico de Luis Felipe Alarco**

Luis Felipe Alarco Larrabure fue un muy querido padre y reconocido político, educador y filósofo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, su alma mater. Nació en Lima el 06 de febrero de 1913. Hijo de Don Gerardo Alarco Calderón y de Doña Rosa Mercedes Larrabure y Correa, fue el quinto de seis hermanos. Inició su proceso de educación básica formal en el Colegio Alemán. Durante sus años de estudiante compartió los ambientes de su institución educativa con numerosos personajes de la intelectualidad peruana.

En 1931 inició su formación de nivel superior en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. En el año 1936 viajó a Alemania por un periodo aproximado de cuatro años, cursando estudios filosóficos en las universidades de Berlín, Munich, Viena y Friburgo. En este tiempo se familiarizó con el pensamiento de los filósofos Max Scheler, Karl Jasper, Sören Kierkegaard, José Ortega y Gasset y Julián Marías con quienes compartió sesiones académicas de aprendizaje. Asimismo, tuvo por maestros a Martín Heidegger y a Nicolai Hartmann de quienes enriqueció su estilo, metodología y pensamiento filosófico.

Cuando regresó a Lima en 1940 optó el grado académico de Bachiller en Letras con la tesis: *El diálogo agonal en el problema de la inmortalidad*. Al año siguiente, en 1942 se doctoró en Filosofía con la tesis: *Lo Metafísico en la filosofía de Nikolai Hartmann*. Luego de esto, ejerció la docencia en su alma mater.

Alarco es considerado parte del llamado «Grupo de los 40», conformado por una serie de intelectuales de la época entre los que destacan César Guardia Mayorga, Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, José Russo Delgado, Francisco Miró Quesada, Walter Peñaloza Ramella, Nelly Festín y Juan Bautista Ferro (Cerrón y Aguirre, 1988, p. 79).

En la década del 40, bajo la influencia y orientación del kantianismo, la fenomenología y el existencialismo, escribió y publicó varios estudios y tratados en el campo filosófico.

Dentro de su labor educativa, colaboró en la re-edificación del colegio peruano alemán Von Humbolt; participó en la fundación del instituto Goethe; fue Jefe del Departamento de Investigaciones Pedagógicas del Instituto Psico-Pedagógico Nacional; estuvo entre los que fundaron la Sociedad Peruana de Filosofía; y participó en el Congreso Internacional de Filosofía en Lima, que se realizó del 16 al 26 de Julio de 1951. Sus principales cátedras fueron: Metafísica y Filosofía de la Educación hasta 1970, año en que se jubiló.

Dentro del ambiente extra-académico, Luis Felipe Alarco no descuidó su dimensión física y biológica. Fue socio del club Regatas Lima, ganándose el reconocimiento no sólo como hombre de letras sino también como un gran deportista en la historia de dicho club, destacando en el ajedrez, el frontón y la natación, deporte practicado por el maestro sanmarquino hasta los últimos días de su vida, sea en Verano o en el frío Invierno limeño.

Como deportista fue dinámico e innovador ya que se le considera pionero y fundador de la paleta frontón en el Perú. Entre los años 1950 y 1952 fue miembro de la Junta calificadora y Disciplina del club Regatas Lima. Fue convocado por el presidente del club, Harry Ramsey, para realizar la edición del Libro *Club Regatas Lima 1875-2000*, libro en conmemoración a los 125 años de aniversario desde la fundación del club. Trabajó incansablemente en la investigación de la historia del Club durante 18 meses al lado de Guillermo Toro Lira Vásquez, Alfredo Luna y Roberto Luna. Dirigió de forma personal durante los primeros 9 meses los trabajos con su grupo de colaboradores. Este libro ha sido uno de sus más reconocidos aportes a la historia del club deportivo.

En el campo de la política Luis Felipe Alarco también tuvo gran reconocimiento por su participación. Desde su juventud fue militante del partido político Acción Popular. En 1974, durante el régimen militarista encabezó una revuelta lo que le valió la persecución, el encarcelamiento y que fuese expulsado del país, encontrando residencia en el país de Argentina.

Luis Felipe Alarco fue un intelectual preocupado por el porvenir nacional. Así lo demuestra el prólogo que hiciera a la obra *El Despertar de un Coloso* en 1979, después de haber regresado de su exilio, en donde expresa la importancia del pueblo chimbotano, el cual –según el maestro sanmarquino– marcha hacia el progreso, hacia un futuro feliz, futuro anhelado por todos los pueblos de la tierra, cuya concreción depende de la lucha contra la naturaleza, la ignorancia, la miseria y la injusticia social. Consideraba que, al lado de los grandes libros de Historia del Perú, dirigidos al pretérito de grandes cuestiones de la nación en su conjunto, es necesario contar con obras que relaten el desenvolvimiento de las regiones, cada una con su ritmo y temática distintos. Sostuvo que una visión

panorámica del Perú era insuficiente ya que su época –de inquietud y de urgencia– hacía ineludible conocer la perspectiva del desarrollo de cada uno de los valles, ciudades y provincias del país (Unyén, 1979, Prólogo).

Ya en el segundo gobierno del arquitecto Fernando Belaunde Terry, fue nombrado Ministro de Educación de 1980 a 1981; después de lo cual se convertiría en Embajador del Perú ante la UNESCO de 1981 a 1984. Durante su gestión, el Perú alcanzó el honor de que la ciudadela incaica de Machu Picchu sea reconocida como «Patrimonio Cultural de la Humanidad». La ciudad sagrada de los Incas pasó a formar parte de un grupo de bienes privilegiados dentro de la Lista del Patrimonio Mundial, con la doble declaratoria de «Bien Cultural y Natural de la Humanidad»<sup>1</sup>.

Luis Felipe Alarco participó el 2 de agosto de 1994 en el Seminario «El marxismo de José Carlos Mariátegui» efectuado en el marco del *V Congreso Nacional de Filosofía* realizado en la Universidad de Lima; y en el *Homenaje por el 80 aniversario de Francisco Miró Quesada Cantuarias* realizado por la Facultad de Matemática en 1998 (Céspedes, 2007, p.183).

Luis Felipe Alarco fue uno de los animadores de la renovación de los estudios filosóficos en la universidad limeña, renovación que colocaba como orientadora de la Educación a la Filosofía, e insertaba dentro de los planes curriculares diversas corrientes y metodologías filosóficas contemporáneas como el existencialismo, la fenomenología, la filosofía analítica, la lógica y la epistemología. (*Gaceta sanmarquina* N° 38).

El maestro sanmarquino tenía 92 años cuando la muerte le abrió sus puertas el 15 de octubre de 2005.

## **1.2. Obras de Luis Felipe Alarco**

La producción intelectual de Luis Felipe Alarco es muy variada. La interpretación y lectura realizada de sus obras para la presente investigación permite la realizar un esbozo clasificatorio de su pensamiento y obras por los «temas de su interés», las cuales se clasifican en:

---

<sup>1</sup> «Patrimonio de la Humanidad» es el título conferido por la Unesco a sitios específicos del planeta, nominados y confirmados para su inclusión en la lista mantenida por el Programa, cuyo objetivo es catalogar, preservar y dar a conocer sitios de importancia cultural o natural excepcional para la herencia común de la humanidad. Bajo ciertas condiciones, los sitios mencionados pueden obtener financiación para su conservación del Fondo para la conservación del Patrimonio de la Humanidad. Fue fundado por la Convención para la cooperación internacional en la protección de la herencia cultural y natural de la humanidad, que posteriormente fue adoptado por la conferencia general de la Unesco el 16 de noviembre de 1972. Desde entonces, 188 países han ratificado la convención (Cf.<http://whc.unesco.org/en/list/1>; <http://whc.unesco.org/en/nominations/>).

### *1.2.1. Sobre Metafísica y Ontología*

Se puede decir que sus inicios los encontramos en las dos tesis que realizó para formalizar los grados académicos del bachillerato y del doctorado. La primera de ellas: *El diálogo agonal en el problema de la inmortalidad* (UNMSM, 1940-1941). En segundo lugar, encontramos la tesis doctoral: *Lo metafísico en la filosofía de Nikolai Hartmann* (UNMSM, 1941-1942). Esta tesis sería publicada al año siguiente y se convertiría en su libro: *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica* (UNMSM, 1943).

Tiempo después publicaría una recopilación sistematizada de sus apuntes y correcciones del curso de Metafísica enseñado en la UNMSM. Esta obra se titula: *Lecciones de Metafísica* (UNMSM, 1947, 1958, 1960, 1965 y 1970).

Continuando en el campo de la Metafísica, específicamente en la Ontología, elaboró la obra: *Ensayos de Filosofía Prima*. (UNMSM, 1951).

### *1.2.2. Sobre Filosofía de la Educación y Realidad nacional*

Luis Felipe Alarco también se adentró en el mundo de la filosofía educativa redactando: *Lecciones de filosofía de la educación* (UNMSM, 1949, 1954, 1980).

Por otro lado, elaboró un complejo análisis de interpretación de la realidad nacional en la obra: *Pensadores Peruanos* (Sociedad Peruana de Filosofía, 1952) donde analiza una serie de problemas éticos y de conciencia, a partir de la observación sistemática de la actitud y exposición del pensamiento de seis peruanos representativos del pensamiento nacional: Hipólito Unanue, Bartolomé Herrera, Manuel González Prada, José de la Riva Agüero y Osma y César Vallejo.

Otras de las obras de Luis Felipe Alarco son la *Guía Didáctica* (UNMSM, 1960); y *Reflexiones sobre la educación y la democracia en el Perú*. (Lima, 1979)

### *1.2.3. Sobre Pensamiento peruano e Historia de las ideas*

Luis Felipe Alarco incursionó en el campo de la historia de las ideas y del pensamiento filosófico peruano. Muestra de esto es su libro: *Ideas e Historia de la universidad*. (UNMSM, 1965). Dentro de este mismo campo tenemos: *Tres autores* (Lima, 1994), una recopilación analítica de ensayos sobre *José Carlos Mariátegui*, *José María Arguedas* y *Martín Adán*.

#### *1.2.4. Sobre antropología y metafísica de la Vida y de la Muerte*

Las dos últimas obras de Luis Felipe Alarco han resultado ser las más amplias en cuanto a contenido se refiere; pero asimismo son las que mayor misterio y profundidad nos dejan. Inmiscuirse en el tema de la muerte, desde un enfoque ético y filosófico, implica todo un reto para cualquier filósofo en general. Con su obra *Sócrates ante la muerte* (UNMSM, 1972) se adentra en este tema analizando la actitud del filósofo ante la verdad existencial y universal de «que todos moriremos». Pero no sólo se queda con la actitud filosófica ante la muerte, sino que en su obra *Jesús ante la muerte* (Lima, 1981) nos muestra el otro lado, la del Verbo encarnado que viene en busca de los hombres que no tienen fe y les abre un horizonte nuevo, esperanzador, ante las múltiples respuestas que a la cuestión de la muerte puedan ir surgiendo desde la razón. Con estas dos obras abre el camino dialógico y dialéctico entre el ser para la muerte y el ser para la vida, posibilidades últimas del ser humano.

### **1.3. Antecedentes del pensamiento metafísico de Alarco**

La presente investigación tiene por objeto de estudio identificar y valorar críticamente los principales aspectos metafísicos del pensamiento filosófico explicitado formalmente en las obras y textos del maestro Luis Felipe Alarco. Para lograr esto, es necesario adentrarse en su base o antecedente teórico, entre los cuales destacan los clásicos: Sócrates, Platón y Aristóteles; y a éstos le podemos adjuntar las nociones generales de la metafísica tradicional, los cuales servirán para iniciar con un esbozo clásico de lo metafísico. El profesor sanmarquino, conocedor de esta base filosófica decidió ir más allá, para responder a la crítica moderna que Kant le hizo a esa metafísica tradicional que degeneró en la mera especulación, crítica que permitió encontrar nuevas luces a la Metafísica. Es por ello que en sus antecedentes debemos incluir al mismo Emmanuel Kant, Nicolai Hartmann y a Martín Heidegger, filósofos alemanes y profesores de Alarco durante su estancia en el país nórdico. Asimismo, encontramos entre sus expresiones, la reflexión y maduración de las ideas de Kierkegaard, Unamuno, Sartre, Nietzsche, Scheler, Marcel, Maritain, Buber y Zubiri, entre otros. Pero es Nicolai Hartmann y el primer Heidegger, quienes parecen haber calado más en el profesor sanmarquino, al punto que dedicó su tesis doctoral al análisis y a la valoración crítica del pensamiento de Hartmann, y pasó toda su vida con la obra *Sein und Zeit* como texto de cabecera<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Claudio Alarco Von Perfall, hijo de Luis Felipe Alarco, ofrece el testimonio directo de que su padre era un convencido heideggeriano pues le confesó leer la obra *Ser y Tiempo*, en su primera edición alemana, por más



A continuación, daremos unas pinceladas del progreso histórico de la reflexión metafísica en general, para luego observar algunas de las principales ideas de Hartmann y finalmente identificar en base a estos insumos qué definición construyó Alarco sobre la Metafísica.

### *1.3.1. Los inicios del pensamiento metafísico*

¿Qué entendemos por Metafísica? En principio, la Metafísica aborda los problemas centrales de toda la filosofía, entre ellos: los fundamentos de la estructura de la realidad, el sentido y la finalidad última de todo ser; todo esto, sustentado en aquello que se ha conocido desde antiguo como «el principio de no contradicción»<sup>3</sup>.

En los comienzos de la Filosofía en Grecia, los pensadores se cuestionaron por ciertos asuntos cuyas respuestas sirvieron de fundamento para comprender la realidad. Los pensadores presocráticos se plantearon el problema del universo, buscando la presencia de un principio unificador de todo, el cual ocasionaría que la diversidad permanezca en la unidad. Este *arjé*, ya sea elemento material o principio racional, era el origen y fundamento de la realidad, la cual era entendida como una totalidad, siendo una y diversa a la vez. Esta actitud racional «superó la alegoría y el mito convirtiéndose en búsqueda de sustancia, de devenir, de unidad, es decir, de los principios del ser». Este fue el esfuerzo presocrático, primer esfuerzo de investigación metafísica, aunque todavía no es Metafísica ya que, para Alarco esta investigación debe ir unida a observaciones de otra índole. «Por eso, la Metafísica misma aún no constituye una disciplina independiente» en este periodo (Alarco, 1970, p.28).

Pasado el tiempo, ante los diversos cambios políticos, económicos y sociales del mundo heleno, aparecieron los Sofistas y junto con ellos el paradigmático Sócrates. El interés cosmológico fue re-dirigido hacia «el interés antropológico». Esto significó buscar nuevas verdades, sobre el novedoso objeto de estudio: el hombre. La metodología empleada fue el diálogo o conversación ciudadana, ya que Sócrates defendía que en el fondo de todo

---

de veinte veces. «Siempre volvía a las cuestiones de esta obra» manifestó el señor Claudio en una entrevista realizada el 13 de enero de 2012.

<sup>3</sup> Este principio sostiene que «una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido» (Audi,2008, «Principle of contradiction»). Desde una perspectiva ontológica, es imposible que «algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido»; y desde la lógica proposicional: «nadie puede aceptar como válida al mismo tiempo y en el mismo sentido una proposición y su negación» (Gottlieb, 2008, «Aristoleon Non-contradiction»). Este principio de no contradicción es, junto con el principio de identidad y el del tercio excluido, una de las leyes del pensamiento clásico a partir de la lógica aristotélica (Audi,2008, «principle of contradiction»).

hombre habita la verdad, la cual sumergida en el misterio humano ha de aflorar y salir a la superficie, así el conocimiento se volvió eje de la verdad y del bien<sup>4</sup>.

### 1.3.2. La metafísica clásica

Con Platón, tres serán consideradas las más grandes disciplinas: *Física*, *Ética* y *Dialéctica*. La primera analiza el mundo de la *physis*, objeto ya reflexionado por los presocráticos. La segunda estudia los principios y valores de la conducta humana, campo que había sido tema de las profundas meditaciones de Sócrates. La tercera investiga los principios y estructuras del pensamiento –concepto, idea, juicio, definición– y los principios del ser; por tanto, la Dialéctica es simultáneamente *Lógica* y *Metafísica*. Ambas disciplinas no se encuentran rigurosamente separadas, debido fundamentalmente a la significación equívoca de la Idea. «La Idea en los *Diálogos* primeros, es el aspecto del contenido del concepto que mienta las cualidades primordiales de un objeto» (Alarco, 1970, p. 29).

El retorno de Platón a la búsqueda de los fundamentos de la realidad y de la verdad incrementó la brecha existente entre este mundo sensible, aparente de las cosas materiales, y el verdadero mundo, el de las ideas o esencias.

Para Platón la muerte es una especie de «separación o apartamiento» del alma del cuerpo. Este apartamiento del cuerpo es una «liberación» y una «purificación» de éste y sus impedimentos (*Fedón*, 67a-d). Platón supone que luego de la escisión de cuerpo y alma, ésta subsiste «en sí misma». En el pensar de muchos comentaristas, en todo el diálogo no se da una definición de lo que se entiende por *psychē*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también el principio de la vida, una noción que viene desde muy atrás, y que permanece latente o expresa en la discusión. Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, *soma*, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular.

Fue la filosofía prima de Aristóteles la que marcó la percepción de la realidad que muchas generaciones de la civilización occidental mantuvieron por varios siglos. El término *metafísica* tuvo un origen completamente casual. Aristóteles redactó numerosos apuntes y escritos breves, utilizados en sus clases sobre el ser y sus principios, objeto de la *Filosofía*

---

<sup>4</sup> Platón nos habla de un método que utilizó Sócrates, basado en la experiencia de su madre, la cual era comadrona, la mayéutica (Platón, *Teeteto*, 149a) Mientras las comadronas ejercen su técnica para ayudar a dar a luz a niños que ellas no han engendrado, sino que están ya en el seno de otras mujeres, Sócrates ejerce una mayéutica mental, ya que en sus diálogos interroga a sus interlocutores, para ayudarles a alumbrar ideas, que tampoco él ha engendrado, sino que estaban ya en la mente de sus interlocutores a pesar de que éstos no lo supieran (Cortés y Martínez, 1996, «Mayéutica»).

*Prima*, como él la consideraba. Pasados unos siglos, en el siglo I A.C., Andrónico de Rodas se encargó de recopilar la producción inédita de Aristóteles. Esta obra sería una especie de continuación de los libros agrupados en *La Física*, pero carecía de título, encontrándose simplemente dividida en capítulos precedidos de números y ordenados en un tratado. Es así que se le denominó: el escrito «después de» la Física o «más allá de» la Física.

El mismo Aristóteles clasifica su obra filosófica en: teórica, poética y práctica. La primera posee su fin en el conocimiento, siendo la de mayor rango. Se subdivide en la Física, la Matemática y la Metafísica. La Física se refiere a lo móvil de lo corpóreo –el movimiento de los cuerpos–; la Matemática a lo inmóvil de lo corpóreo –las relaciones cuantitativas, inmutables en cuanto tales–; la Metafísica a lo inmóvil y trascendente, los últimos principios del ser y de lo divino. La metafísica aristotélica estudiará los principios últimos del ser y lo divino, de éstos, aquellos que poseen un carácter más general son la *forma* y la *materia*, elementos reales, inseparables<sup>5</sup> (Alarco, 1970, p. 30).

Otro de los temas principales de la metafísica es el *movimiento*, dinamismo natural que consiste en el tránsito o paso de la posibilidad a la realidad. Sin embargo, es necesario que exista algo que siendo inmóvil –no movido por otro– mueva todo: es la forma pura y eterna, el espíritu absoluto, lo divino.

La metafísica aristotélica es simultáneamente *Ontología* o tratado del ser y *Teología* o tratado de Dios, campos que no se encuentran rigurosamente diferenciados; esta concepción guió a toda la metafísica clásica y posteriormente a la medieval, lo cual provocó la confusión de ambas regiones<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> La *forma* es la idea platónica; pero ésta ya no existe en sí, separada de los individuales, sino sólo en ellos; por ejemplo: la forma o esencia *caballo* existe sólo en los caballos individuales; si éstos desaparecen, desaparece también la forma o esencia. La *materia* es la posibilidad o potencia mientras que la forma es la realización o actualización de esa potencia; por ejemplo: en una *estatua* de mármol, la forma es la configuración artística de la estatua de modo que esa configuración -forma-se ha realizado porque en el mármol -materia - existe esa posibilidad.

<sup>6</sup> A pesar de todo, en Alarco se evidencia una fuerte tendencia dualista, propia del reconocimiento de los aportes del filósofo griego. Entre Platón y Alarco existe una fuerte coincidencia, sobre todo en cuanto a uno de los temas más complejos desarrollados por el filósofo griego y retomado en el interés particular del maestro sanmarquino: la muerte. Habiendo desarrollado su comprensión de la realidad, dividida en dos estratos, el mundo sensible y el mundo de las ideas, Platón enuncia que el alma no es una *Idea*, pero guarda una afinidad especial con ese mundo de lo *en sí*, lo imperecedero. El cuerpo encarcela al alma y la muerte la libera, pero ésta una vez desembarazada de sus ligaduras con lo sensible, puede alcanzar la contemplación de ese mundo puro de las Ideas.

En este sentido, el mundo sensible es mundo de apariencias, mundo de insatisfacción. El verdadero filósofo posee un feliz destino –semejante al que antiguos credos religiosos prometían a los iniciados en su secta–. La existencia del filósofo se vuelve una preparación para la muerte, y durante su vida el filósofo ha de purificar su alma –contaminada por el apego y sometimiento a las cosas del mundo– con vistas a su destino en el más allá. Sin necesidad de una iniciación en cualquier ritual místico, el que ama de verdad el saber está ya

### 1.3.3. La metafísica dogmática

Desde el siglo IV D.C., con San Agustín, la Metafísica desapareció como disciplina independiente de la Teología. Esto ocurrió no porque se le haya subestimado, sino a la inversa, por considerarla un saber profundo, un saber teológico. A partir de aquí, la Metafísica buscó abrazarlo todo.

Con Santo Tomás de Aquino, la Metafísica sirvió de fundamento racional para explicar los misterios escondidos en la revelación cristiana. Perdidas las obras de Aristóteles, fueron custodiadas por los musulmanes, quienes las reingresarían a la nueva Europa del siglo XII. Pero fue a partir del siglo XIII en que se reconoció a la Metafísica como una disciplina especial de la filosofía cuyo objeto de estudio era «el ente en cuanto ente». La Metafísica llegó a ser reconocida como lo más importante de la filosofía, equiparándola a la Teología. Para Santo Tomás, no debía existir oposición entre la revelación y la razón natural, pues existen verdades reveladas que escapan a la razón humana que es limitada y finita, pero existe un saber de lo divino que puede ser fundamentado y explicado racionalmente, y que constituye tema de la Teología Natural, considerada como campo de la Metafísica (Alarco, 1970, p. 33).

Hasta ese momento las principales cuestiones abordadas fueron: Dios, ser, nada, esencia, mundo, espacio, tiempo, mente, libertad, cambio, causalidad y fin. A ellas Alarco agregará: la existencia, la vida, la muerte y la inmortalidad.

La preocupación central del hombre medieval es el *más allá* total o absoluto: Dios. Por eso, la filosofía, en sus lineamientos generales, quedó subordinada a la Teología –*ancillae philosophia*– pero dicha subordinación fue considerada como una elevación, ya que le dio mayor profundidad al ser impregnada por las verdades de la fe<sup>7</sup>.

### 1.3.4. Lo metafísico en la modernidad

Con el progresivo desarrollo de los pueblos romano-germánicos, durante el Renacimiento y parte de la Edad Moderna, se desplegó una gama enérgica de la voluntad de poderío, el ansia fáustica<sup>8</sup> por conquistar el mundo y dominar toda la naturaleza. El *plus ultra* perdió

---

preparado por su larga ascética para recibir tras la muerte –separación y liberación del cuerpo– el premio de una acogida venturosa en la morada de lo divino.

<sup>7</sup> En la perspectiva cristiana, subyace el concepto de *Kenosis*, abajamiento. «Dios se encarna» despojándose de su divinidad y asumiendo una humanidad. Es el auto-sometimiento divino, renuncia de su puesto supremo en el Universo, pero es descenso que cobra fuerza para un nuevo ascenso, plenificador, que, junto con Él, suscita el ascenso de la creación en su conjunto. «Hay que morir para vivir», se «desciende para elevarse». En ese sentido, la caída de la Filosofía sería su verdadera elevación hacia el máximo de sus objetos, Dios (Cf. Von Balthasar, 1980, p. 647).

<sup>8</sup>Cf. Goethe, 1864, p. 19-23.

significado dejando de ser la del primer plano, sino que se empezó a re-valorar la región del *hic more* o más acá: el hombre y la naturaleza.

En esta época, el pensamiento partió –según el modelo matemático– de algunas proposiciones evidentes, deduciendo mediante un proceso racional el resto de los conocimientos. La razón se convirtió en fuente absoluta del conocimiento, en la única capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso y en la potencia creadora que en sí misma contenía las más altas verdades. Encontrar la verdad de las cosas era encontrar su razón de ser. Las meditaciones metafísicas buscaron descubrir y reproducir el orden del universo, estructurado racionalmente<sup>9</sup> (Abbagnano, 1974, p. 154-174).

Gracias a la razón, ahora idolatrizada, el hombre se sintió elevado por encima de los demás entes. Ante el tribunal de la razón debía ser justificado todo lo existente: sociedad, economía, derecho, religión. La razón dejó de considerarse un mero conjunto de verdades inmanentes, y se le empezó a valorar como una energía, un hacer, un juntar y separar, que conforma al mundo empírico.

En la Edad Moderna, a nivel académico, la Metafísica fue diferenciada de la *Ontología*, o ciencia del ente en tanto ente, también llamada Metafísica General; y tres ramas particulares: *Teodicea*, que es la Teología Natural o Racional; *Psicología Racional* y *Cosmología Racional*. Sin embargo, el progreso científico de la época marcó una diferencia, ya que a partir de esta época se difundió la noción de que la metafísica debía estudiar los aspectos de la realidad inaccesibles a la investigación científica.

La genialidad de Kant lo llevó a sostener el llamado «juicio sintético», es decir, que una afirmación es metafísica cuando afirma algo sustancial o relevante sobre un asunto que por principio escapa a toda posibilidad de ser experimentado sensiblemente por el ser humano. Kant, considerado por algunos –hasta hoy– el destructor de la Metafísica no posee en realidad este estigma, pues la metafísica ya se encontraba muy desacreditada en el siglo XVIII; sus observaciones fueron realizadas contra aquella Metafísica meramente especulativa y dogmática. La conclusión kantiana es que la crítica de la razón debe preceder a la Metafísica, no para destruirla, sino para fundamentar «cómo es posible»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. Descartes, 1641, *Meditaciones Metafísicas*.

<sup>10</sup> La filosofía crítica de Kant cala hondo en la esencia humana descubriendo sus límites y aceptándolos, pero fundando en los principios de ella la validez del conocimiento científico. Kant enseña que las perspectivas del conocimiento científico son inagotables y hace ver que no es posible como ciencia el saber metafísico tradicional, el saber acerca de Dios, de la inmortalidad del alma y de la finalidad del universo (Larroyo, 1973, p. XI).

### 1.3.5. La valoración de lo metafísico

Algunos filósofos han sostenido que el ser humano tiene una predisposición natural hacia la metafísica. Kant la calificó de «necesidad inevitable»; Schopenhauer incluso definió al ser humano como «animal metafísico»<sup>11</sup>.

Según Alarco (1970) el idealismo alemán acentuó el predominio de la intuición sobre el concepto, de lo dinámico sobre lo estancado, de lo orgánico sobre lo mecánico, de las ciencias del espíritu con sus métodos intuitivos, que permiten alcanzar lo íntimo de la realidad, sobre las ciencias naturales, con sus métodos mecánico-matemáticos (p. 36).

Nuevamente se dio la insurrección del menosprecio platónico por lo meramente empírico ante la sublimación de la esfera absoluta de las Ideas. La filosofía tenía que estar constituida por cierto conocimiento de validez universal y necesaria, donde el punto de partida fue el *yo* para Fichte, lo *absoluto* para Schilling y el *ser* puro para Hegel.

### 1.3.6. El desprecio de lo metafísico.

La tensión originada desde los inicios de la Edad moderna sobre quién era la fuente primera de verdad— ¿la razón o la experiencia? — no dejó su batalla aun cuando muchos pensadores dejaron de darle protagonismo en sus teorías. Quienes apostaban por la experiencia como la fuente del conocimiento, despreciaron lo metafísico por ser especulativo y entrado en desuso mientras que el progreso de las máquinas y de la tecnología parecía darle validez a los fundamentos y aplicación de la ciencia moderna. Es así que la Metafísica y en general la Filosofía se desprestigian. El saber científico fue

---

<sup>11</sup> Kant en su segundo periodo (1760-1769) aún pre-crítico, sostiene que la metafísica tiene que ocuparse de problemas reales, los que deben ser abordados a partir de la experiencia (*Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y moral*). En su *Programa de Lecciones del semestre 1765-1766* llega a la idea de que la metafísica no es un saber de lo absoluto, sino «la ciencia de los límites de la razón» (Larroyo, 1973, p. XVI).

Para Schopenhauer (1819) el hombre es un *animal metaphysicum*. Esto lo argumenta explicando que sólo el ser humano, se asombra frente a su propia existencia y se pregunta acerca de su naturaleza. «Su asombro es más serio en cuanto que aquí, por primera vez, se halla frente a la conciencia de la muerte». A partir de esta constatación y de este asombro surge «la necesidad metafísica que es propia solamente del hombre: él es, en consecuencia, un animal».

La necesidad metafísica no es otra cosa que la urgencia que el hombre tiene de saber si existe algo más, aparte, e incluso diferente, de aquello que conoce empíricamente y juzga gracias a la razón: «nos preguntamos acerca de si este mundo no es más que representación, o si es algo más, y si es así, qué es ese algo más».

De este modo, es evidente que el hombre no cesa de hacerse preguntas que van más allá de lo perceptible y que, aún más, considera de mayor importancia que aquello que percibe. Es a partir de esta necesidad metafísica que nacen las religiones y los sistemas de filosofía, como intentos de dar respuesta a las cuestiones planteadas por la misma naturaleza de la razón y de dar algún tipo de calma a esa urgencia. (Cf. *El mundo como voluntad y representación*, II, 17).

considerado el único seguro y los temas capitales del hombre fueron abandonados a la ciencia o rechazados como incognoscibles e inexistentes.

De esta manera el siglo XIX se convirtió en la época del predominio positivista y fenomenista, donde se recelaba aquello que no se verificara de manera empírica. Lo que era no susceptible de experiencia fue negado como real. El objeto del conocimiento pasó a ser el mundo fenoménico, integrado por los reflejos de las cosas en el sujeto cognoscente y determinado por la estructura gnoseológica de éste. Lo observable, medible y cuantificable se convirtió en el criterio de verdad donde había que atenerse a los hechos, rechazando así la Metafísica que pretendía rebasarlos y llegar a las cosas en sí. Concluyendo todo este enorme movimiento intelectual, se consideró que la Metafísica no podía rebasar el campo de la Ciencia y que la primera debía elaborar una síntesis del saber científico.

A este auge positivista se le adicionó el materialismo y el nihilismo, razón por la que lo metafísico fue casi completamente relegado del campo filosófico, por considerársele mera especulación y desvinculación plena de los problemas humanos reales<sup>12</sup>.

### *1.3.7. Lo metafísico en el siglo XX*

Una mirada sucinta de nuestra realidad nos muestra que el hombre contemporáneo parece haber perdido el sentido de las cosas y de su propia existencia. La metafísica aportó fundamentos gnoseológicos y existenciales, pero se desvirtuó en la pura especulación dejando las cuestiones flotando en una suerte de limbo racional. Al negarla, al pretender desaparecerla, desaparecieron sus fundamentos y surgió la crisis generalizada de sinsentido y vaciedad que experimentamos los humanos.

Sin embargo, a finales del siglo XIX e inicios del XX, se produjo una especie de renacimiento metafísico, pues se consideró que con este saber se llegaba a las cosas mismas, a su intimidad. La Metafísica fue revalorada como un saber de lo trascendente, de la cosa en sí, reafirmando la confianza en la posibilidad humana para alcanzar el conocimiento trascendente.

Esta Metafísica contemporánea no ha olvidado la problemática kantiana, invitando constantemente a no proceder especulativamente, sino críticamente. Pero esta crítica, ahora

---

<sup>12</sup> Nuestro país no fue ajeno a este desprecio, a consecuencia de la influencia de estas corrientes de pensamiento, pero además debido a las muy duras ocupaciones a las que se sometían –y aún someten– algunas personas para sobrevivir en medio de una sociedad llena de pobreza moral y material, o por haber sido absorbido por una sociedad globalizada donde lo que más falta es el tiempo para pensar.

ya no se agota en el análisis gnoseológico, sino que es un cuidado justo en el avance por el mundo de los objetos; esta crítica es el atenerse a ellos.

### *1.3.8. Nicolai Hartmann, fuente y antecedente filosófico para Alarco*

En el siglo XX Hartmann es considerado por algunos un pensador de grandes aportes para la filosofía contemporánea. Sin embargo, prácticamente ha sido olvidado en el campo académico de diversos medios. Las causas son muchas, y podemos mencionar:

- Su intento de abarcar la realidad como totalidad, concepción contraria a la mayoría de pensadores de la filosofía contemporánea y de su época.
- La ausencia de problemas existenciales y la falta de prioridad de intereses históricos, políticos y económicos en sus trabajos.
- Su estilo sistemático y ordenado, taxonómico, dogmático y cerrado, el cual contradijo al estilo asistemático y anti-dogmático de la filosofía contemporánea.

También existen unos motivos histórico-políticos para el olvido de Hartmann, entre ellos, cierta acusación de nazismo que se le hiciera cuando enseñaba en la universidad de Berlín (1931-1945), acusación para algunos, infundada, pues él tenía alumnos judíos y sostenía que el gran error de los nazis es su prejuicio de las razas.

El filósofo báltico reúne esfuerzos por abrazar la problematización de la realidad como totalidad, por lo que recurre a una Ontología la cual no debe prescindir de la contingencia y dinamismo de esta realidad. Por ello, la ontología ha de mantener un espíritu crítico. En este sentido se tendría que recurrir a una *Nueva Ontología*, una ontología crítica. Este espíritu crítico de la nueva ontología ha de ser consciente de todos los elementos que posibilitan la investigación y de que no puede traspasar algunos límites que la propia realidad le impone. Esta ontología debía mantener la conciencia de que no puede conformarse con lo hipotético, lo comprobable y lo verificable, pues siempre habrá algo que supere la capacidad cognoscitiva del hombre<sup>13</sup>(Hartmann, 1953).

Hartmann, en una primera etapa de su pensamiento filosófico, fue fiel neokantiano, hecho que cambió radicalmente inclinándose por la fenomenología de Husserl. Sin embargo, fue

---

<sup>13</sup> Hartmann es catalogado en lo común, como un filósofo con aportes en lo ético; sin embargo, Alarco se dio cuenta que hay más aportes para rescatar de su profesor.



la influencia de Brentano, la que ocasionó en Hartmann un progresivo retorno a la metafísica<sup>14</sup>.

El profesor alemán, aceptó la crítica kantiana de la metafísica tradicional, lo cual lo llevó a buscar una metafísica más científica, la cual tenga en cuenta los problemas de la *Crítica a la Razón Pura*. La filosofía debía dejar la mera especulación y preocuparse más de los problemas acuciantes del mundo del hacer, de forma que lo oriente. Para lograr esta orientación, para adentrarse en las tareas prácticas, la filosofía debía preocuparse por el ser (Hartmann, 1953, p. 4).

Según Hartmann (1953) esta ontología crítica ha sido obstaculizada por los prejuicios de la metafísica occidental, los que clasifica en: prejuicios ontológicos, gnoseológicos, éticos y subjetivistas, los cuales pueden ser llamados *prejuicios del ser espiritual*. El hombre es el único ente que contiene –según lo comprobable hoy y no según un privilegio– la legalidad del ser espiritual: apercepción, moral, conocimiento como visión de las esencias, elección, comprensión, donación y cumplimiento de sentido, etc., como parte de su estructura (p. 137).

Hartmann describe el espíritu como «el principio de los principios», donde su esencia es la libertad, libertad que se da en un ente único, el hombre. Por otro lado, la esencia del hombre es lo espiritual y la esencia de lo espiritual es la libertad. Sin embargo, siendo el hombre un ser natural ¿cómo cumple entonces su esencia, su sentido? Hartmann responde: Liberándose de lo natural. ¿Mediante qué? Mediante la cultura, inmediatamente práctica y mediatamente teórica. En suma, la cultura es el fin último o teleología o grado final de todos los grados intermedios por los que tiene que pasar el espíritu para cumplir su esencia<sup>15</sup>.

Además, sostuvo que el espíritu poseía una triple consideración: el *espíritu personal*, el de cada hombre, determinado por la libertad; *el espíritu objetivo*, espíritu del tiempo, que

---

<sup>14</sup>Brentano tiene una manifiesta congenialidad con Aristóteles y con Santo Tomás. Recoge la actitud positivista de «atenerse a lo que encontramos, sin lanzarse a construcciones mentales» oponiéndose al exceso idealista; diferencia los fenómenos físicos de los psíquicos (Marías, 2007, p. 360-366).

<sup>15</sup> Para Hartmann (1949c) la trascendencia da lugar a la vida espiritual, que no se agota en la conciencia del individuo, sino que constituye un plano superior del ser, el del espíritu histórico objetivo. Lenguaje, derecho, costumbres, moral, formación de comunidades, religión, arte, técnica constituyen el espíritu objetivo. Dentro de este no se opera ningún acto, ni tiene lugar conciencia alguna (que le corresponda como a una totalidad), ni pervive por herencia; su subsistir es impersonal; se transmite por tradición, por el modo en que los individuos, en su desenvolvimiento, se hacen cargo de él y lo transmiten. Esta es la forma de su conservación: una consistencia de índole peculiar.

Los individuos, por estar comprendidos en el espíritu objetivo, son más que sujetos: son personas. Las determinaciones categoriales fundamentales de la persona, son a su vez, de otra especie: la providencia y predeterminación (actividad finalista), la libertad y la conciencia de valores. Sólo hallándose dentro de la comunidad y del espíritu objetivo es la persona un ser ético y responsable (p. 790).

penetra en cada hombre a través de la Historia y la Ciencia, el Derecho y la Ética, la Moral y la Religión; y finalmente el *espíritu objetivado*, no viviente, petrificado en las obras de la literatura y el arte antiguos. Por tanto, es el espíritu quien define nuestra humanidad y su obra queda plasmada por acción del espíritu, en sus diversas manifestaciones (Cf. Hartmann, 1921).

Para Hartmann (1921b) el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, sino una aprehensión de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste<sup>16</sup> (p. 15).

Aparte del conocimiento, existen tres vías emocionales que nos conducen al mundo externo: *el dolor de las cosas*, la elaboración y el *trato con las cosas*, y la *enfermedad, la vejez y la muerte*. Quien experimenta estas tres vías, no puede seguir pensando en el mundo como simple representación o *esencia* (Cf. Hartmann, 1921).

Alarco (1943) conocedor del pensamiento de su profesor alemán, reconoció en él su gran mérito, consistente en que con su crítica a los principios y prejuicios ontológicos descubrió en aquellos que por tradición han sido considerados racionales un «trasfondo incognoscible» (p. 84). Sin embargo, el gran error de Hartmann sería el haber tomado como la base de su concepción metafísica una diferencia meramente gnoseológica<sup>17</sup> (p. 86).

Alarco apostó por la experiencia indiscutible de que en el ser hay un fondo irracional que en el hoy contingente nos es desconocido. Pero es erróneo pensar que todo el ser sea irracional, pues existen múltiples aspectos del ser que sí pueden ser conocidos por las ciencias del alma.

Alarco toma de *la Metaphysik dar Erkenntnis* de Hartmann la relación entre lo racional y lo irracional. A medida que se incrementa el conocimiento, lo racional empieza a perderse y aparece lo irracional. En este sentido, los principios racionales no se pueden separar ontológicamente de los irracionales; «ambos deben ser estudiados por la misma disciplina filosófica» (Céspedes, 2007, p. 184).

Finalmente, Hartmann intentó con su *Ética* conciliar a Kant y a Scheler: quiere fundar una ética de bienes que tenga, no obstante, absoluta validez. La ética de Hartmann fue

---

<sup>16</sup> Así critica la concepción neokantiana de que los objetos son producidos mediante el conocimiento por el propio hombre pues la experiencia muestra que las cosas no se preocupan en nada si son conocidas o no por nosotros.

<sup>17</sup> El «*ser-en-sí* es absolutamente de carácter gnoseológico; no significa una «cosa en sí» (ser-en-sí ontológico) ni un mero «ser ideal» (por ejemplo, un ser-en-sí lógico)» (Hartmann, 1921b, p. 73).

considerada, la más extensa y elaborada de su época; mostró una visión antropológica independiente, en la cual el hombre, administrador del *deber ser* ideal, es el único capaz de hacer descender los valores de su mundo ideal y concretizarlos en la Tierra. Sin el hombre, el bien jamás sería realidad. De esto se infiere que una acción humana es moral sólo cuando procede de la libertad humana y esta libertad incluye la posibilidad al error. Sin embargo, en Dios no hay posibilidad de error; por tanto, sólo el hombre es verdaderamente libre. La libertad no existe en las capas inferiores de los seres vivos, pero sí en el hombre, el cual actúa con libertad y se dirige hacia los valores, resultando de esta manera que la moralidad consiste en optar por un valor superior. Es decir, la acción moral consiste en decidir siempre por lo mejor, por lo preferible<sup>18</sup> (Cf. Hartmann, 1926, *Ethik*).

### *1.3.9. Martín Heidegger, fuente y antecedente filosófico para Alarco*

El otro filósofo alemán que influyó de forma contundente en Alarco es Martin Heidegger, nacido en Messkirch, Alemania, en el año 1889.

Estudió teología católica, ciencias naturales y filosofía en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde fue discípulo del neokantiano Heinrich Rickert y asistente de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología.

Heidegger es una de las figuras protagónicas de la filosofía contemporánea que influyó en toda la filosofía del existencialismo del siglo XX, fue uno de los primeros pensadores en apuntar hacia la «superación de la metafísica» quebrando sus estructuras de pensamiento occidental con el fin de que egrese a la pregunta por su primigenio sentido<sup>19</sup>.

Heidegger señala la confusión entre el ser y el ente a lo largo de la historia impidiendo su diferencia ontológica. La tradición filosófica desde Platón y Aristóteles hasta Hegel ha identificado al ser con un «ente determinado»; sin embargo, para Heidegger el ser se escapa a su entificación, evita la comprensión plena de sí mismo mostrándose siempre en bosquejo, en algún aspecto.

Heidegger deja atrás la metafísica tradicional y apuesta por la ontología, disciplina filosófica que tiene por tema el ser, y se cuestiona por el sentido del ser, desplegando las

---

<sup>18</sup> Para Alarco no es válido probar la libertad por el camino del indeterminismo, ya que éste es ontológicamente falso. Por ello, concluirá que la libertad es la autodeterminación, no inserta en el azar, sino que es resultante de la determinación racional del propio ser (Cf. En este trabajo: Cap. III Problemas Metafísicos, *El libre albedrío*, p. 53-60).

<sup>19</sup> «La Metafísica, incluso superada, no desaparece. Regresa transformada y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor» (Heidegger, 1994, p. 68).

estructuras de aquel ente que se pregunta y llega a cierta pre-comprensión del ser: *el dasein*.

Heidegger emplea el término *dasein* evitando otros términos como «existencia humana» u «hombre», para desembarazarse de las categorías de la filosofía del sujeto que configuran los contornos de la metafísica moderna. La elaboración de una nueva terminología es una parte importante del proyecto ontológico heideggeriano en la medida en que pretende alumbrar lo impensado por el vocabulario de la tradición.

La obra de Heidegger se muestra separada en dos períodos distintos donde muestra diferentes enfoques filosóficos, por lo que es habitual hablar de dos etapas o momentos en su pensamiento.

En su primer periodo se sirve de la analítica existencial como instrumento para replantear la pregunta tradicional de la metafísica: *¿qué es el ser?*, por la pregunta: *¿cuál es el sentido del ser?* Concluirá que el sentido del ser es íntimamente dependiente del tiempo. Este primer periodo viene marcado por su obra *Sein und Zeit* (1927), obra con la que pretendió abordar la pregunta por el sentido del ser, pero al quedar inconclusa, se centró en el estudio de la existencia humana.

En el segundo periodo, Heidegger concibe su pensamiento como el desarrollo de una historia del ser cuyo objetivo fundamental radica en la comprensión de los vínculos entre el desarrollo de la cuestión del ser en la filosofía y la historia de Occidente. Sin embargo, en la lectura de varios especialistas, ambos períodos presentan un mismo objetivo unificador: la elaboración y consiguiente respuesta a la pregunta por el sentido del ser.

Alarco se ha familiarizado con el primer Heidegger, y prueba de ello es la fascinación que la obra *Sein und Zeit* le causó, al punto que, según el testimonio de sus familias, leyó esta obra en su versión alemana, más de veinticinco veces, utilizándolo como libro de cabecera sobre el que volvía una y otra vez.

Heidegger plantea las ideas centrales de todo su pensamiento en la obra *Ser y Tiempo*, aunque quedó incompleta. El maestro alemán parte del supuesto de que la tarea de la filosofía consiste en determinar plena y completamente el sentido del ser, no de los entes, entendiendo por «ser», en general, aquello que instala y mantiene a los entes concretos en su entidad, aquello que hace que los entes sean.

Para Heidegger el hombre es un ente abierto al ser, es el único que se cuestiona por él y mantiene una explícita relación de co-pertenencia con él. La forma específica de ser que

corresponde al hombre es el *Dasein* (ser-ahí), abocado al mundo, por lo que se define como un «ser-en-el-mundo» o «estar-en-el-mundo».

La dimensión temporal del ser y la dimensión temporal del hombre se vincula en cuanto proyecto del *Dasein* a su enfrentamiento a la muerte; el *Dasein* es también un *Sein zum Tode* (estar vuelto hacia la muerte). Heidegger señala que este sería el gran olvido de la filosofía clásica.

#### 1.4. Lo metafísico en Luis Felipe Alarco

Durante la primera mitad del siglo XX, el maestro sanmarquino Luis Felipe Alarco desarrolló una filosofía metafísica que es conveniente revalorar identificando sus aportes, y la relevancia de éstos, los cuales podrían tener vigencia en la actualidad. Su propuesta, la de desarrollar una *nueva metafísica* enraizada en las necesidades humanas será de vital importancia para fundamentar muchas de las actividades propias de la vida humana y darles sentido a tres dimensiones esenciales: el ser, la existencia y el hacer del hombre.

Para Alarco la definición que considera la Metafísica como disciplina de lo trascendente es vaga. En sus *Lecciones de Metafísica* la considera a ésta como:

- a) *El tratado de la cosa en sí*, aun cuando no sea nota característica de ella pues en las demás disciplinas filosóficas, en las ciencias, y aún en el conocimiento vulgar se llega a la cosa en sí.
- b) *El tratado de lo inteligible*, lo que tampoco ésta es nota característica de ella, pues también las demás disciplinas filosóficas estudian lo inteligible, y algunas científicas.
- c) *El tratado de lo irracional*, pero no sólo estudia los problemas irracionales, sino también los racionales.
- d) *El tratado del ser*, es Ontología o Filosofía prima. Se refiere a la ciencia de los entes en cuanto entes<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Luis Felipe Alarco en sus primeras obras expresa la misma noción equiparando la Ontología con la Metafísica: «La Metafísica es, en su concepto fundamental, Ontología: tratado del ser. En este sentido es filosofía primera: su campo lo abarca todo, se refiere a todos los entes en cuanto entes. Las demás disciplinas filosóficas estudian ya campos reducidos, son Ontología regionales (Alarco, 1970, p. 41). Esta noción será completada más adelante.

Por otro lado, aunque lo divino no es objeto exclusivo de la Metafísica, Alarco reconoce que no se puede penetrar en las profundidades del ser si es que antes no se ha llegado a esclarecer el concepto de la divinidad. Por tanto, si la Metafísica es tratado del ser, se hace necesario para esclarecer su temática, esclarecer la existencia divina.

Alarco considera la posibilidad de que no se pueda penetrar *en sí* las profundidades del ser, si previamente no se ha esclarecido el concepto de la divinidad lo cual implicaría la subordinación teórica de la Metafísica a la Teología; pero no por eso su identidad.

En conclusión, Alarco considerará que la Metafísica es concepción del universo, aunque no toda concepción del universo sea metafísica. Por ello, la Metafísica no es cualquier concepción del universo, sino la obtenida sobre una base científica. Este saber científico, según algunos pensadores, sólo capta el fenómeno mientras que el saber metafísico llega hasta la *cosa en sí*. Llegar a la cosa en sí o intentarlo es trascender lo inmediato, el aquí y el ahora. Por eso, la Metafísica también es la «disciplina de *lo trascendente*», es decir, de aquello que se encuentra más allá del mundo fenoménico; aquello que se halla más allá de este mundo sensible o de la experiencia. Este concepto de lo trascendente es lo inteligible; lo irracional o incognoscible mediante la razón. En conclusión, lo trascendente es lo divino, lo que se encuentra más allá de la naturaleza. Por esto y muchas cosas más la Metafísica es la disciplina que estudia el *ente en cuanto ente* (Alarco, 1970, p. 39).

### **1.5. Metodología y Estilo**

La Metafísica según Alarco (1943) ha atravesado tres etapas que la han identificado. En la primera fase encontramos a la Metafísica de los Campos, dividida en campos determinados de problemas: Ontología, Cosmología, Psicología y Teología. Luego surge la Metafísica especulativa, criticada duramente por Kant, de quien se dice en la opinión vulgar: «demolió la metafísica». Finalmente, se encuentra la Metafísica de los problemas, encaminada por el interés aporético de ciertas cuestiones que no pueden resolverse nunca en forma integral, estos son «los problemas metafísicos» (p. 16).

En Alarco, no es que una excluya a la otra, pero hoy en día se puede profundizar más que las tres anteriores en la medida que han surgido novedosas metodologías. Así, por ejemplo, utiliza como metodología de aproximación a sus cuestiones metafísicas a «la fenomenología», en especial la desarrollada por Heidegger. Su punto de partida es lo dado, «aquello que desprovisto de elaboración intelectual, se nos presenta como hecho o contenido de conciencia» (Alarco, 1943, p. 11).

Sin embargo, Alarco se distancia de Heidegger para el cual su metafísica era pura ontología, investigación sobre los entes particulares. Para el peruano, sí es posible aproximarse a aquello que hace que los entes particulares sean lo que son, lo marcado por la impronta del ser. Describe a los fenómenos tratando de hacer visible el conjunto de sus

lineamientos esenciales en vías a aproximarse a la totalidad de estos, tarea siempre inacabada (Alarco, 1943, p. 13).

La descripción del fenómeno ha de ser «analítica»: se analiza el fenómeno y se analiza el conjunto de problemas que en torno a él se entretajan. Para Alarco, lo analítico no se antepone ni contrapone a lo metafísico. La descripción estará impregnada de una profunda posición a-metafísica y esto no significa que se enfrentará a la formulación de intereses metafísicos. «Que un hecho pueda ser un hecho metafísico es algo que no incumbe a la descripción, sino al análisis del problema» (Alarco, 1943, p. 14).

En el pensamiento de Céspedes (2007):

La obra de Luis Felipe Alarco puede enmarcarse en tres dimensiones fundamentales del desarrollo de su quehacer filosófico, pero de hecho constituye, en su totalidad, un cuadro armonioso de pensamiento que lo muestra como uno de los más dignos representantes de la filosofía peruana. Interesado en la fenomenología «analítica» como método, la aplica al campo de la metafísica, la filosofía de la educación, y la filosofía e historia de las ideas en el Perú (p. 184).

Por otro lado, en varias de las obras del maestro sanmarquino se observa el recurso a una permanente dialéctica al estilo de la «crítica» trascendental de Kant, abordando los problemas desde sus diversos aspectos, confrontando argumentos y posiciones, a favor y en contra –tesis y antítesis– para edificar un constructo complejo de sus observaciones, lo cual le conduce a establecer sus conclusiones.

Es así que en el pasado se ha estimado que la crítica ha formado la carta de defunción de la metafísica y es verdad, en cuanto al dogmatismo tradicional y de mera especulación se refiera, más para Alarco, la metafísica ha de repensar en qué medida es posible ser tal, sus objetos y estrategias para llegar a los entes particulares y a la aproximación del ser. La metafísica debe ser crítica.

Una mirada anacrónica de la obra de Luis Felipe Alarco podría llevar a la errada suposición del plagio intelectual, en el sentido que no se observan referencias bibliográficas precisas ni el recurso a la cita textual. Sin embargo, por el testimonio de quienes lo vieron trabajar, alumnos y familiares, se puede constatar un fuerte trabajo intelectual, adecuado para la época en la que vivió, época en la que poco interés suscitaba la técnica bibliográfica de la referencia y la citación, y debido al estilo propio del genio intelectual de un re-constructor, quien accedía de manera directa a diversas obras gracias a su dominio del castellano, alemán, inglés, francés y a su habilidad en la lectura de textos griegos; una vez recopilada la información, en algunas oportunidades de manera a-

sistemática, daba lugar a la reflexión profunda y luego a la re-creación filosófica, donde el procesamiento de la información realizado en su interior y basado en su propio vivir, aterrizaba en la producción de diversos textos que resultaban ser la síntesis de lo recopilado y de lo propio, del bagaje filosófico externo y de su vivencia profunda.

Alarco tuvo el interés de que su lectura nos provoque en el pensar, más allá de demostrar su erudición evidenciada en la precisión bibliográfica, convirtiendo su producción en una exhortación a la labor filosófica. Quien accede a su lectura e intenta indagar sobre sus fuentes, dejará la cuestión tan abierta como si se tratara de un problema metafísico; es lo misterioso detrás del hombre, el genio productor e incitador del pensamiento.



## CAPÍTULO II

# EL PROBLEMA DEL SER EN LUIS FELIPE ALARCO

### 2.1. El concepto del Ser

#### 2.1.1. Marco situacional de la cuestión del Ser

Jesús Conill (1988) señala que la Metafísica no parece ser el tema de nuestro tiempo y ni siquiera uno de los temas de nuestro tiempo. «La otrora “reina de las ciencias” ha ido perdiendo, a lo largo de sucesivas crisis, no sólo su corona, sino también su carta de ciudadanía en la república de los saberes, e incluso tal vez su vida» (p.7).

Esta realidad se puede constatar en que no se escribe –por lo común– tratados de metafísica, ni está de moda publicar o hablar sobre los contenidos que son de su competencia, dando la impresión que le ha llegado la hora de su crepúsculo, hora en la que parece que a la reina se le ha firmado su «certificado de defunción»<sup>21</sup>.

Dentro de los condicionantes que han ido operando para que se dé este desánimo para las cuestiones metafísicas tenemos los estilos de vida de corte evasivo, distractivo, superficial, de desencanto, apatía y pasividad; «este entorno ha creado un desánimo subjetivo, un desfondamiento interior, que reseca la vida y acaba por trivializarla (a la metafísica) reduciendo todas las dimensiones profundas de la realidad a mera funcionalidad» (Conill, 1988, p.11).

Se puede preguntar: ¿Cómo abordar cuestiones fundamentales de la metafísica cuando la Metafísica en sí es dejada de lado? ¿Cuáles son las consecuencias de este abandono metafísico del campo ordinario y del campo del saber científico y filosófico?

Las vivencias metafísicas, aquellas que no pueden ser explicadas con la opinión cotidiana ni con la ciencia, aquellas situaciones-límite que en el pasado encendían anhelos de plenitud y de infinito se van cercenando en manos de la brutalidad más feroz y la insensibilidad. El maestro sanmarquino evidenció como ni la vida ni la muerte atraían ya casi la atención y cómo la trivialidad erigía tiendas por doquier, sumándole la condición

---

<sup>21</sup> Al parecer, varias décadas atrás, Alarco había señalado semejante realidad en el campo filosófico mundial y nacional de su época. El contexto de la época de Alarco no ha cambiado mucho hasta nuestros días en lo que respecta a la Metafísica. Observamos un cansancio cultural en lo que concierne al interrogarse sobre la realidad. A las ciencias humanas y sociales no les interesa ningún planteamiento metafísico. En lo cotidiano, lo que mueve a las personas es el éxito más inmediato posible, la eficacia y la eficiencia, el bienestar, el pasarlo bien, la satisfacción inmediata del tener, acaparar, poseer, y dominar, el hambre desordenado por el placer. Poco importa el ser, la realidad y la búsqueda de la verdad.

antropológica del hombre contemporáneo, sobrecargado de información y que vive egocéntricamente, que prima el *tener* y olvida el *ser*.

Precisamente, una de las mayores cuestiones metafísicas a lo largo de su desarrollo histórico-cultural, ha sido la noción del ser.

Ya Kant (2003) enseñaba que «la antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella» (p.11)

Para el filósofo alemán todo conocimiento racional, o es *material* y considera algún objeto, o es *formal* y se ocupa tan sólo de la forma del entendimiento y de la razón misma, y de las reglas universales del pensar en general, sin distinción de objetos. La filosofía formal es la *lógica*; la filosofía material, es teoría de la naturaleza o *física*, la cual tiene referencia a determinados objetos y a las leyes naturales a que éstos están sometidos; finalmente, la filosofía de las leyes de la *libertad* es la *ética* o teoría de las costumbres. Es sabido que a toda filosofía que arraiga en fundamentos de la experiencia se le llama *empírica*; pero la que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori*, se llama filosofía *pura*. Para Kant, «cuando la filosofía pura es meramente formal, se llama *lógica*; pero si se limita a determinados objetos del entendimiento, se llama entonces *metafísica*»<sup>22</sup> (Kant, 2003, p.12).

De manera clásica sabemos que para Aristóteles la metafísica es la *filosofía prima*, cuyo principal objetivo era el estudio del «ser en cuanto tal», de sus atributos y sus causas. Así

---

<sup>22</sup> Dichos objetos del entendimiento parecen ser las tres ideas trascendentales: *alma*, *mundo* y *Dios*.

Mediante la idea de *alma*, dice Kant, unificamos todos los fenómenos del psiquismo; es la condición incondicionada de todos los fenómenos psíquicos (es decir, todos los fenómenos que tienen lugar en mi psiquismo han de ser remitidos a un yo). Mediante la idea de *mundo* unificamos todos los fenómenos de la experiencia; la idea de mundo es la condición incondicionada de todos los fenómenos de la experiencia (es decir, todos los fenómenos de experiencia tienen lugar en el mundo). Mediante la idea de *Dios* unificamos la totalidad de los fenómenos psíquicos y de la experiencia en una única causa de la que dependen y por la que son explicados. Dios es la condición incondicionada de la existencia del alma y el mundo, su causa última.

Estas ideas trascendentales, al no poseer intuición ninguna de las realidades a las que refiere la unidad de los fenómenos (Dios, alma, mundo), al no referirse a objetos que puedan ser captados por nuestros sentidos y de los cuales no se puedan formar percepciones, no ofrecerán ningún conocimiento. Son conceptos puros, sin ningún contenido, que sólo sirven para unificar los conocimientos del entendimiento, pero que no nos proporcionan ellos mismos conocimiento alguno (Kant, 2003, *Crítica de la Razón Pura*).

La metafísica, pues, aunque posible como disposición natural es imposible como ciencia: para que haya conocimiento un contenido empírico tiene que ser subsumido bajo una categoría; pero de los objetos de la metafísica (Dios, mundo, y alma) no poseemos ningún contenido empírico. Son conceptos puros de la razón, ideas trascendentales.

Pero, aunque las ideas trascendentales no ofrezcan ningún conocimiento, eso no significa que Kant no les conceda valor. No tienen un uso cognoscitivo, pero sí tienen un uso regulativo: unifican los conocimientos del entendimiento. En su uso regulativo, las ideas trascendentales señalan, negativamente, los límites que el conocimiento no puede traspasar. Y positivamente impulsan al ser humano a seguir investigando, tratando de encontrar una mayor unificación y coherencia entre todos sus conocimientos (En: [http://www.webdianoia.com/moderna/kant/kant\\_fil\\_metaf.htm](http://www.webdianoia.com/moderna/kant/kant_fil_metaf.htm)).

nos lo dice: «Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos ciencias particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente» (*Metafísica*, IV, 1, 1003a, 20-25).

Siendo el objeto de estudio de la Metafísica el «estudio del ser» y habiendo tanto desgano en el marco que la envuelve, Luis Felipe Alarco expresa que a pesar de todo «el ser existe en sí, fuera de nosotros; y simultáneamente, nosotros mismos somos ser» (Alarco, 1970, p. 43).

Para el maestro sanmarquino el problema del ser «no puede ser suprimido de la filosofía» pues la problemática del ser se desprende de la estructura del mundo y de nuestra posición en el cosmos. El hombre se encuentra *de facto* en relación con el ser y toda actitud que adoptamos, todo pensamiento que elaboramos, contiene una referencia al ser, aún más, el hombre en sí mismo posee ser debido a que la actitud y el pensamiento –propias del hombre– existen y, por ende, tienen ser.

Resulta importante intentar responder a la cuestión del ser de las cosas pues –como lo sostuvo Aristóteles–«aunque pueda saberse de muchos modos la misma cosa, decimos que sabe más de ella el que conoce qué es la cosa por su ser que el que lo conoce por su no ser» (*Metafísica* III, 2, 996b 14-17); y en general, aun cuando existen ciertas cuestiones ante las que nos quedamos con una respuesta de tipo negativa, en la cual se esboza más lo que no son las cosas, que las que son, de manera natural manifestamos cierta tendencia al querer saber «lo que son» las cosas.

### 2.1.2. Observaciones sobre el concepto de Ser

Para algunos «el ser es el concepto más evidente de todos los conceptos», por lo que no constituye, un problema<sup>23</sup>. Otros replican esta idea apelando al desconocimiento de lo que es propiamente el ser, pues la «transparencia que muestra en su superficie, oculta su hontanar», no siendo el concepto más claro, y que no requiere de mayores investigaciones; sino más bien, el más oscuro en su raíz<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Es la postura del racionalismo cartesiano (Cf. Polo, 1963).

<sup>24</sup> Es la argumentación kantiana. «Todos los objetos en el espacio son simples fenómenos; no cosas en sí, sino representaciones de nuestras intuiciones sensibles [...] hay cosas que nos son dadas como exteriores, perceptibles a nuestros sentidos, pero que nada sabemos de lo que puedan ser en sí, que tampoco conocemos sus fenómenos, es decir, las representaciones que operan en nosotros cuando afectan a nuestros sentidos» (Cf. Kant, 1939).

Para Alarco (1970) «el concepto del ser es indefinible, lo cual resulta de su generalidad, porque toda definición rigurosa se realiza con auxilio del género próximo y de la diferencia específica» (p. 44).

Para clarificar esto, por ejemplo, en la idea: «el hombre es un animal racional», en la definición se busca el género próximo, o sea, un concepto más general que el que se define. En este caso, *animal* es el género próximo. Animal es un concepto más general que *hombre*, ya que comprende a otros entes que no son hombres. La diferencia específica es lo que distingue a lo definido de los demás objetos del mismo género. En este caso, *racional* es la nota que diferencia al hombre de los demás animales.

Algunos opinan que la noción del ser es la más general de todas pues es la máxima generalidad, careciendo por tanto de género próximo<sup>25</sup>. Siguiendo esta idea, el Ser no podrá ser determinado por una diferencia específica, ya que el ser, que lo comprende todo, quedaría limitado, recortado, mutilado; por esta razón el ser no podría ser definido ni investigado. Sin embargo, a este argumento, el maestro sanmarquino responde que «la *indefinibilidad del ser* no dispensa de su búsqueda; pues de la misma manera no se puede definir lo que es espíritu, conciencia, materia. Y no por eso dejan de ser objetos de investigación» (Alarco, 1970, p.44).

### 2.1.3. Entre los términos Ser y Ente

En el lenguaje cotidiano la palabra castellana *ser* posee idéntico sentido que la palabra *ente*; por ejemplo, hablamos de los *seres* corpóreos, de los *seres* vivos, de los *seres* humanos, utilizando *ser* en vez de *ente*; se ha considerado al término *ser* como un sinónimo de *ente*, entendiéndolos como «una cosa que posee existencia y autonomía»<sup>26</sup>.

La palabra *ente* es un cultismo<sup>27</sup>, cuyo uso castellano todavía no se ha hecho habitual, pero en el lenguaje filosófico debe distinguirse cuidadosamente su significado, pues el ser es propiamente «el acto del ente», pero «no el ente en su integridad» (Cf. Gilson, 1962).

---

<sup>25</sup> Es la posición del platonismo. (Cf. Panikkar, 1972).

<sup>26</sup> Una rápida exploración, sin rigor académico, por cualquier explorador de Internet arroja una serie de evidencias de este hecho: (Cf. <http://es.wikipedia.org/wiki/Ser>; <http://www.definicionabc.com/general/ser.php>; [http://ar.answers.yahoo.com/question/index?qid=20111026\\_083004AAOyG5a](http://ar.answers.yahoo.com/question/index?qid=20111026_083004AAOyG5a); etc.)

<sup>27</sup> *Cultismo* es una palabra cuya morfología sigue muy estrechamente su origen etimológico griego o latino, sin obedecer los cambios que la evolución de la lengua castellana siguió a partir de su origen en el latín vulgar. Reintroducido en la lengua por consideraciones culturales, literarias o científicas, el cultismo adapta apenas su forma a las convenciones ortográficas y fonológicas fijadas por la evolución lingüística. En algunos casos, los cultismos se emplean para introducir terminología técnica o especializada.

Fueron los gramáticos del s. XVII y principios del s. XVIII quienes determinaron que *ser* debe entenderse como un verbo infinitivo que expresa un acto y crearon por otro lado el participio presente *ente*, del griego *ón* y del latín *ens-entis*. Parece que la acuñación del término se debe a Johannes Clauberg, quien en 1647 latinizó el vocablo griego transformando el término *Metafísica* en *Ontología*; término seguido posteriormente por Wolf (Benavente, 1963)<sup>28</sup>.

*Ser* expresa «lo que una cosa es» en un momento determinado, el presente, diferenciado de la nada, cuyo sentido primordial es que existe. El *ente* en cambio, es lo concreto que está siendo. Por ejemplo, un lapicero es un ente; al igual que un anillo de matrimonio y para algunos, incluso la mano portadora de dicho anillo es un ente; como el perro que ladra en la casa de algún profesor cuando regresa a casa.

De un conjunto de entes se abstrae el concepto de *ser* ya que por medio de los sentidos y a la primera impresión de nuestra inteligencia se presentan las cosas que son, un conjunto de entes múltiples y diversos, realizados en diferentes géneros, especie e individuos, cuya gama es inmensa. Sin embargo, todos estos entes tienen algo en común, que los unifica: todos ellos son, todos están comprendidos bajo la noción de ser. El ente se diversifica y distingue por una serie de diferencias y ahí radica su diferencia con el ser, el cual es unidad conceptual<sup>29</sup>.

Esta diferencia lingüística-conceptual no pasó al lenguaje común pues sólo se atuvieron a ella algunos eruditos e incluso en el campo filosófico, hoy en día, es aún común que se cometa la incorrección de llamar *ser* a una cosa, cuando lo más preciso sería llamarle *ente*. Por otro lado, intentar definir lo que es el ente, ya implica un serio problema, razón por la que algunos se han aventurado a negarlo como una cuestión de interés filosófico y más aún, han negado la relevancia de esta tarea debido a que no le encuentran significación práctica o aplicativa en la vida humana.

Para Heidegger (1962) mientras que el *ser* es abstracción pura y teoría acerca de la estructura suprasensible y no material, de todo lo existente; el *ente* es enraizamiento en la realidad de lo que las cosas son, apuntando a sus géneros, especies, cualidades y

---

<sup>28</sup> Para analizar el problema sobre el uso del término *ser* o *ente*, se debe remitir al momento en que se pasó del uso del término *Metafísica* a *Ontología*, pues dicha latinización y su posterior utilización ha permitido la diferenciación de ambas ideas, las cuales respondían a la misma noción en la clásica metafísica aristotélica. Para M. Rosental fue el filósofo alemán Goclenius quien en 1613 acuñó el término *ontología*. (Cf. Rosental, 1975, «Ontología»)

<sup>29</sup> Cf. Derisi Mons. Octavio N., «El Ser y los Entes» en: 200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi293-293.pdf. Revisado el: 09/VII/2011.

diferencias particulares, señalando lo contingente. «El ser no puede, concebirse como un ente» pues «el ser no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente» (p.13). Alarco analiza cuidadosamente las diversas opiniones y argumentaciones que se entretajan sobre la concepción del *ente*, y se refiere más al problema del *ente* desarrollando una metafísica enraizada en la realidad, cuya empresa filosófica no es sólo un campo extramundo, pues «no yace en un más allá de la ciencia, sino es un más acá», donde la ciencia es su fundamento necesario (Alarco, 1943, p.69).

El maestro sanmarquino nos enseña que «el ente en cuanto ente» no se reduce a uno de sus aspectos: el devenir y lo permanente, lo absoluto y lo relativo, el elemento y el todo, lo general y lo individual, el fenómeno y la cosa en sí, lo racional y lo irracional; permanece pleno de universalidad y rebasa, por tanto, las determinaciones concretas de los diversos entes particulares, razón por la cual nuestro lenguaje es limitado e impreciso para expresar la realidad del *ser*, más podemos aproximarnos refiriéndonos a lo que los *entes* son.

A primera vista, pareciera que Alarco al referirse al *ente en cuanto ente* permanece en una aparente indiferencia a todas las diferencias lingüísticas y conceptuales, identificando *ser* con *ente*<sup>30</sup>, lo cual aparece como evidente en el tratado de sus *Lecciones de Metafísica*.

Sin embargo, luego de un tiempo, el maestro sanmarquino sostendrá que el ser es *metafísico*, aquello que hace que el ente sea, aunque no se dé en todos los entes de la misma manera; aparece y brilla en la naturaleza, pero se eclipsa detrás de sus resplandores; es lo oculto, pero también presencia; es lo que se presenta, ocultándose (Alarco, 1972, p. 228).

Es así que en las profundidades del ente subyace el ser, sirviendo de principio y fundamento, de *arjé* y *telos*, de posibilidad y realización<sup>31</sup>.

## 2.2. El problema del Ser

El *problema del Ser* es en realidad una explicación de la pregunta que interroga por el *sentido del ser*, donde Alarco responde la cuestión del Ser en base al pensamiento de sus maestros: Heidegger y Hartmann, de quienes expone analíticamente sus principales ideas, destacando sus grandes aportes y señalando algunas observaciones al respecto. Como bien lo señala Heidegger (1962) «no sólo falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que hasta la pregunta misma es oscura y carece de dirección»<sup>32</sup> (p. 14).

---

<sup>30</sup> «La Metafísica en su concepto fundamental es Ontología» (Alarco, 1970, p. 41).

<sup>31</sup> En este punto se separará de la concepción ontológica heideggeriana y se enlista en el flanco de Hartmann y otros filósofos esencialistas.

<sup>32</sup> A esto Heidegger añadirá: «Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir, por ende, esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma». (Cf. Heidegger, 1962). El

Para Alarco «El ser existe en sí, fuera de nosotros; y simultáneamente, nosotros mismos somos ser». Todos nos referimos a él cuando expresamos: el cielo *es* azul; a cada instante identificamos lo que *es* o *no es* algo; sin embargo, aun cuando todos intuyamos de qué se trata el *ser* o lo que *son* las cosas, el lenguaje nos es insuficiente cuando intentamos decir lo que es el *ser*. Aquí es donde nace el problema del ser, problema que no puede ser suprimido de la filosofía, pues «la problemática del ser se desprende de la estructura del mundo y de nuestra posición en el cosmos», en el cual nos es evidente que nos encontramos *de facto* en relación directa con el ser, pues toda actitud adoptada y todo pensamiento construido, contiene una referencia al ser, y lo curioso es que incluso «en sí mismo poseen ser», porque la actitud y el pensamiento «existen, tienen ser» (Alarco, 1970, p. 43).

### 2.2.1. Acercamiento aspectual al problema del Ser

Cuestionarse por el ser o por qué son los entes parece una pregunta caída en el olvido; aun cuando podemos intuir qué es *ser* o *qué son en sí* los diversos *entes*, pues constantemente comprendemos –en cierto sentido– lo que en cada caso queremos decir, la pregunta resiste cualquier intento de definición precisa e inequívoca.

Heidegger (1962) señaló al respecto que existen diversos prejuicios llegados desde la metafísica tradicional que impiden la comprensión actual y hasta que han llevado a algunos a negar la actualidad de dicha cuestión hoy en día, sin embargo, es necesario partir desde éstos en cualquier indagación sobre este problema (p. 12).

A continuación, se realizará un *acercamiento aspectual*, es decir, una aproximación a los diversos enfoques y puntos de vista desde los cuales se ha dicho algo sobre el ser. Se dice *aspectual* debido a que el problema del ser es una cuestión que ha sobrepasado cualquier intento de respuesta a lo largo del tiempo, lo cual no quiere decir que dichas respuestas no hayan acertado en algún *aspecto* del ser. Por todo lo evidenciado a lo largo de la historia de la filosofía y del desarrollo de la Metafísica, parece que todo lo que se diga sobre el ser siempre será en sentido aspectual, sólo uno de sus *aspectos*. Por tanto, quien desee acercarse a este problema, deberá hacerlo ubicándose desde los puntos desde donde se

---

*problema del ser* es que, al no poder ser abordado como una metáfora, pues no lo es, su sentido es la «pregunta de lo caído, de lo que ha dejado de ser “metáfora de” que es lo que pregunta por el ser» (Cf. Enrici, Aldo, «Antropos, Vacío y Antigiro», *A parte Rei, Revista de Filosofía*, p. 3. Descargado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmuñoz11/index.html>; Revisado el: 20/06/2011. Sin embargo, Alarco no considera que el problema del ser consista en examinar la pregunta que interroga por el ser, ni meramente lo que no es el ser, sino que partiendo de esto esboza una relación vivencial de cada ser humano con dicho problema, aun cuando no sea abordado de manera filosófica.

puede apreciar algún aspecto, como quien observa un obelisco situado al centro de un óvalo urbano y en cada pared del obelisco se encuentran murales tallados; no se podrá observar todos los murales a la vez, sino en cuanto que uno se sitúe desde diferentes puntos alrededor del objeto, de modo que su apreciación del obelisco siempre será *aspectual*.

a) *El ente es lo permanente*

Desde la época de Parménides, algunos opinan que *el ente es lo permanente*<sup>33</sup> y luego agregan que, aunque sea *lo permanente* en los entes, no limita, sino que posibilita todo acto, pues todas las actividades son impensables sin el *ser*; razón por la que dice que «la esencia del ser es acto por esencia [...] acto de todo acto»<sup>34</sup>.

El problema de Parménides surge en concebir la pluralidad de los entes contingentes, sujetos al cambio y al aparente no-ser, ante el inmutable ser de las cosas.

Sin embargo, a este argumento se le puede replicar que «la oposición entre ente y devenir es errónea», pues los entes no surgen de la nada, sino que se transmutan en otros, «la desaparición de un ente es el nacimiento de otro» (Alarco, 1970, p. 45).

b) *El ente es lo absoluto*

El maestro sanmarquino nos enseña que existe otra opinión la cual sostiene que «el ente es lo absoluto, lo primario y lo que es fundamento de todo»<sup>35</sup>; sin embargo, la réplica a este argumento es que también «lo relativo, secundario, dependiente, posee entidad» (Alarco, 1970, p. 46).

---

<sup>33</sup> Cf. Parménides, *El Poema del Ser*, Frag. 8, 120; Simplicio, *Física*, 145, 1; García Calvo A. (1981). *Lecturas presocráticas*.

<sup>34</sup> Cf. Sciacca, M. F. Attoedessere, p. 45; Daros, W.R., La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca, p. 40.

<sup>35</sup>Cf. Aristóteles, *Metafísica*. I, 4, 984 b, 16: «causa del mundo y del orden todo». Asimismo, las concepciones religiosas han considerado que el ente absoluto es Dios, creador de todo y fundamento de la realidad, por lo que de su ser participan los demás seres. Es así que el hombre *es* en la medida que participa del *Ser* absoluto de Dios. (Cf. Malebranche, 2009). Heidegger no utiliza el término *absoluto*, pero parece referirse a él cuando afirma –refiriéndose a uno de los tres prejuicios en la comprensión del ser– que: «el “ser” es el “más universal” de los conceptos» y que dicha «universalidad del ser es “superior” a toda universalidad genérica. El ser es, según el término de la ontología medieval, un “transcendens”» (Heidegger, 1962, p. 12).



c) *El ente es el átomo*

Otros afirman que «el ente es el elemento más simple que no puede ser dividido, el átomo»<sup>36</sup>. Alarco (1970) explica como réplica contra este argumento que «ni el cosmos ni la vida orgánica, ni la espiritual pueden ser comprendidas exclusivamente desde los elementos», es decir, no se puede comprender el todo partiendo y quedándose sólo en las partes; es justo deber de la Metafísica tender hacia el todo (p. 46).

d) *El ente es el todo*

Contrario a lo anterior, existe la opinión de que «el ente es el todo y el elemento, la parte, no son nada sin el todo»<sup>37</sup>. Sin embargo, es evidente que aun cuando llamemos persona a todo el ser humano, y aunque sea obvio que el hígado no tenga ser personal, no por eso *no es*, sino que igual será un ente, algo que es, por lo que es fácilmente demostrable que la parte más pequeña no es menos ente que la totalidad.

e) *El ente es lo individual*

Como se ha dicho antes, Heidegger denunciaba que un clásico prejuicio es entender el ser como el «más universal de los conceptos». Sin embargo, Alarco enuncia otra opinión, pues de forma contraria, se dice que «el ente es lo individual»<sup>38</sup>. Añade que según esta concepción lo que distingue lo individual de la esencia –además de la temporalidad, individualidad, mutabilidad– es la existencia. Para el nominalismo medieval «sólo los individuales poseen entidad» (Dempf, 1987, p. 268-284).

---

<sup>36</sup> Partidarios de esta opinión tenemos a los filósofos pre-socráticos atomistas: Leucipo, Demócrito Epicúreo y Lucrecio. Cf. Simplicio, *Física*. 28, 4; Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985b, 5-15; Rosental, «Atomística», p. 43.

<sup>37</sup> Circunscrito en la corriente *organicista* o *totalista* donde el *todo* se considera que antecede –al menos idealmente– a las partes, las cuales son pensadas *con relación al* todo y no en independencia ontológica pues son inscritas orgánicamente al todo según un cierto orden. En una postura más radical se sitúa Othmar Spann con su concepción *universalista* en la cual concibe que el «todo es lo único real»; siendo en cierto modo *panteísta*. Para él el todo no existe independientemente de sus miembros, sino que se manifiesta en ellos según un principio de graduación y jerarquía. (Cf. Spann, 1939). En un plano cosmológico-metafísico, Fink, discípulo de Husserl, se plantea la pregunta ¿por qué hay en general entes y no nada?, al modo de Heidegger, pretendiendo responderla con un concepto de totalidad que precedería a todas las divisiones: «el todo espacio-tiempo». (Cf. Fink, 1964). También Cf. «Todo» en *Gran Enciclopedia Rialp*.

<sup>38</sup> Se trata de la *unidad propia del ente*, lo cual no significa que exista *una sola cosa*, sino que cada cosa existente es en sí misma indivisa, tiene cierta unidad. Hay que distinguir la *unidad trascendental*, que no es otra cosa que la *indivisión propia del ente* desde su interior Y, por tanto, acompaña a todo ente; de la *unidad cuantitativa*, consecuencia de la materia, y principio del número que resulta de su división pues al seccionar un trozo de algo obtenemos 2, 3 o más pedazos distintos, que provienen de la división de la cantidad. Por eso, la unidad cuantitativa, por seguir al accidente *cantidad*, se encuentra sólo en las sustancias corpóreas, y con eso queda claro que *no es un trascendental*, es decir, su estudio no corresponde a la Metafísica, sino a la Filosofía de la Naturaleza o Cosmología.

Por ello los universales y las esencias no poseen entidad propia, en sí; pues al proceder de la abstracción, sólo existen *in mente*, no *in re*, en las cosas.

La réplica que surge a este argumento es que no se puede fundamentar la supresión de lo general, de la esencia, ya que toda referencia a lo individual mienta su determinación y sus cualidades, «suprimir la esencia sería suprimir las diferencias entre los entes» (Alarco, 1970, p.47).

f) *El ente es fenómeno*

Algunos han sostenido que «el ente es fenómeno», es decir «lo que se muestra», el objeto del conocimiento, «aquello que puede ser conocido» (Heidegger, 1969).

Fenómeno en el sentido de Husserl «es todo aquello que se muestra de por sí como él mismo»<sup>39</sup> (Habermas, 2008, p. 163).

Bech (2001) explicando el desarrollo y transformación de la *fenomenología* desde Husserl hasta Heidegger, expone que «es el ser, y no el ente, el fenómeno directamente mostrable y legitimable (*aufweisende* y *ausweisende*). Por consiguiente, el ser es el único “fenómeno” posible en un sentido fenomenológico estricto» (p. 425).

Según Alarco (1970) a este argumento le confronta la tesis de que «el *ente en sí* no es fenómeno pues *el ente es*, aún en el caso de no ser fenómeno o de no ser conocido» (p. 47).

g) *El ente es pura esencia*

Otra posición respecto al ente, considera que «el ente es la esencia», es decir «lo general». Este reino de las esencias es considerado como lo «perfecto», de ahí que «el ente auténtico» es el de las esencias (Alarco, 1970, p. 46).

Un antecedente a esta concepción la encontramos en el *Parménides* y el *Sofista* de Platón. Aquí Platón plantea su *teoría de los grados de verdad*, según la cual «lo verdadero es lo más real» y viceversa. Platón identifica verdad con realidad y con existencia, por ello, las *Ideas* son más reales que los seres particulares en quienes se haya la pura apariencia y el engaño de los sentidos (Peña, 1985, p. 41).

Los platónicos se refieren a la «verdadera realidad» como aquello en donde está «lo que siempre es lo que es», o en lo que es «idéntico a sí mismo». Lo que cambia *deja de ser* lo

---

<sup>39</sup>Habermas (2008) en su exposición del capítulo sobre Heidegger y la socavación del racionalismo occidental en los términos de su crítica a la metafísica explica que: «los fenómenos sólo pueden aparecer indirectamente. Lo que aparece es el ente, que justo oculta el cómo del estar-dado de ese ente. Los fenómenos se hurtan al acceso directo precisamente porque en sus apariciones ónticas no muestran otra cosa que lo que de por sí son. El ámbito de la fenomenología es el del Ser obstruido por el ente. De ahí que sea necesario un particular esfuerzo apofántico para hacer los fenómenos presentes». (p. 162-163)

que es para convertirse en otra cosa; por lo tanto, no es verdaderamente. Por ello, el prototipo de la entidad son las ideas: *eternas, inmutables, siempre idénticas* consigo mismas<sup>40</sup>.

También Santo Tomás de Aquino en su exploración sobre el concepto de la esencia, expresaba que para algunos: «la palabra “esencia” aplicada a las sustancias compuestas significa aquello que está compuesto de materia y forma» y esto es el ente<sup>41</sup> (*De Ente et Essentia*, II, 40).

Según Alarco (1970) lo positivo de esta concepción es la intelección del ser de lo general; sin embargo, lo negativo reside en considerar que sólo las esencias y no los individuos particulares poseen entidad, porque la esencia es *esencia de algo* y porque a la esencia le corresponde un correlato, y éste debe poseer entidad (p. 46).

#### *h) El ente es lo irracional*

Para algunos el ser es, en su fondo, irracional, incognoscible, indeterminado; por tanto, su búsqueda es fatiga inútil carente de todo sentido. El ente es auténtico, lo interior, lo oculto; aquello que escapa a nuestra razón (Cf. Hartmann, 1953).

Alarco (1970) siguiendo el planteamiento de su maestro Hartmann, expone que es correcto que «en el ser hay un fondo irracional»; pero es un error considerar que el ser es «pura y totalmente irracional» ya que existen múltiples aspectos del ser que pueden ser conocidos, y de ellos se ocupa la *Ontología* (p. 46).

Sin embargo, el ente en sí mismo no es racional, ni irracional, pues sólo para un sujeto cognoscente existen estas diferencias, es decir, aquello que se encuentra *más acá* o *más allá* de su razón, o sea, lo *racional* y lo *irracional*. El problema surgido de este planteamiento es que se toma «una frontera gnoseológica por ontológica». Pero aún dentro de esta demarcación, no por el hecho de que algo sea incognoscible debe faltarle entidad, pues tanto el aspecto racional como el irracional poseen entidad (Alarco, 1970, p. 47).

---

<sup>40</sup> En esta concepción el ente se reduce a lo inteligible de suyo, que es la ESENCIA Y se vincula estrechamente los conceptos: *ente* y *uno*. Esta reducción del ente a la esencia se expresa en el planteamiento platónico pues el filósofo griego se pregunta por «la verdadera realidad», oponiéndola a otra realidad que no es verdadera o plena, sino aparente y precaria, la sensible (Cf. Gilson, 1951, p. 23-44).

<sup>41</sup> Según el testimonio de Claudio Alarco Von Perfall, hijo de Luis Felipe Alarco, su padre le confesó que cuando conoció a Santo Tomás de Aquino lo hizo con su obra *De Ente et Essentia*, y quedó fascinado del pensador cristiano.

### 2.2.2. Las conclusiones de Alarco sobre el problema del ser.

El hecho de que existan muchas opiniones argumentadas racionalmente sobre el ser, y que se encuentren réplicas a todas ellas, es muestra de la trascendencia y no poca complejidad que dicho problema conlleva para todo ser humano. Es por ello que se puede considerar que todos los argumentos muestran algún aspecto del ser.

Según Alarco (1970) «el ente en cuanto ente no se reduce a uno de sus aspectos; son ya particularidades suyas el devenir y lo permanente, lo absoluto y lo relativo, el elemento y el todo, lo general y lo individual, el fenómeno y la cosa en sí, lo racional y lo irracional» (p. 48).

Muchas personas afirman que tales diferencias conceptuales y de comprensión son indicios de que es tarea poco productiva enfrentarse al problema del ser, pues no es posible llegar a conocer al *ente en cuanto ente* y por ello menos fácil es decir algo seguro –con validez científica–, lo que también significaría que el problema del ser, las cuestiones del ente en cuanto ente, no sean problemas filosóficos ni de incumbencia racional. Sin embargo, dicho desprecio no causa mella en el maestro sanmarquino pues como él sostiene: «el ente en cuanto ente permanece indiferente frente a estas determinaciones». Esta indiferencia es típica del ser del ente, pleno de universalidad y que rebasa, por tanto, las determinaciones concretas de los diversos entes particulares.

La respuesta al problema del ser es abordada por Alarco siguiendo las huellas de sus maestros Hartmann y Heidegger, a quienes escucha y a quienes les realiza una breve pero puntual observación.

#### a) *Hartmann y Heidegger ante el problema del ser*

Alarco rescata de Hartmann que es necesario captar la generalidad del ente, para comprender «cuál es el ser de ese ente». Aquí se devela la diferencia entre ser y ente, diferencia consistente en que *el ser del ente es uno*, a pesar de las diferencias que se dan entre los entes; es decir, «el ser es lo idéntico en la multiplicidad del ente». Desde un punto de vista formal, la pregunta fundamental de la Ontología no es por el ente, sino la *pregunta del ser*, pero no es errado comenzar por el ente, porque sólo desde éste puede ser divisado el ser (Alarco, 1970, p. 49).

Se ha dicho que la interrogación fundamental debe girar en torno del *sentido* del ser y de *lo que es* el ser; asimismo, se ha precisado que cuando preguntamos ¿qué es el ser?

entendemos la significación del *es*, aunque no podemos precisar lo que significa<sup>42</sup>. Sin embargo, la pregunta por el ser nos interpela de primera mano pues es lo primero que el entendimiento capta (Avicena, *Metaphysica*, I, 6).

En general, el ser es lo buscado, pero como *ser* significa *ser del ente*, la interrogante se cierce sobre el ente; es en el ente que se investiga el ser, mas para encontrarlo, es preciso que pueda ser obtenido como es *en sí mismo*. En consecuencia, el problema del ser necesita un camino adecuado pues entes son numerosas cosas.

Heidegger (1962), cambia la pregunta del *ente en cuanto ente* por la del *sentido del ser*; de todos los entes, el ente que es el ser humano posee entre sus posibilidades la de poder preguntar, es el denominado *Dasein*. La respuesta debe ser encontrada en el análisis del *Dasein*, que es limitado al *dasein del hombre*. Este ente (el hombre) tiene la *supremacía del ser* sobre los demás entes, pues puede preguntar por el ser y con ello todo ente queda entendido en cuanto es relativo al hombre<sup>43</sup> (p. 21 -23).

#### b) *Observaciones de Hartmann a Heidegger*

Alarco (1970) explica que para Hartmann es un error considerar que la pregunta ontológica fundamental es la del sentido del ser, transformando la pregunta del ser en una pregunta *acerca del sentido* (p.51).

Hartmann explica que lo que es el sentido no es más comprensible de lo que es el ser, pues siguiendo esta forma las preguntas pueden sucederse *in infinitum*, por ejemplo, el *sentido del ser* y el *sentido del sentido del ser*; y así sucesivamente. El sentido posee a su vez ser pues si no lo tiene *no es* y entonces, se puede preguntar por *el ser del sentido*, en la misma forma que se ha hecho por el *sentido del ser*. Finalmente, *el sentido* sólo lo tiene para alguien, pero este sentido para alguien no es el *ser en sí* (Cf. Hartmann, 1934b, Capítulo 2.)

#### c) *Réplica de Alarco a las observaciones de Hartmann*

Según Alarco (1970) –mostrando mayor inclinación hacia la postura heideggeriana ante el problema del ser– las observaciones de Hartmann muestran, en su exterioridad, brillantez dialéctica y lógico rigor; sin embargo, este rigor es más aparente que real siendo sus

---

<sup>42</sup> «Cuando preguntamos “¿qué es ‘ser’?”, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debamos apresarse y fijar el sentido. *Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un factum*». (Heidegger, 1962, p. 15).

<sup>43</sup> «El “ser ahí” tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes» (Heidegger, 1962, p. 23).

objeciones formalmente erróneas, pues puede plantearse el problema del sentido del ser, sin que este planteamiento envuelva la interrogación sobre el sentido del sentido (p. 52).

Hartmann (1957) sostuvo que la interrogación sobre el sentido del ser es errónea, porque el ser no tiene sentido ya que el sentido existe sólo para nosotros, no en sí. El sujeto, es en conocimiento, parte de su propia esfera, trasciende y llega a la del objeto, pues lo que hay en el ente, independientemente del acto cognoscitivo, es en sí. Lo que sólo es para el sujeto cognoscente, carece de ser en sí.

Por otro lado, Heidegger, parte no de un sujeto encerrado en su propia esfera, en un *dentro*, al que se le plantea el problema de cómo arribar a la esfera del objeto, al afuera, sino que *el sujeto está ya fuera*. Al *Dasein* le pertenece constitucionalmente «estar-en-el-mundo», estar fuera, sin dejar por eso de estar simultáneamente dentro. En este sentido, «al *Dasein* se le muestra el mundo tal como es en sí»; pero este *ser en sí* implica una relación objetiva con el ente humano. En consecuencia, la pregunta por el sentido del ser debe mostrar el ser mismo del ente, tal como es en sí, y no algo detrás de él<sup>44</sup> (Alarco, 1970, p. 53).

#### d) *Consideraciones de Alarco*

El maestro sanmarquino comparte la idea de que no debe confundirse *ser* y *ente*, pues en *los entes* se dan múltiples diferencias individuales y específicas, mientras que *el ser* comprende también a los individuales, pero los abarca en cuanto son. Siguiendo la *Nueva Ontología* de Hartmann, explica que ésta no ha de estudiar los matices infinitos de los entes individuales, sino las estructuras generales del ser (Alarco, 1970, p. 54).

Por otro lado, comparte con Heidegger, que la inquisición por el sentido del ser concierne al ser en cuanto es en sí.

Sin embargo, se presenta una observación de los planteamientos de Hartmann y de Heidegger, pues «el ser es lo general al ente», de donde se ha dicho que la Ontología estudia no las determinaciones de éste o aquel ente, sino las notas y principios de todo ente, es decir, del ser.

La observación es que de esta forma permanece fuera del ser todo lo que sea individual; por tanto, sería una interpretación errónea del ser, porque los entes individuales también son, también poseen ser. Finalmente, no es exacto que el ser sea *general del ente*.

---

<sup>44</sup> «El “ser ahí” es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser [...] *La comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”*» (Heidegger, 1962, p. 22).

Por otro lado, si el ser fuera lo general del ente, se encontraría igualmente en *cada ente*. Pero, según Aristóteles, «el ser no es el género del ente» ya que éste no es la diferencia (*Metafísica*, III, 3, 998b 22-28); además, el concepto de ser no es unívoco. En este sentido rebasa Aristóteles la posición platónica, en la que se sitúa Hartmann pues el ser ya no es el concepto más vacío, la pura abstracción que lo identifica casi con la nada, según Hegel, sino que puede adquirir de nuevo, en principio y en cuanto trascendente, un contenido que rebasa lo absolutamente negativo, «sin devenir por eso en ente, y permaneciendo, no obstante, lo general del ente» (Alarco, 1970, p. 54).

A pesar de las múltiples respuestas y de los progresos conceptuales y comprensivos que la *Metafísica* y la *Ontología* han dado gracias a las ciencias modernas, Alarco señala que todavía permanecen en penumbra numerosas cuestiones capitales acerca del ser: ¿qué es, en última instancia, el ser?; ¿qué es con relación al ente?; ¿se puede hablar aquí de una relación? Y aún más: Si existe relación entre el ser y el ente ¿cómo debe ser entendida?; ¿cuáles son las excepciones capitales acerca del ser?; ¿existe alguna fundamental de la que se deriven las demás? ¿cuál es la unidad de este ser analógicamente estructurado? (p. 55).

Para Alarco (1943) el error de Hartmann ha sido «haber hecho de una diferencia puramente gnoseológica la base de su concepción metafísica» (p. 84), pues, aunque en el ser haya un fondo irracional que actualmente no puede ser conocido, es un error considerar que el ser es pura y totalmente irracional. El maestro sanmarquino agrega que existen múltiples aspectos que pueden ser conocidos, ya que se les puede analizar, describir (Alarco, 1953, p. 45).

### **2.3. Fases y Modos del Ser<sup>45</sup>**

Muchos son los argumentos entretejidos, complementados y contradichos respecto al ser. Hartmann (1949c) justificó el paso de una vieja a una nueva *Ontología* aceptando que «el ser mismo no se deja definir ni explicar». Ante esta indefinibilidad, lo que se puede hacer es el distinguir «las especies del ser y analizar sus modos» de forma que sea posible iluminarlas desde dentro (p. 789).

El maestro báltico explica que esto tiene lugar en el análisis modal del ser real e ideal, donde todo está en función de las relaciones internas existentes entre posibilidad, realidad y necesidad. Estas relaciones son completamente distintas en cada esfera del ser, y hasta

---

<sup>45</sup>¿CUÁL ES LA DIFERENCIA ENTRE «FASE» Y «MODO»? Siguiendo la lectura detenida de las *Lecciones de Metafísica* de Alarco, cuando se refiere a las fases del ser, expresa un estado diferenciado en el proceso o desarrollo de este ser. Por otro lado, cuando explica los modos del ser, se refiere a la forma de ser o de hacer que las cosas manifiestan o evidencian, pero como cualidad accidental y transitoria, no determinada.

difieren en la esfera lógica y en la del conocimiento. Su indagación constituye el objeto de toda una ciencia, por lo demás nueva: el análisis modal. Ella constituye la médula de la nueva ontología (*Ibid.*).

Alarco comparte la necesidad del acaecer de la novedosa ontología expuesta por Hartmann, razón por la que adapta el esquema del maestro alemán y a partir de ahí inicia el esclarecimiento del problema del ser.

### 2.3.1. Las Fases del Ser

#### a) Consistencia y existencia

En sus *Lecciones de Metafísica*, el maestro sanmarquino se pregunta: ¿Todo lo que existe es algo? Existencia y consistencia son dos fases distintas del ser, sin embargo, en todo ente se encuentran indisolublemente unidas. Todo ente posee un conjunto de cualidades: esenciales y accidentales. En este sentido, *consistencia* en la filosofía contemporánea, es tanto la *esencia* como los *accidentes*; es decir, todas las cualidades del ente. Por otro lado, explicar qué es la *existencia*, es una empresa que sólo se puede realizar mediante ejemplos. Las *matemáticas puras* parecen evidenciar «consistencia sin existencia», sin embargo, hay que precisar: «sin existencia *real*» pero poseen *existencia ideal*. Alarco explica que se debe diferenciar la existencia real de la ideal, pues a un ente ideal no se le puede exigir que posea existencia real.

Antiguamente se creía en encantadoras *sirenas* que arrebatan con sus voces a los cándidos marinos. La descripción de las *sirenas* corresponde a su *consistencia*, a responder a la pregunta ¿en qué consiste una sirena? Pero las sirenas no existen y nunca han existido. Existe la *representación* de las sirenas más no las sirenas como *objeto*; sin embargo, según Hartmann también deberían existir, aunque idealmente. Esta es la cuestión de su existencia, pues se puede preguntar en qué consiste algo, sin que realmente exista; por ejemplo: ¿cómo serán los habitantes de Marte? Y también puede discutirse si un ente existe, aunque no esté aclarado en qué consiste. Por ejemplo: ¿existe una relación entre el cuerpo y el espíritu? Se puede plantear este problema aún en el caso que se ignore la índole de esa relación (Alarco, 1970, p. 57-58).

Lo *real* y lo *ideal* existen, porque no son meras creaciones ficticias, productos de nuestra imaginación o pensamiento. No obstante, los objetos creados por la imaginación o fantasía, algo son y no son mera nada, pues poseen alguna forma de ser; por lo menos tienen consistencia, y esa consistencia es, existe de alguna manera, aunque ficticia. Hay, pues,



que diferenciar entre existencia en sentido estricto y positivo (real), de la existencia por añadidura (ideal) que se da sólo *in mente*, no *extra mentem*.

b) *Potencia y acto*

*Potencia* es la capacidad de modificación que posee un ente; y ésta puede ser *activa* cuando tiene la aptitud de modificar a otro ente, como la del escultor que puede crear, gracias a su arte, una estatua del mármol; y es *pasiva* cuando tiene la aptitud de ser modificada, como la del mármol que puede transfigurarse en estatua debido a la obra del artista. En la potencia se da una doble posibilidad: ser A y no-A; por ejemplo, el sano podría estar enfermo. Por otro lado, *acto* es aquello que completa y perfecciona al ente. Ahora bien, no todas las cualidades de un ente son necesariamente actuales; algunas pueden ser *latentes*, necesitando condiciones determinadas para actualizarse. Finalmente, puede darse el caso de algo que exista en potencia, pero no en acto, como el hombre que puede ver, pero que duerme (Alarco, 1970, p. 59).

c) *Insuficiencia de Potencia y Acto y Advenimiento de la Necesidad*

Para algunos en la época contemporánea la potencia parece haberse ampliado en contenido y significado en comparación al acto. En el mundo, la experiencia y la vivencia parece mostrar que hay más posibilidad que actualidad, ya que en cada estadio del presente se abre una variedad de posibilidades de las cuales se actualiza sólo una. La potencia y el acto se oponen y se excluyen. El mundo del ser de esta forma, se encuentra dividido en *entes posibles* y en *entes actuales*; una suerte de división entre *semi-entes* y *entes completos* surca todo el mundo de lo real (Alarco, 1970, p. 62).

Lo que deviene actual es una selección del fértil campo de lo posible. Lo posible es así, dentro de esta concepción, mucho más amplio que lo actual.

### 2.3.2. *Los Modos del Ser*

a) *Modos positivos y modos negativos*

En la filosofía moderna se han elaborado seis modos fundamentales del ser; tres *positivos*: posibilidad, actualidad y necesidad; y tres *negativos*: imposibilidad, inactualidad y casualidad; y se ha establecido un rango entre ellos. Es así que actualidad es más que posibilidad y necesidad más que actualidad.

Respecto a los modos de ser positivos, la *necesidad* consiste en no poder ser de otro modo; la *actualidad* consiste en ser así y no de otro modo; y finalmente la *posibilidad* se trata de poder ser o no poder ser así. En los modos positivos, el superior posee mayor determinación que el inferior; el mundo inferior está contenido en el superior. (Alarco, 1970, p. 62)

De manera contraria, en los modos negativos, la *casualidad* consiste en algo que no-es-necesario; la *inactualidad* consiste en algo que no-es-así y la *imposibilidad* se trata de algo que no-puede ser así.

Para Alarco (1970) la casualidad ocupa una posición singular, pues lo casual es algo actual, pero al que se le niega la necesidad; es y permanece siendo la negación de la necesidad. La casualidad es un modo discutible, lo que no sucede con los dos restantes (p. 63).

#### b) *Significaciones de la casualidad*

La casualidad es entendida como «lo indeliberado», como cuando uno tropieza sin querer con una persona, sin propósito deliberado. La casualidad es «lo imprevisto», como cuando uno se encuentra con un señor X sin haberlo buscado, es decir, cuando acaece inesperadamente. Otro significado que se le asigna a la casualidad es lo «independiente de la voluntad», como cuando se juega cara o sello, con una moneda, se sabe que va a ocurrir, pero se ignora el resultado, es imprevisible. Casualidad también puede entenderse como «lo inmotivado», no lo inintencional o lo imprevisto o lo independiente de la voluntad, sino «lo accidental», lo que no es esencial a la cosa. Finalmente, la casualidad es «lo inesencial», no porque sea innecesario desde el punto de vista de la esencia, sino porque se considera que bajo las mismas circunstancias hubiera podido tener otra dimensión (Alarco, 1970, p. 64).

#### c) *Significaciones de la Posibilidad*

Como ya se dijo, *posibilidad* se trata de poder ser o no poder ser así, y se le puede clasificar como:

- *La posibilidad disyuntiva*, donde lo posible no es actual ni necesario, sino potencial, inactual. Por ejemplo, cuando A es posible, lo debe ser también no-A.
- *La posibilidad neutral* admite la actualidad y la necesidad. No puede ser simultáneamente posibilidad de A y de No A.

- *La posibilidad lógica* reside en la falta de contradicción. Por ejemplo, S puede ser P o no-P; siendo posibilidad disyuntiva.
- *La posibilidad esencial* se manifiesta en la esfera del ser ideal, donde lo posible no contradice su esencia, lo imposible sí lo contradice.
- *La posibilidad gnoseológica* es conocimiento de la posibilidad.

Conocer su posibilidad supone haber entrevisto las condiciones que lo determinan. En caso de contemplarse el íntegro de éstas se evidencia la posibilidad total de A; si se divisa meramente alguna se ofrece la posibilidad parcial. Sólo en el primer caso existe conocimiento auténtico de la posibilidad.

–*La posibilidad real* es sólo aquello cuyas condiciones se encuentran verificadas totalmente. Es total o neutral; total porque se produce cuando el íntegro de las condiciones se encuentra cumplida y neutral porque no puede ser simultáneamente posibilidad de A y de no-A (Alarco, 1790, p. 65-66).

#### d) *Significaciones de la actualidad*

Alarco (1970) explica lo que no es la actualidad. Así expresa que la actualidad no es lo reluciente, es decir no es lo deslumbrante, lo que atrae la atención. Por otro lado, la actualidad no es la realidad pues lo real contiene otros modos: lo posible y lo necesario; también existe actualidad en la esfera del ser ideal. Se confunde así la esfera con el modo. Aunque la actualidad no es la existencia, la actualidad es esencial a la existencia, pero hay que diferenciar el modo de las fases del ser, pues la existencia de una cosa puede ser posible, necesaria o casual (p. 67).

Por otro lado, la actualidad no es lo que actúa pues un ente no sólo es actual cuando actúa y de esta forma, la actualidad tampoco es acto. En la actualidad debe comprenderse tanto lo perfecto como lo imperfecto.

Existe una *actualidad lógica*; por ejemplo, S es P, expresa: así es, indiferente a la necesidad o a la contingencia. También existe una *actualidad gnoseológica* que consiste en el conocimiento de la actualidad. Lo actual se presenta en lo vivido, sentido, experimentado, mas no en lo demostrado, entendido, comprendido. La actualidad se presenta, en el conocimiento cotidiano, como *lo casual*.

También se puede hablar de una *actualidad real*, la cual se encuentra más allá de toda dación siendo indiferente al hecho de ser o no conocida. Esta actualidad real es el puro «ser así y no de otra manera», sin los motivos por qué no es de otra manera.

Según Alarco (1970) «la actualidad es el modo menos determinado y por tanto más difícil de describir. Pero es el modo que se ofrece desde mayor cercanía, ya que se presenta en el fluido de la vida misma. La existencia humana con su dinámica y vigor es testimonio de la actualidad real. Pues toda noticia acerca de lo real se refiere en primera línea a la actualidad; sólo secundariamente, y en la reflexión, a la posibilidad y necesidad (p. 67).

e) *Significaciones de la necesidad*

La necesidad puede entenderse como *lo indispensable* para obtener un fin. Se habla de medios, de condiciones necesarias para el advenimiento de un fenómeno, pero en sentido estricto, la condición no es necesaria, pues podría faltar, sólo que el fin o el resultado no se produciría.

También la necesidad es entendida como *el destino* y aquí yace la idea de una predestinación que ha de cumplirse inexorablemente. Otros entienden la necesidad como *lo inevitable*, donde un acontecimiento sucede no por predestinación, sino porque las condiciones operantes eran precisas.

Se habla de una *necesidad lógica* si S es necesariamente P; una *necesidad esencial* cuando no puede ser suprimida en el ente sin que éste deje de ser lo que es. Esta necesidad domina el campo del ser ideal y se proyecta en el dominio de la realidad.

También hay una *necesidad gnoseológica*, un conocimiento de la necesidad. No es mero conocimiento de que una cosa es y cómo es, sino también por qué es así y no de otra manera. Finalmente, la *necesidad real* que ha sido considerada relación causal. Existen relaciones necesarias que no son de tipo causal. La causalidad rige en el mundo físico, pero no todo lo real es de esta índole. Lo orgánico y lo anímico poseen determinación y ésta no se agota en la causalidad; lo mismo sucede en el mundo histórico, espiritual y personal (Alarco, 1970, p. 70).

## **2.4. Las Regiones del Ser**

Alarco (1970) en sus *Lecciones* nos enseña que las regiones fundamentales del ser son: la región del *ser real* y la región del *ser ideal*. Fuera de estas dos, se encuentra la región del *ser irreal*, creación del sujeto, sin existencia en sí (p.75-93).

### 2.4.1. Región del Ser Real

#### a) *La constitución del ser real*

Alarco señala que el mundo real no constituye una masa caótica, sino que en él habita el orden, con diferentes estratos de altura y rango. Esta «superposición de estratos», es una conjunción entre dependencia y autonomía; el carácter de la realidad misma no se altera en este ascenso. Procesos anímicos e histórico espirituales no son menos reales que cosas y seres vivientes; procesos, en general, no menos que configuraciones. El nuevo concepto de realidad no adhiere a materialidad ni espacialidad, sino tan sólo a temporalidad, carácter de proceso e individualidad (Hartmann, 1949c, p. 789).

Hay dos comarcas capitales: la *naturaleza* y el *espíritu*; y aunque heterogéneas ambas coexisten en el mismo mundo. Ambas son de distinta calidad y altura, pero poseen la misma realidad. Existen *cuatro estratos fundamentales*<sup>46</sup> que constituyen la realidad:

- *La materia*: contiene a todas las cosas inorgánicas: rocas, minerales, etc.
- *La vida*: conformada por los cuerpos vivos: plantas, animales y hombres.
- *Lo psíquico*: conformada por los seres que poseen psiquismo: animales y hombres.
- *El espíritu*: distingue al ente que posee espíritu y se manifiesta en la razón.

Hasta el momento, según lo conocido, es el estrato exclusivo del hombre<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> La *materia* es el estrato inferior y el *espíritu* el superior, en cuanto a posibilidad y complejidad de operaciones se refiere, pues quienes pertenezcan a un estrato superior pueden y realizan operaciones más complejas en comparación a los entes de estratos de menor altura. El estrato superior es más rico y pleno, es más *alto*. Por otro lado, el ente del estrato superior también puede conformar los estratos inferiores pero lo fundamental en ellos es el estado al que pertenece. Por ejemplo, el hombre pertenece a los cuatro estratos, pero lo fundamental en él es su pertenencia al estrato del espíritu.

<sup>47</sup> En el siglo XVI, Agostino Steuco acuñó el término: «filosofía perenne» (*philosophiaperennis*), en su obra *De perenniphilosophia*, explicando que existe un conjunto universal de verdades y valores comunes a todos los pueblos y culturas. Posteriormente Gottfried Leibniz asumió el uso del término para designar la filosofía común y eterna que subyace en todas las religiones y, en particular, tras las corrientes místicas dentro de ellas. Ya en el siglo XX Aldous Huxley difundió el término con su obra *La Filosofía Perenne*.

Un aspecto fundamental en «la filosofía perenne» es la noción de «la gran cadena del ser». Desde su punto de vista, la realidad no es unidimensional, no es un país plano y compuesto de una substancia uniforme, sino que más bien está configurado por dimensiones diferentes pero continuas. Así, pues, la realidad se encontraría constituida por grados o niveles que van desde lo inferior, denso y menos consciente, hasta un nivel superior más sutil y consciente.

Hoy en día se habla de que los niveles de la gran cadena son: *materia*, *cuerpo*, *mente*, *alma* y *espíritu*. En un extremo del estaría la materia, lo insensible, lo no consciente, mientras que en el otro extremo se hallaría el espíritu, la divinidad, lo super-consciente, el sustrato omni-penetrante que impregna todos los niveles. En ocasiones, la gran cadena se presenta como si estuviera compuesta por tres grandes niveles: *materia*, *mente* y *espíritu*.

Las jerarquías implican un tipo de redes de control donde los niveles inferiores pueden influir sobre los niveles superiores a través de lo que se denomina «causación ascendente». Pero, del mismo modo, los niveles superiores también pueden ejercer una poderosa influencia o control sobre los inferiores mediante la denominada «causación descendente» (Cf. Wilber, 1995; Lovejoy, 1969; Huxley, 2004).

Igual que Hartmann (1949c), señala que, en su estructuración, el mundo real posee estratos ontológicos que son un orden completo de entes. Hay cuatro estratos capitales: físico-material, viviente orgánico, anímico y espiritual-histórico. Cada estrato posee sus propias leyes y principios. El estrato ontológico superior es soportado en su integridad por el inferior, pero sólo parcialmente determinado por él<sup>48</sup> (p. 788).

b) *Los principios del ser real*

Teniendo en cuenta la complejidad del mundo real, y la estratificación de éste, resultaría imposible una metafísica basada en un único principio —o en un único grupo de principios—, tal como en la metafísica tradicional se solía proyectar. Son falsas todas las imágenes unitarias construidas acerca del mundo: tanto la «metafísica desde abajo» como la «metafísica desde arriba» (tanto partiendo de la materia, como del espíritu). Hay un sistema natural del mundo que no es construido. Su estructura puede ser obtenida de los fenómenos. No conduce a una unidad «puntual», ni a una «centralista», no desemboca en una causa primigenia (*Urgrund*), ni en un objetivo supremo (Hartmann, 1949c, p. 789).

Basado en el pensamiento de Hartmann, sobre la estructura del mundo real<sup>49</sup>, Alarco explica los cinco principios fundamentales del ser real. Estos principios son:

–*Principio de Dependencia*: En el mundo real, la existencia del estrato inferior es siempre condición de la existencia del estrato superior. En otras palabras, los estratos superiores dependen de los inferiores; por ejemplo, la vida implica la existencia de la materia

---

<sup>48</sup> Los cuatro estratos de la realidad se deben entender según la época de Hartmann y luego de Alarco; pero hoy esos cuatro estratos pueden re-pensarse debido al desarrollo científico y tecnológico, donde la *realidad virtual e informática* parece ir descubriéndonos un nuevo estrato que posee una base ideal y una gran carga material. El problema se incrementa cuando pensamos en qué nivel ubicar dicho estrato, es decir, los *entes informáticos* o *virtuales* —por llamarlos de alguna forma— ¿pertenecen a la naturaleza o al espíritu?; ¿a qué modo de ser (real, ideal e irreal) pertenecen los softwares, los virus informáticos etc.?; ¿qué tipo de entes son? porque lo evidente es que son algo y se manifiestan en la realidad. Parece emerger un nuevo ámbito, el de los *entes artificiales complejos*. El debate está abierto y es importante que la ontología y la metafísica se preocupen por estas cuestiones pues los entes influyen de alguna forma sobre otros entes, y es evidente que cada vez son más las personas que a diario entramos en contacto con los entes informáticos, eso significa que éstos de alguna manera influyen en nosotros lo cual se manifiesta en las nuevas características antropológicas y modos de ser que desarrollan en los hombres. Es una invitación para que los modos de ser, los estratos de la realidad, la jerarquización de dichos estratos y las regiones del ser, sea reflexionado y hasta quizás hasta reformulado.

De esta manera se evidencia que la explicación un tanto totalitaria sobre las diversas regiones del ser de Alarco, basadas en los aportes de Hartmann, han tenido desarrollo varios siglos antes. Se puede criticar a esta interpretación de la realidad, pero, así como existe una fuerte corriente antecedente de Alarco en este asunto, también siguen apareciendo personas que continúan con esta visión.

<sup>49</sup> Cf. Hartmann, 1964, p. 521-522; y Hartmann, 1949c, p. 782-790.

inorgánica; el espíritu implica la existencia de lo psíquico; etc. esta dependencia no suprime la honda diferencia entre los estratos<sup>50</sup>.

–*Principio de la Indiferencia*: Los estratos superiores dependen de los inferiores, pero no los inferiores de los superiores. Así, por ejemplo, no hay vida sin materia, pero si hay materia sin vida, como toda la naturaleza inorgánica. Los estratos inferiores existen independientemente de los superiores y existen aun cuando no haya estratos encima de ellos; sirven de base a los superiores, pero su ser no consiste en servir de base, este *servir* es función secundaria de su ser.

–*Principio de la Fuerza*: Los estratos inferiores, al no implicar a los superiores, son los más fuertes. Fuerza y altura se encuentran en relación inversa: «a mayor altura menos fuerza». La ventaja de los superiores reside en su riqueza y plenitud, mas la ventaja de la fuerza reside en su independencia, en su ser condición de lo superior.

–*Principio del Novum*: Los estratos superiores contienen elementos de los inferiores, pero no se reducen a ser una síntesis de estos elementos, sino que contienen elementos propios y constituyen una estructura nueva. Por ejemplo, la vida tiene su soporte en la materia, pero la riqueza y plenitud de lo viviente constituye el novum con relación a la materia. Si los estratos superiores fueran la suma de componentes de los inferiores se les comprendería entendiendo cada uno de sus componentes, pero eso no es así, por ello no se puede entender lo que es la vida a partir del entendimiento de la materia, o lo espiritual por comprender los procesos vitales. En cada estrato superior hay un *novum* o conjunto de componentes no contenidos en lo inferior, sin el cual no se diferenciaría la altura de los estratos ya que serían sustancialmente idénticos. Esto lleva a error a quienes intentan comprender los estratos superiores valiéndose exclusivamente de lo conocido en los estratos inferiores.

–*Principio de la Libertad*: destaca la autonomía de los estratos superiores. Aunque el estrato superior necesita del inferior para existir encuentra su riqueza en el *novum*, el cual no es determinado por lo inferior; aquí reside su libertad o «autonomía en la dependencia». Es decir, los estratos superiores dependen de los inferiores, pero son autónomos, dicha dependencia no va contra la autonomía, ambas subsisten sin contradicción alguna<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Según Hartmann (1949c) en la estructuración del mundo los estratos superiores no flotan libremente. Sólo subsisten posándose en los estratos inferiores, sostenidos por éstos. Pero difieren en la manera de posarse (p. 790).

<sup>51</sup> Se puede concluir que en la complejidad del *novum* y en la posibilidad de despliegue de la *libertad*, la cual puede llegar a desafiar hasta lo determinado natural, reside la superioridad del estrato.

Según Hartmann (1949c), la ley ontológica fundamental de la conexión del mundo está contenida en las dos tesis siguientes: 1.- Los principios inferiores son los de mayor fuerza y soportan todo; no pueden ser anulados por la forma superior. 2.- Los principios superiores, aunque son los más débiles, son independientes en cuanto a su *novum*, y poseen, por encima de los primeros, un campo de acción ilimitado (p. 791).

En conclusión, la dependencia del estrato superior con relación al inferior es absoluta, universalmente válida; pero dependencia absoluta no significa dependencia total, pues los estratos inferiores determinan *siempre* a los superiores, pero no la *totalidad* de éstos, sino aspectos subordinados de los estratos superiores<sup>52</sup>.

c) *Las notas esenciales del ser real*

Las cuatro notas esenciales del Ser Real son:

- *El devenir*: significa que los entes reales se encuentran en incesante movimiento, transformándose sin intermitencia. Éste se hace transparente en los seres animados, con su nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte.
- *Temporalidad*: significa que la existencia de los entes reales transcurre en el tiempo. No es la existencia en el espacio, sino la existencia en el tiempo la que caracteriza a los entes reales, porque real no es sólo lo material ni lo espacial, sino también la vida psíquica y la vida espiritual, que son inmateriales e inespaciales.
- *Individualidad*: significa que todos los entes reales son concretos, singulares, aún en el caso de tratarse de dos seres «aparentemente» iguales (como dos piedras), cada uno de ellos posee su propia existencia, en cuanto tal, no es la existencia del otro, sino la suya propia.
- *Ser en sí*: un ente es *en sí* cuando existe objetivamente independiente del conocimiento del sujeto, cuando no es creación imaginativa suya. Los hombres pueden llegar o no a conocerlo, pero esto, en nada modificará su naturaleza, ya que es lo que es, independientemente de lo que se piense acerca de él.

---

<sup>52</sup> Alarco (1970) agregará: «la dependencia es absoluta, pero sólo parcial» (p. 82). Armonizar lo *absoluto* con lo *no-total* puede parecer un desatino especulativo, sin embargo, Alarco –y antes que él, Hartmann– parten de lo que es evidente en la realidad. Es *absoluto* en cuanto que en el mundo real no se encuentra excepción, pues todos los entes de estratos superiores necesitan de elementos de estratos inferiores para existir. Es *parcial* en cuanto a que los elementos de los estratos inferiores determinan la existencia de los entes de estratos superiores, mas no a la totalidad del ente, sino a algunos elementos subordinados de éste. En el estrato superior siempre hay *algo más allá* de lo inferior, ese *más allá* es el *novum* de cada ente. Posteriormente, basado en todo el análisis ontológico anterior, el maestro sanmarquino inferirá que libertad y determinismo no se oponen, pueden coexistir, sobretodo en grado sumo en el hombre.



#### 2.4.2. Región del ser Ideal

Alarco explica que *ideal* procede del término *idea*, no de significación lógica, sino en el sentido platónico, es decir, una acepción metafísica. Según Platón las ideas existen objetivamente, en sí, independientes del sujeto cognoscente, constituyendo los principios de las cosas. Las Ideas son lo eterno e inmutable frente a lo fugitivo y mudable sirviendo de paradigmas o modelos, arquetipos perfectos hacia lo que las cosas tienden<sup>53</sup>.

Lo ideal en su acepción filosófica, vista no como sustantivo ni adjetivo, sino como objetivo, como *ser ideal*, posee una concepción diferenciada y peculiar. Los entes ideales tienen en común con las Ideas platónicas sus notas esenciales: *invariabilidad*, *intemporalidad*, *generalidad* y el *ser en sí*; pero no son arquetipos de las cosas ni son lo perfecto ante lo imperfecto. Aceptar la existencia de los entes ideales no significa asumir una posición idealista<sup>54</sup>.

##### a) Las notas esenciales del ser ideal

Las cuatro notas esenciales del Ser Ideal son:

- *Invariabilidad*: significa que los entes ideales permanecen idénticos, inmutables, sin modificación alguna en su ser. Por ejemplo, en la adición:  $2+2=4$  no se produce devenir.
- *Intemporalidad*: indica que los entes ideales se encuentran más allá del tiempo, pues el tiempo es condición de todo lo que transcurre, más los entes ideales no devienen, ni transcurren, sino que permanecen estáticos, y por tanto están más allá del tiempo, siendo intemporales y supratemporales.
- *Generalidad*: significa que los entes ideales no son individuales, sino algo común a diversos objetos. Por ejemplo, el número 2 es común a diversos objetos: 2 naranjas, 2 libros, etc.

---

<sup>53</sup> Platón pensó que *lo universal* «se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste llamó a tales entes idea, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas» (Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987b 4-9). Cf. Platón, *La República; Fedro y Fedón*. Hasta hoy en día, en lo cotidiano *ideal* se entiende como lo *perfecto*.

<sup>54</sup> El *idealismo gnoseológico* niega la existencia en sí de las cosas o la posibilidad de conocerlas, reduciendo el conocimiento a contenidos subjetivos. En Alarco (1970) «la afirmación de la existencia del ser ideal implica, al contrario, la admisión de entes que existen en sí, así como la posibilidad de conocerlos» (p. 84).

- *Ser en sí*: aplicado a los entes ideales, el *ser en sí* significa que los entes ideales no son entes ficticios, creaciones subjetivas y por ende dependientes del ser humano, sino que existen independientemente de éste<sup>55</sup>.

b) *Observaciones a la existencia de los entes ideales*

La existencia *en sí* de entidades reales no es difícil de admitir; sin embargo, cuando se pasa a la existencia de los entes ideales se presenta una problemática.

Algunos apuntan a que los entes ideales carecen de ser en sí y señalan que los principios matemáticos y lógicos no son entes ideales puesto que no existen independientemente del pensamiento<sup>56</sup>.

Otra observación que cuestiona la existencia de los entes ideales señala que éstos no son intemporales e invariables pues los entes matemáticos han surgido en el tiempo y han avanzado de lo tradicional a panoramas nuevos, divisando con luz naciente los objetos en penumbra, lo cual significa que ha habido cambio y devenir.

Finalmente, se observa que los entes ideales en realidad son irreales, pues carecen de ser en sí, pero deben ser algo, irreales en la medida que son producidos por el pensamiento humano; al ser irreales, los entes ideales no existen.

c) *Respuesta a las observaciones*

Los entes matemáticos no residen en el pensamiento, pero es por el pensamiento que se les puede conocer; así en general, los entes ideales no existen en el pensamiento, pero es *por el pensamiento* que son divisados.

Los entes ideales no constituyen el pensamiento, pues existen independientemente de éste; mas en tanto son conocidos, se constituyen en objetos del pensamiento; es así que pensamiento y objeto del pensamiento son dos cosas distintas; por ejemplo, un triángulo es objeto del pensamiento y posee lados, pero el pensamiento carece de lados.

A la crítica que sostiene que los principios lógicos son creaciones del pensar, Alarco responde que no es así, debido a que éstos son principios normativos del pensamiento y no de todo pensamiento, sólo del correcto<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Los entes reales y los entes ideales poseen tres notas contrarias: Devenir Vs. Invariabilidad; Temporalidad Vs. Intemporalidad; e Individualidad Vs. Generalidad. Sin embargo, el *ser en sí* es una nota común a ambos pues –según Alarco– existen independientemente del hecho de ser conocidos.

<sup>56</sup> El *psicologismo* es utilizado con un marcado carácter reductivo del pensar filosófico a una sola de sus disciplinas: la Psicología. (*Gran Enciclopedia Rialp*, 1991, «Psicologismo»).

<sup>57</sup> Alarco entiende que los entes ideales son los entes lógicos y matemáticos. Se abre el telón y emerge la pregunta: ¿Dónde ubicar a los valores? ¿Dónde residen los afectos y emociones? Y algo más actual: ¿Los

Asimismo, el hecho de que el saber acerca de los entes matemáticos y lógicos se produzca en el tiempo, no implica que los entes mismos nazcan en ese momento; el saber del hombre acerca de un objeto puede cambiar sin que se altere el objeto mismo.

Finalmente, la observación que vincula a los entes ideales como irreales partes del supuesto de la carencia de ser en sí de los entes ideales, lo cual sólo dejaría dos esferas del ser: real, con ser en sí e irreal sin ser en sí. Se abre paso la pregunta: ¿es posible demostrar la existencia del ser Ideal?

d) *Prueba de la existencia del Ser Ideal*

Existen dos posibilidades: los entes lógicos y matemáticos poseen existencia en sí o no la tienen. En la segunda posibilidad serían meros entes irreales, donde tendrían su fuente en el sujeto, en sus factores psicológicos. Por tanto, en esta posición subjetivista, los entes lógicos y matemáticos deberían ser explicados por la Psicología.

Husserl (1967) refuta este planteamiento aludiendo a que la Psicología es una ciencia de hechos, de experiencia, y sus leyes las forma en base a observaciones empíricas y por ende carecen de exactitud. Pero los principios lógicos y matemáticos son de exactitud absoluta. Por otro lado, ninguna ley natural es cognoscible a priori quedando la inducción como único camino para demostrar y justificar dichas leyes. Pero la inducción no muestra la validez de la ley sino tan sólo la probabilidad de esta validez; por consiguiente, todas las leyes lógicas y matemáticas serían meras probabilidades. Pero estas leyes lógicas y matemáticas puras son todas válidas *a priori*, es decir, son universales y necesarias. Por otro lado, si las leyes lógicas y matemáticas tuviesen su fuente en los hechos psíquicos, poseerían un contenido psicológico en un doble sentido: serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían la existencia de estos hechos, lo cual no es así, pues ninguna ley lógica o matemática implica la existencia de hechos psíquicos ni suponen nada psicológico en sus fundamentos ni contenido (p. 82 ss.).

Los planteamientos *psicologistas* afirman que la validez de las relaciones matemáticas se debe únicamente a que todos los seres humanos se encuentran mentalmente estructurados de la misma manera, siendo  $2+2=4$  válido sólo para el hombre, pero no para otros seres diversamente constituidos. Sin embargo,  $2+2=4$  no tiene su origen en la constitución de la

---

*softwares* son entes ideales? Las obras de Alarco presentan poco contenido axiológico y moral expresado de manera formal, quizás por eso sea que no incluyó a lo que podemos llamar *entes axiológicos*, entes con las notas esenciales del ente ideal, pero a la vez entes de carácter profundamente enraizado en el mundo.

especie humana o en la constitución de quien piensa; no se debe confundir el objeto del pensar con el pensar concreto y real<sup>58</sup>.

Por otro lado, Hartmann prueba la existencia en sí de lo ideal afirmando que el *ser en sí* de dichos entes se revela claramente en su relación con la realidad. Las relaciones matemáticas existen independientemente de la realidad, del hecho de regir la realidad y la matemática pura posee sus objetos propios, independientes de toda referencia a lo real. A los principios matemáticos le es indiferente que el mundo real se encuentre determinado por ellos; pero al mundo real le es capital que sus relaciones espaciales y temporales se encuentren regidas por los principios matemáticos. Si los entes ideales fuesen meras construcciones subjetivas, artificiales, carentes de ser en sí, no determinarían el mundo real, en forma necesaria. Sin embargo, los cálculos del matemático, cuando son exactos, coinciden con los fenómenos reales.

#### 2.4.3. Región del ser Irreal

La nota esencial de los entes irreales es su carencia de *ser en sí* pues ellos son meras creaciones del sujeto, sin ser en sí. Un ente irreal –por ejemplo– sería el personaje de alguna obra o película cinematográfica, pues son personajes creados por otro y si no se les hubiera creado (imaginativa o ficticiamente) no existirían. Por eso, estos entes no poseen ser en sí, sino poseen *ser para otro*. No se puede negar la existencia de estos entes, pero es una existencia irreal<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Husserl (1967) opone la necesidad de distinguir entre «normas lógicas puras» y «reglas técnicas de un arte de pensar específicamente humano» (p. 188).

<sup>59</sup> Alarco no explaya en sus precisiones y apuntes sobre los seres irreales. Según Xavier Zubiri, «el hombre está sumergido y flotando entre irrealidades». Aquí aparece el concepto de *lo virtual* como un modo de lo irreal en el que se entremezclan aspectos perceptivos, ficcionales y conceptuales, aunque no se identifica con ninguno de ellos. Lo virtual no es un puro *nihilum*, no es pura nada, como tampoco lo es lo irreal. Habría que hablar de lo virtual como lo irreal, pues lo irreal no es simplemente algo carencial. Zubiri desarrolla una caracterización interesante y actual sobre el tema de lo irreal como lo virtual, actualización pertinente en cuanto a los entes informáticos de nuestra actualidad. En lo observado durante la presente investigación, lo *irreal* de Zubiri posee varias coincidencias con lo *ideal* de Alarco. Cf. Zubiri, 2005, *El hombre: lo real y lo irreal*; y Conill, 2005, p. 65-77.

## Capítulo III

### NOCIONES ANTROPOLÓGICAS EN ALARCO

#### 3.1. Antropología y Metafísica

El conocimiento del «ser» ha marcado la vida y desarrollo intelectual de Luis Felipe Alarco; encontramos prueba de ello en los múltiples textos de su producción literaria, así como en el testimonio de sus alumnos, algunos de ellos catedráticos de reconocida trayectoria<sup>60</sup>. Esta cuestión del ser escapa –dentro del horizonte intelectual del hombre– a una completa aprehensión; sin embargo, a pesar de esto, la Metafísica aparece como aquel sublime intento de caminar por este sendero hacia el horizonte del más allá racional e irracional.

Después de la aproximación a «la cuestión del ser» según Alarco, es urgente, como cuestión metodológica –antes de abordar las demás cuestiones metafísicas– la aproximación al ser enraizado en la realidad, capaz de cuestionarse por sí, el hombre. En realidad, podría hacerse toda una investigación doctoral sobre el pensamiento antropológico del maestro sanmarquino, mas al abordar la cuestión por lo metafísico, se colinda con su concepción de hombre, ser metafísico, único ser –hasta la fecha conocido– que formula cuestiones metafísicas, las cuales serán abordadas en los capítulos subsiguientes. Y es que no es posible abordar los temas metafísicos de nuestro autor, en especial el de la inmortalidad, si no se tiene en claro qué pensaba sobre el hombre.

En el maestro sanmarquino, su reflexión ontológica llega a mayores esplendores cuando aborda la reflexión antropológica, su cuestionamiento sobre el *ser* del hombre, es decir, el *ser-humano*. A partir de su idea de hombre es que se cuestiona sobre muchos problemas metafísicos que hasta el día de hoy no se han agotado en las respuestas vertidas. Por todo ello, para navegar por las aguas de lo metafísico en Alarco, es necesario partir –según sus propios criterios– de la Antropología filosófica, y desde ahí, hacia la Metafísica.

La importancia de la antropología filosófica estriba en poner de relieve las características propias de la persona tal como se manifiestan. No es novedad que el conocimiento del ser del hombre influye en múltiples operaciones y actividades humanas; así, por ejemplo, el pedagogo orientará su actividad hacia una formación integral de los alumnos de los

---

<sup>60</sup> Para la presente investigación se sostuvo diálogos con los profesores: Dra. María Luisa Rivara de Tuesta; Dr. Oscar García Zárate y Dr. Antonio Peña; alumnos de Luis Felipe Alarco de quien guardan grandes recuerdos.

diversos grados escolares; el jurista podrá proteger y promover los derechos humanos; los médicos sanarán a los pacientes sin afectar su persona o la de sus familiares.

Según Alarco (1970) su análisis antropológico es resultado de la constatación de una necesidad impuesta por la crisis contemporánea, la cual ha despertado la apetencia de orientación del problema fundamental por lo humano (p. 10).

### *3.1.1. Entre lo vital y lo racional: Crisis del mundo contemporáneo*

En la segunda mitad del siglo XIX se cree arribar a una imagen definitiva del hombre, en cuanto a sus trazos generales, en la que falten sólo lineamientos accidentales. Se empezó a entender al ser humano desde la evolución como su fruto tardío, culmen no definitivo del proceso perfectible del planeta Tierra, pero con posibilidades abiertas de tramontarlo hacia formas vitales superiores, desconocidas aún, pero no por eso irrealizables, es la época en la que el hombre se explica a partir de su origen, desde la naturaleza<sup>61</sup> (Alarco, 1970, p. 95).

Por un lado, se intentó entender al hombre y a su vida anímica recurriendo a la estructura cerebral o a su organización fisiológica; y por otro, se le trató de comprender desde los puros instintos, reprimidos por la convivencia social; la lucha impuesta por la existencia para sobrevivir y el medio geográfico sirven para explicar las formas culturales como la raza, tradiciones y creencias sometiendo la estructura económica del pueblo a la relación de producción: agricultura, feudalismo, capitalismo, socialismo.

Se desarrolló la «metafísica del naturalismo» cuya consecuencia ética es el vitalismo. Como consecuencia, la razón debía frenar los impulsos vitales pues la razón aparece como enemiga de la vida. Así «lo superior es remitido, de esta manera, a lo inferior. Lo inferior explica lo superior». Ya no se cree más en la superioridad de la razón, característica humana atacada sin cesar; es la animalidad el género próximo del hombre, el hombre es un «animal enfermo»<sup>62</sup> (Alarco, 1970, p. 96).

---

<sup>61</sup> Después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*, parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se fijó de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme: «Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montadas en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante». Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX (Cassirer, 1968, p. 20-21).

<sup>62</sup> «El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón» (Unamuno, 1983, p. 59).

Según Unamuno (1983) «el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad» (p. 73).

Nuestro autor denuncia cómo la existencia humana ha sido divisada unilateralmente en su dimensión externa, en su lucha contra la *natura*; esto desde el Renacimiento, donde ha dirigido toda su energía creadora hacia el dominio de las fuerzas naturales, para ponerlas a su servicio. En esta «lucha milenaria» entre el hombre y la naturaleza ha terminado por vencer el hombre. Sin embargo, la crisis surge y consiste en que, durante este proceso, el hombre se ha olvidado de sí mismo, al punto que su propio ser se le ha escondido, se le ha velado: «Ocupado en el mundo se interpreta a sí mismo desde categorías pertinentes al mundo. Adquiere señorío sobre su contorno, pero se encuentra desarmado frente a sí. Y aquellos mismos instrumentos creados para su servicio, concluyen por volverse contra él» (Alarco, 1970, p. 96).

El destino del hombre transparenta angustia en algunos de los grandes pensadores de nuestra época; pero en todos ellos es común la preocupación por encontrar cierto fundamento medular de lo humano, su singular puesto en el cosmos, rompiéndose así aquellas ideas que lo han despojado de su dignidad y de su rango, de ahí la importancia de la antropología y la metafísica<sup>63</sup>.

### 3.1.2. *El hombre, ser existente*

El análisis antropológico que realiza Luis Felipe Alarco utiliza como punto de partida la metodología fenomenológica, así como también ciertos postulados del existencialismo<sup>64</sup>.

Según el maestro sanmarquino, para entender al existencialismo, no es suficiente conocer lo que uno sólo de sus pensadores representativos afirme, porque es sabido que ellos difieren en diversos puntos; sólo «donde haya coincidencias puede hablarse de una doctrina general del existencialismo» (Alarco, 1951, p. 84).

Sobre la existencia, Ortega y Gasset (1981), en sus *Lecciones de Metafísica* nos decía:

Nuestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados

---

<sup>63</sup> Basado en el análisis antropológico de diversos pensadores, Alarco señala varias aristas del ser humano desde los diferentes enfoques filosóficos acaecidos hasta su época.

<sup>64</sup> Según Alarco: ¿Cómo se ha obtenido o se puede obtener la idea acerca del movimiento existencialista contemporáneo? Por medio del estudio de las obras de los filósofos así denominados: Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel (Alarco, 1951, p. 82). Estos pensadores, unidos a Hartmann, Ortega y Gasset y a Santo Tomás de Aquino, parecen ser las fuentes del pensamiento antropológico de Alarco.

en nuestra vida, y a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo (*Lección II*).

Desde el punto de vista gnoseológico, aquellos problemas «no resueltos», sea por los límites de las ciencias o por la complejidad y naturaleza de estos, han de ser considerados problemas metafísicos. La existencia, al ser un problema siempre abierto, inagotada en su respuesta, es un problema metafísico.

De acuerdo con Collin (1941), la existencia, designada con la palabra latina *esse*, es aquello por lo cual un ser existe, es decir, por lo cual se encuentra situado fuera de sus causas y de la nada. En el orden del ser, «la existencia es el *acto de ser*, lo que los escolásticos consideraban la perfección suprema, puesto que es el acto de todas las cosas reales, las cuales le deben el existir actualmente, el ser aquello sin lo cual no serían otra cosa que nada, es decir, el ser existentes»<sup>65</sup> (p. 109).

Para entender al hombre, desde la perspectiva existencialista, es preciso observar el contorno espiritual en que se desenvuelve y el pasado histórico de la que emerge. En nuestro autor, la existencia humana corresponde a una clase especial de problemas que sobrepasan los límites de la razón, pero que son vitales para la comprensión de nuestro ser, por ello, son impostergables en su análisis.

### 3.1.3. *El hombre, ser que deviene*

«Todo ser tiende a su perfección natural relativa y al desenvolvimiento característico de su especie; de aquí que el hombre, ser principalmente inteligente, aspire, por su misma naturaleza, a la perfección del entendimiento, consistente en saber» (Collin, 1941, p. 1).

El saber sobre el hombre mismo es una tarea inacabada, vertida sobre el horizonte de la vida humana, inaprehensible e inagotable en su cuestión; sin embargo, es tarea urgente para que el propio hombre encuentre sentido al lugar que ocupa en el cosmos y en su existencia. Por ello, para poder analizar las cuestiones metafísicas referidas hacia el horizonte de la existencia humana, Alarco parte de la cuestión del hombre, y en base a dichos planteamientos, observa y describe las realidades concretas que se ciernen en torno al hombre, analizando el propio horizonte hacia el cual se dirige en su vida, horizonte que sugiere caminata inacabada, meta postergada en la medida que más se aproxima – aparentemente- al final de dicho camino.

---

<sup>65</sup> Cf. Rosental, «Existencia», 1965; Gilson, 1951, p. 74-112



El maestro sanmarquino inicia su análisis de algunas cuestiones metafísicas de orden antropológico, partiendo de la observación y descripción de la realidad. Es así que como primera consideración señala que los seres que nos rodean tal como se nos dan o presentan, son múltiples y mudables.

La observación de que nada en el mundo fenoménico es estático, inmutable e indiferenciado en la realidad, lleva a que nuestro pensador señale que «todo lo real padece el devenir», proceso relacionado con el tiempo durante el cual las cosas cambian, siendo totalmente diferenciadas; pareciera que hay un constante flujo direccionado entre el ser y el no-ser. Para el maestro sanmarquino, el hombre, al ser real, «se encuentra sujeto a este devenir, pues está en contacto permanente con el mundo, actúa sobre el mismo y lo transforma» (Alarco, 1951, p. 43).

Ahora bien, el hombre es el único ente –conocido hasta la fecha- que toma parte en el devenir, es decir, sabe él y se sitúa intelectivamente frente a él. En este proceso cognitivo y aprehensivo, aparentemente lo temporal puede presentársele como un continuado fluir que acarrea incesantemente nuevas situaciones, de donde se desprende que el mañana –de forma aparente- avanza hacia el presente. Sin embargo, en nuestro autor, «la dirección de la vida es otra, es el presente el que fluye hacia el futuro<sup>66</sup>» (Alarco, 1951, p. 43).

Alarco (1951) agrega: la vida es devenir, incesante flujo sin condición cerrada; más la muerte se interpone y el devenir cesa. El proceso del devenir apenas ofrece resistencia a la esperanza, razón por la que se debe realizar los más bellos sueños del ser humano: «la ciudad de Dios, o el superhombre, o el reino de la verdad y la justicia» (p. 44).

En todo este proceso, el hombre demuestra estar «sediento de sentido», pero el sentido no lo otorga nada de lo contingente, por lo que busca –en medio de lo contingente- lo que es trascendente; en esta línea, el hombre anhela la vida de ultratumba porque ésta le da sentido a la vida del aquí.

Se ha dicho que el devenir plantea cambio constante y a la vez posibilidad de nihilidad, por eso, el hombre puede rebelarse ante la posible nada del mañana, sin embargo, lo curioso es que esto mismo no ocurre en contra la posibilidad de la nada del comienzo. Alarco observa que «lo que el hombre realmente desea es un mañana eterno»<sup>67</sup> (Alarco 1951, p. 44).

---

<sup>66</sup> Parece que, en el devenir de la vida humana, fueran las situaciones o acontecimientos del futuro las que se dan o aparecen, sin EMBARGO, es el hombre el que se dirige hacia el mañana. Detrás de las afirmaciones de Alarco, se denota cierta interpretación teleológica de la existencia humana.

<sup>67</sup> Ante la posibilidad de proceder de la nada, el hombre parece quedar indiferente, no ahonda más en el asunto y no le es tan urgente hacerlo, de ello no depende nada. Sin embargo, ante la posibilidad de la nada después de esta vida, surge la urgencia de encontrar respuestas, pues según la concepción que se posea de la

### 3.1.4. *El hombre, ser en el mundo*

El hombre está en contacto permanente con el mundo; su ser es un «ser en el mundo»; es decir, el modo propio de existir del ser humano se caracteriza porque él es el que sale de sí mismo y vive fuera de sí, en el mundo<sup>68</sup>.

El hombre no se queda contento ni satisfecho con «ser en el mundo», sino que busca –de manera continua– «transformar el mundo». Dicha transformación de la naturaleza esconde un profundo anhelo de dominio sobre el mundo, y dominarlo es poner la naturaleza a su servicio.

El hombre transforma el mundo mediante el trabajo; sin embargo, esta naturaleza, en cuanto tal, sigue siendo idéntica: permanecen sus leyes, su ritmo, su materia. «La naturaleza está allí, tendida, inerte; mas el hombre procura romper esta inercia, para lo cual se sirve de las leyes de la misma naturaleza, logrando así vencerla, obligándola a que deje de estar tendida allí, sin fin y sin sentido» (Alarco 1941, p. 3).

En conclusión, para el hombre vencer la naturaleza significa voltear la naturaleza hacia él, ponerla a su servicio. Esta es la historia de la civilización: el devenir de la naturaleza primitiva a la naturaleza humana. Ha humanizado el hombre su contorno y le ha quitado a los objetos su primitiva tosquedad; en una palabra, el hombre en la historia ha vuelto sobre sí mismo, es ser en el mundo y lo transforma; la especificidad de su ser lo lleva a diferenciarse radicalmente de los otros entes, pues mientras los seres vivos se adaptan –devienen y cambian– al medio, el hombre adapta el mundo a sí mismo. La transformación que el hombre realiza del mundo le aporta sentido y significado existencial, el mundo significa algo para el hombre en cuanto que éste reconoce su obra sobre el primero<sup>69</sup>.

---

muerte y de lo que devenga después de ésta, dependerá la concepción de la vida y del estilo de vivir, la construcción de la existencia será amoldada a dicha comprensión, ésta da sentido.

<sup>68</sup>En su obra más importante e influyente, *Ser y tiempo* (1927), Heidegger se preocupó de lo que consideraba la cuestión filosófica (y humana) esencial: «¿Qué es ser?» Esto le llevaba a la pregunta, qué clase de ser (*Sein*) tienen los seres humanos, quienes son arrojados a un mundo que no han creado, pero que consiste en asuntos útiles en potencia, incluyendo tanto la cultura como los objetos naturales. Puesto que esos objetos y artefactos resultantes llegan a la humanidad desde el pasado o se utilizan en el presente para alcanzar metas futuras, en su interpretación Heidegger propuso una relación fundamental entre el modo de ser de los objetos y de la humanidad, y de la estructura del tiempo.

El individuo está, sin embargo, siempre en peligro de ser sumergido en el mundo de los objetos, la rutina diaria, y en el convencional y superficial comportamiento de la multitud. El sentimiento de temor (*Angst*) lleva al individuo a una confrontación con la muerte y el último sin sentido de la vida, pero sólo por este enfrentamiento puede adquirirse un auténtico sentido del ser y de la libertad. [Cf. Fuentes, Juan Bautista *et al.* (2010). «Pensadores del siglo XX». Cuadernos de Materiales Nueva Época. Recuperado el 29 de septiembre de 2011. De: <http://www.filosofia.net/materiales/rec/sxx.htm>].

<sup>69</sup> El hombre, pertenece a la naturaleza, donde prima lo determinado, al menos en el ámbito no-cuántico. Inserto en la naturaleza, sin embargo, es el único ser natural dotado de la libertad, la cual le otorga el poder de superar la naturaleza. «La libertad humana hace del hombre el ser capaz de luchar contra la naturaleza y vencerla. La libertad humana convierte al hombre en autor de su propia vida y en responsable». Por otro lado, la vida del animal transcurre «constreñida» por las leyes naturales que imperan sobre la especie; el animal no

### 3.1.5. *El hombre, ser que hace su existencia.*

El hombre transforma el mundo mediante su trabajo. El trabajo es actividad, y la actividad, el conjunto de acciones que el hombre realiza, manifiesta el ser. La mirada del hombre está sumida en la acción ya que busca el lado práctico de las cosas, el cómo poder humanizarlas y servirse de ellas; pero, entre lo que ellas deben ser –contorno humanizado– y lo que son –materia inerte– existe una tensión que puede ser vencida sólo cuando penetra activo en ellas y les da nueva forma.

Por tanto, la acción humana transforma el deber ser, la idealidad pura, en realidad plena; sin embargo, esta actividad no se desenvuelve sin resistencia: «El hombre choca con lo que existe fuera de él y con lo que en él mismo habita como entidad de potencia limitada. Por eso, en esta práctica aprehende no sólo el mundo entorno, sino a sí mismo, sus propios límites» (Alarco 1941, p. 4).

Como ya se dijo, Alarco considera al hombre como un ente real que se ve rodeado por el devenir y lo padece; el hombre no solo toma parte en el devenir sino que sabe del devenir mismo, situándose intelectivamente frente a él; no necesita aprehenderlo en su forma pura, puede tan solo conocerlo en sus más cercanas concreciones: en el continuo flujo de trabajo, hambre, sueño y amanecer; pero a la vez, el hombre se hace instrumento del devenir del mundo, es causa de que el mundo se transforme, devenga.

---

se hace su propia vida, sino que la recibe ya hecha, esta es la diferencia con el hombre, quien, al ser libre, necesita «hacerse a sí mismo su propia vida».

El hombre es propiamente hombre por lo que tiene de no-animal, esto es, de no-natural. Para vivir humanamente, el hombre necesita pensar de antemano, prever de antemano lo que «quiere ser», a fin de serlo en su vida. Necesita dominar la naturaleza, dar realidad a algo que naturalmente no la tiene, esforzarse por imaginar un tipo de vida, un modo de ser, cuyo modelo no encuentra en ninguna parte, en ningún lugar natural, sino sólo en lo más profundo de su corazón. El hombre no tiene, pues, «naturaleza», sino que se hace a sí mismo en la vida; es más, su vida consiste justamente en ese «hacerse a sí mismo». Desde que nacemos hasta que morimos, los humanos somos responsables de cada momento y de todos los momentos de nuestra vida; y ese comodín que llaman algunos «naturaleza humana», no es, en realidad, sino la base sobre la cual ha de erguirse y encumbrarse la verdadera y auténtica humanidad, la que consiste en superar cuanto de meramente natural hay en nosotros (Cf. García Morente, 1938, p. 30-32).

«La lucha del hombre contra la naturaleza» parece bifurcarse en estos dos espacios: por un lado, contra la propia natura, es lucha contra los instintos, es autodomínio y liberación; y por el otro, es lucha contra la natura externa, es adaptar el habitat a sí. En el segundo caso, el hombre vence gracias a la razón, sin embargo, como se verá, en la lucha la natura enviará a su campeona, la muerte, contra la cual el hombre no podrá hacer nada. Para Alarco transformar el mundo es vencer la naturaleza y con ello humanizarlo, lo cual podría tomarse como una justificación del mundo occidental para explotar al mundo, concepción no compartida en ámbitos del mundo oriental.

Obviamente, Alarco realiza toda esta exposición antropocéntrica de la relación de dominio hombre-naturaleza puesto que vive en una época donde aún no se vislumbraban las consecuencias negativas que esta lucha dejaría contra nuestro planeta, dejando de lado las cuestiones ecológicas que hoy sí se tienen en cuenta. Resulta que la transformación del mundo, hoy más que nunca, exige cierto respeto y límites en cuanto que se es en-el-mundo, la lucha, el combate, ha de tornarse búsqueda armónica con el mundo en el que somos.

La acción humana, su transformar y quehacer, colindan con dimensiones más allá de lo fáctico. En el hombre habitan fuerzas extrañas, susceptibles de extraviarlo y descentrarlo; fuerzas que, aunque más periféricas desde el punto de vista de su auténtico ser, poseen inusitado vigor y constancia. Estas energías que se insubordinan cuando crecen libres de todo freno, pueden devenir en colaboradores eficientes de la tarea humana. «De ahí la necesidad de modelar el ser natural del hombre, rehacerlo y configurarlo, encauzando más que reprimiendo, porque no es preciso crear, sino patentizar»<sup>70</sup> (Alarco, 1972, p. 235).

Ante esto, «el hombre domina sus amores y extingue las ascuas de su carne encendida. Traza fronteras y retrocede, sin que pueda ser encontrado. Desde ahí dirige sus afectos, reteniéndolos o encauzándolos»<sup>71</sup> (Alarco, 1981, p. 639).

Debido a que el hombre se hace desde el misterio de su existencia, se convierte en búsqueda de lo que concierne a lo más propio, retornando a lo concreto, y rebasándolo en dirección al principio. Por ello, la posibilidad y complejidad de la acción humana eleva al hombre por encima de los demás seres conocidos. A diferencia de los demás seres vivos, la actividad humana desgarrar la causalidad determinada de la naturaleza; así, por ejemplo, el hombre no espera tener hambre para lanzarse a la caza. Su acción sobre el mundo, su trabajo y su labor, van más allá de la mera supervivencia.

La acción humana es realizada en un contexto espacio-temporal. La dirección natural de la vida, por lo menos, en la acción, muestra que el porvenir es «un horizonte aun no esclarecido» en el que se abren las más queridas esperanzas: «aquello a donde se dirige, aquello que se quiere ser y no se es», todo lo cual habita en lo ufano; es la búsqueda de la satisfacción. Sin embargo, puede ser siempre desplazado pues, de hecho, es el horizonte de lo trascendente<sup>72</sup>(Alarco 1941, p. 4).

Por tanto, la acción humana puede llevar al hombre a trascender, a ir más allá de sí mismo, de los demás y de su realidad. El hombre es el «ser sediento de sentido», este sentido de la vida lo busca en lo que aún es trascendencia, en «lo que aún no es, pero será»; no importa que aún no sea plenitud lograda, más tarde lo será. «Y si la vida humana no alcanza para

---

<sup>70</sup> De la evidencia de la acción humana y de la transformación que ésta genera, surge la necesidad del encauzamiento de dicha acción. Para el maestro sanmarquino, un medio privilegiado para esta tarea es la Educación, la cual debe ser inspirada y orientada en sus raíces por la Filosofía. Cf. Alarco (1960) *Guía Didáctica* y Alarco (1965), *Lecciones de filosofía de la educación*.

<sup>71</sup> Precisamente, el ser humano despliega su existencia en constante tensión, entre la grandeza y la miseria, entre el saber y la ignorancia, entre lo racional y la bestialidad, entre el amor y la pasión.

<sup>72</sup>El mañana se presenta como horizonte en el sentido que a medida que nos aproximamos hacia él por el ultramar de la existencia, la meta parece desplazarse y alejarse a lo más lejano, lo cual a su vez se desplazará luego de cada nueva aproximación.

ello, tampoco importa, pues más allá de la muerte, en otra vida, en la vida verdadera será lo que debe ser»<sup>73</sup> (Alarco 1941, p. 5).

### 3.1.6. *El hombre, ser insatisfecho.*

El ser humano vive anhelando. Anhela mientras carece, y cuando obtiene lo pretendido, la oquedad reluce en el reverso. Queda otra vez el vacío. La posesión se torna insatisfactoria pues toda presencia lo es (Alarco, 1981, p. 636).

Ante lo anhelado y lo poseído, siempre subsiste un más allá ya que ningún contenido alcanzado coincide con el último afán. El ser humano como ser metafísico, cada vez que alcanza o se aproxima a la posesión de un bien deseado, se desplaza de nuevo hacia un paisaje inédito, porque la meta se desmorona en cuanto llega, y surge otra. Por ello, el ser humano siempre vive indagando, en busca de lo que sacie su necesidad interna, busca a través de lo incierto, del «todavía no»; avanza y retrocede<sup>74</sup>.

Uno de los mayores anhelos que posee el hombre es el de saber, aunque el hombre nunca sabe en sentido estricto, no posee la verdad. Va a su encuentro dando vueltas en torno, en un intento de atravesar los umbrales. «Siempre nuevas oscuridades y luces aparecen en lo lejano. Lo eterno lo llama. Todo avance en profundidad descubre abismos ignorados. Fallan los recursos del entendimiento»<sup>75</sup> (Alarco, 1981, p. 636).

---

<sup>73</sup> La radicalidad con la que sentencia Alarco la posibilidad del más allá como realidad, evidencia su profunda convicción de la semilla de eternidad alojada en las profundidades del ser del hombre, motivo de la insatisfacción permanente experimentada pues lo contingente deja sed, insatisfacción. De ahí que se busque lo trascendente, lo que satisfaga, lo que colme la sed de sentido por lo vivido y la sed del conocimiento.

<sup>74</sup> Ortega y Gasset (1985) nos habla de la ingenuidad de creer que la sobra de medios favorece la vida. Esta sobra no se debe confundir con el aumento y la abundancia de medios. En el siglo XIX aumentaron las facilidades de vida, lo cual produjo el crecimiento cuantitativo y cualitativo de ésta. Pero ha llegado el momento en que el mundo civilizado, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, ha adquirido el carácter de *sobrado*, excesivamente rico, superfluo. «Un mundo sobrado de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana» (p. 116).

<sup>75</sup> La insatisfacción puede ser gnoseológica como se ha referido, pero también pareciera surgir en el ámbito ontológico, dejando graves consecuencias que se manifestarán en aquello que manifiesta al ser del hombre: su hacer. No importa lo que se anhele y alcance, cuando parece que lo alcanzado ha logrado cubrir la necesidad y el anhelo, irrumpe un nuevo deseo. Quien no tiene conciencia de ello, puede caer en la vorágine de la posesión infundamentada, la cual muestra una de sus aristas en el consumismo. Las ansias brotan desde lo profundo del ser, pero la cosa anhelada satisface lo superfluo. Lo contingente no puede satisfacer más que a lo contingente; lo temporal a lo temporal. El hombre es ser contingente y temporal, más aquello cuanto alcanza de contingente y temporal, no lo sacia. Alarco afirma que al hombre «lo eterno lo llama», y esto eterno parece no sólo estar fuera del hombre, en la dimensión del saber, sino también en su interior, en la profundidad de su ser.

## 3.2. El libre albedrío

### 3.2.1. Implicancia ética del problema del libre albedrío

Para la mayoría de personas de nuestra época, influenciados por el pensamiento moderno, el hombre es entendido como ser posible, no determinado, que puede ser así o de cualquier otra manera, teniendo que elegirse a sí mismo. Desde esta perspectiva, el hombre es un proyecto que puede desarrollarse en diversas direcciones, porque carece de cauce previo, ilimitado en posibilidades.

En el pensamiento de Luis Felipe Alarco –sobre todo en el de su juventud<sup>76</sup>– el hombre posee una serie de capacidades que le permiten tentar la trascendencia, a pesar de esta grandeza, el hombre es un ser caído, que intenta vivir conforme a la razón, pero fracasa, pues su fondo irracional, conformado por las pasiones y los deseos ciegos, parecen dominarlo en algún momento.

El hombre es un ser que posee razón, la cual le indica el «deber ser», muchas veces en apariencia abstracto y frío; pero esta razón no ve la miseria humana, la podredumbre que en todo hombre habita, no ve que en todo hombre se esconde un «pordiosero que mendiga eternidad, no ve cómo cobardes sus ojos se cubren de terror delante de la nada y de la muerte». La razón no puede comprender el grito que arranca de la carne; no comprende nada y es ahí donde surge un lamento: «El grito ante la muerte es el grito de la carne»; por eso, el hombre, el de carne y hueso, «se aferra con vigor tremendo a esta vida y a la otra, anhela inmortalidad, la anhela siempre, con razón o sin ella»<sup>77</sup> (Alarco, 1941, p. 18).

Para nuestro autor, la vida misma nos muestra que «el hombre es débil» frente a los principios racionales, debilidad que se manifiesta en el alejamiento e impotencia de la norma racional frente al ser humano; por eso, la fuerza actuante en el hombre puede tener solo una esfera axiológica referida al hombre en su concreción temporal-histórica<sup>78</sup>.

En el plano de la existencia humana, el mundo tiende a bifurcarse en: el mundo real y el mundo de los valores. El hombre es el ser que media entre ambos, el que transforma el deber ser, en ser, el que eleva la materia hasta el mundo de los valores. Sin embargo, esta labor no es vencida sin resistencia. Alarco habla de las realizaciones angélicas, el conjunto

---

<sup>76</sup>Cf. Alarco (1941). *El diálogo agonal ante el problema de la inmortalidad*. Tesis para optar el Grado académico de Bachiller en Letras.

<sup>77</sup> Cf. Unamuno (1983). *Del sentimiento trágico de la vida*.

<sup>78</sup> La primera proposición es una afirmación de estricto carácter ontológico ya que constata –tan solo y *a posteriori*–, que el hombre no puede cumplir los principios racionales, aunque los quiera, realidad compleja que el cristianismo señaló hace siglos: el hombre conoce la Ley de Dios, pero es impotente para cumplirla por sí solo. Sólo Dios puede ayudar al ser humano. «En el cristianismo y en Dostoievski se cae ante la Ley, ante el principio ético» (Alarco, 1951, p. 19).

de obras buenas y pías, como materia especial del accionar humano, pues éstas suponen un previo proceso de interior lucha, lucha quizá aún contra sí mismo, en una tensión por superarse, por borrar lo que en uno hay de *carne*, de impulsos o de instintos<sup>79</sup> (Alarco, 1941, p. 11).

En esta lucha ha vivido el hombre santo puesto que sabe cómo los valores superiores se hallan distanciados del propio ser –humano–, y cómo hay que vencerse para alcanzarlos; de allí que la carne y la materia, se le aparezcan como principios del mal, cuando en realidad, ellas son solo «lo éticamente inerte». Es aquí donde el hombre decide cómo actuar, qué hacer y, en pleno uso de sus facultades, elige entre lo que se le da en la existencia, entre lo que debe o no hacer; la puesta en escena de su libertad, surge del continuo acaecer de la vida como característica exclusiva de su propia humanidad.

### 3.2.2. *¿Qué es el Libre Albedrío?*

Según Alarco (1951) el libre albedrío es la facultad por medio de la cual el hombre elige entre diversas posibilidades que se le presentan, sin encontrarse obligado por las circunstancias a decidir necesariamente por una de ellas. «De él depende la decisión que adopta, está vuelto sobre sí en el acto, y éste estar vuelto sobre sí es lo que constituye su libertad interior, su libre albedrío» (p. 25).

Pasado un tiempo, después de cierto proceso de maduración, agregará:

Ser libre quiere decir, ser diferente de la roca, poseer un recinto que escape al mundo físico y desde el cual se le domine. En la libertad destaca su autonomía, circunscribiendo un ámbito que rebasa la necesidad del mundo material. Es la oposición: naturaleza y libertad. La naturaleza es lo necesario. La libertad es lo contingente<sup>80</sup> (Alarco, 1972, p. 236).

Una de las primeras objeciones que surgen al planteamiento de Alarco cuestiona: ¿Se puede hablar de libre albedrío en el hombre cuando éste se encuentra determinado por la herencia, por la educación, por el momento histórico en el que vive y en el que se debate?

---

<sup>79</sup> La carne en la antropología bíblica adquiere diferentes matices; puede tratarse de la designación del ser humano en general, PERO, además, ya en el Nuevo testamento, en la teología paulina, el término hebreo *BASAR* Y su traducción griega *sarx*, designan la fragilidad física –pero sobretodo– moral del ser humano. Carne adquiere así un sentido peyorativo, considerándosele principio del mal, receptáculo del pecado. Designar al hombre concreto por su carne es manifestar su origen terreno. Al parecer nuestro autor comparte esta dura descripción al referirse a la fragilidad humana; el hombre débil y frágil, es el hombre de la carne y del mundo, el hombre carnal.

<sup>80</sup> Cf. «Libertad y naturaleza, cada una en su sentido perfecto, se encontrarían juntas y sin conflictos de ninguna especie, en las mismas acciones, según se le aproximara a su causa inteligible o a su causa sensible». (Kant, 1973, p.249).

Es el permanente debate que el determinismo plantea a toda teoría sobre la libertad humana.

Pero a esta cuestión determinista Alarco (1951) responde:

«Aceptar el hecho incontrovertible de la determinación proveniente de la herencia, la educación, del momento histórico ¿significa necesariamente negar el libre albedrío? A esta pregunta se debe contestar negativamente. Porque es evidente que la vida le ofrece al hombre rutas diversas que puede recorrer. Y frente a estas variadas perspectivas que se le presentan, él puede elegir la más adecuada, dependiendo de él la decisión que adopte» (p. 26).

En la idea moderna, el hombre es libre por naturaleza. Ser libre es carecer de constreñimiento exterior e interior, de amenazas y opresiones, de ataduras en la decisión; «el acento recae en la independencia frente a lo necesario, en el *no* ser determinado desde fuera, en el estar liberado *de*» (Alarco, 1972, p. 236).

En el mundo griego, donde el cosmos está sujeto a leyes que rigen su orden, el hombre era considerado libre no porque pueda ejecutar tales o cuales actos, dependiendo de su decisión en última instancia de él, sino porque se encontraba en posesión de sí mismo, al desenvolver su potencialidad interna.

Dada la realidad dinámica y teleológica, libre era quien podía dirigirse hacia su meta, dando cumplimiento al *logos*, a su ley interna. La libertad no era ejercicio de actos sueltos y desconectados, sino la actualización de virtualidades. «La libertad es libertad para, está dirigida al bien, que es el fin del hombre. No es lo indeterminado, sino lo determinado, que se encuentra situado en un plano ontológico superior; quien se dirige al mal, cegado por la pasión, cesa de ser libre» (Alarco, 1972, p. 238).

Hasta hoy en nuestros días, la concepción griega de libertad se teje en una lucha frontal contra la concepción moderna, y el hombre se ha lanzado en su búsqueda. Sea poco o mucho lo que se diga sobre la libertad, la idea de libertad verdadera permanece en un resquicio oculto al conocimiento y permanece vigente el debate en torno a ella.

El hombre es libre, en cuanto que es capaz de elegir; pero a este planteamiento le ha salido al frente una observación del determinismo, donde las circunstancias dadas parecen determinar también al ser humano. Para poder clarificar esta cuestión, siguiendo la metodología crítica, Alarco sugiere describir los argumentos en *pro* y en *contra* del libre albedrío, ambos basados en lo captado de la existencia humana.



### a) Razones a favor del libre albedrío

- *Razón cognoscitiva*. Hay un conocimiento inmediato de la propia libertad: donde se presenta un conflicto, se tiene que elegir.

- *Razón ética*. El hombre es responsable de su conducta y la responsabilidad está respaldada en la libertad, «porque, si no es libre, si no depende de él la decisión que adopta, no puede ser responsable de lo que ha cometido»; y porque es libre, cuando no hace lo debido, se eleva la voz de la conciencia desde las profundidades del espíritu (Alarco, 1951, p. 27).
- *Razón ontológica*. La realidad está estructurada en estratos de diversa altura<sup>81</sup>. El más simple es la materia *inorgánica*; sobre él está el mundo de *lo viviente*; más arriba está la *conciencia*, es decir, aquella entidad que posee subjetividad, intencionalidad y prospección y por encima de todos está el *espíritu subjetivo*, el mundo de la persona, con un *ethos*, como referencia a los valores y libre albedrío. Todo estrato superior posee siempre regularidad autónoma; sus leyes y categorías son más ricas y delicadas que las del estrato inferior, y es libre con respecto a éste<sup>82</sup>.
- *Razón metafísica*. «El hombre es el ser que sabe decir no» al impulso y a la vida, según Max Scheler<sup>83</sup>; pero «sólo puede ser dueño de sí aquel que es libre en su decisión. Negar la libertad interior es aceptar el fatalismo, la predestinación, ya que el ser humano estaría determinado hasta en sus más profundos manantiales, actuando de acuerdo con la necesidad causal (Alarco, 1951, p. 28).

### b) Razones en contra del libre albedrío

Como ya se señaló, el argumento principal de los que niegan el libre albedrío es el determinismo: «todo en el mundo se encuentra determinado; todo tiene un motivo, una razón suficiente»<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup>Cf. En esta tesis: «Capítulo II: El Problema del Ser: 2.4. Las regiones del ser».

<sup>82</sup> Cf. Alarco (1970). *Lecciones de Metafísica*.

<sup>83</sup> Cf. Scheler (1938). El puesto del hombre en el cosmos.

<sup>84</sup> El *Determinismo* es un término que proviene del latín *determinare*. Es la teoría en que se afirma la condicionabilidad causal y universal de todos los fenómenos. Las ideas deterministas aparecen ya en la filosofía clásica griega, alcanzando su expresión más brillante en el atomismo. El determinismo alcanza un ulterior desarrollo y una fundamentación más amplia en la ciencia natural y en la filosofía materialista de la Época Moderna: Bacon, Galileo, Descartes, Newton, Lomonósov, Laplace, Spinoza y los materialistas franceses del siglo XVIII. En consonancia con el nivel en que se encontraba la ciencia natural, el determinismo de dicho período posee un carácter mecanicista y abstracto donde la causalidad posee un valor

Toda terminación *ismo* suele indicar cierta exageración o extremo radical de una idea, postura o una actitud. Es innegable el hecho de que existen determinaciones reales en el mundo, también en el mundo humano, social e histórico, pero el determinismo las lleva a un extremo y pretende que, sin excepción alguna, no haya cosas ni acontecimientos sino los determinados *in infinitum*. Por tanto, se opone, de modo contradictorio a la libertad humana y a la contingencia del cosmos; pero es compatible con el azar y la casualidad, conceptos que no niegan la determinación universal, sino tan sólo la racionalidad e inteligibilidad de sus condiciones.

Según Alarco (1951) las razones contra el libre albedrío que se plantean son:

- *Razón cognoscitiva*. La conciencia de la libertad no significa libertad de la conciencia.
- *Razón ética*. La moral puede ser muy bien un producto social, con lo cual la libertad puede ser una ficción, aunque necesaria, carente de respaldo óntico.
- *Razón ontológica*. Existen diferentes estratos en la realidad, siendo superiores los libres con respecto a los inferiores. Pero ¿a qué se llama aquí libertad? Sólo a la independencia de la determinación proveniente del estrato inferior. Según esta concepción la planta también sería libre y lo sería el animal con relación a los estratos inferiores, lo cual llevaría al absurdo de esta constatación (p. 30).
- *Razón metafísica*. Se ha sostenido que la posición del hombre en el cosmos se hundiría con la supresión del libre albedrío, pero este argumento nada prueba. ¿Dejaría de ser el hombre lo que es, si se comprobase que no es libre o que nunca ha sido libre? Que un hecho sea perjudicial no significa que deje de existir pues podría ser que la carencia del libre albedrío sea dañina para el hombre; pero eso nada prueba, porque el hombre es como es y no como debería ser.

### 3.2.3. *El Libre Albedrío según Hartmann*

En opinión de Hartmann (1949) todos los problemas morales confluyen en la libertad, dado que «todo el sentido de la moralidad quedaría anulado si se toma la libertad como pura ilusión» (p. 625).

---

absoluto; describiéndola según las leyes dinámicas de la mecánica, lo cual conduce a identificar la causalidad con la necesidad y a negar el carácter objetivo de la casualidad. El determinismo puede llevar al fatalismo si adquiere un carácter místico y, en realidad, coincide con la fe en la predeterminación divina. Cf. Rosental M. M. (1965). «Determinismo». *Diccionario Filosófico*.

La temática hartmaniana en torno a la libertad supera el marco puramente ético; la libertad constituye, ciertamente, el *ethos* del hombre, pero hunde sus raíces en la ontología. El filósofo báltico sostiene que se ha querido probar la libertad valiéndose de un camino inadecuado: por el *indeterminismo*. Pero el indeterminismo es ontológicamente falso, ya que «todo ente real posee conexiones con los demás entes, está determinado, por lo menos parcialmente, por ellos» (Alarco, 1951, p. 31).

En todo acto volitivo se da un momento de elección donde la voluntad oscila entre dos o más posibilidades; la elección se convierte en prueba de la determinación de la voluntad por uno de los factores. No se trata de libertad en sentido negativo, independencia con respecto a algo, sino libertad en sentido positivo, autonomía de la voluntad, un *plus*, un *más allá* de la determinación. En conclusión, «el problema del libre albedrío sólo puede resolverse si determinación y libertad no forman oposición» (Alarco, 1951, p. 32).

Según Alarco (1951) Hartmann desarrolla su planteamiento partiendo de la idea kantiana de que la totalidad del mundo se encuentra determinada causalmente, donde el hombre pertenece al mundo natural y su acción se encuentra sumergida en él; en este sentido no sería libre, pues no es libre del lazo causal (p. 32).

Para nuestro autor, Hartmann «ha visto claro que en el mundo en el que se debate el hombre hay dos tipos de determinación: la determinación causal (regularidad natural) y la determinación axiológica (leyes morales e imperativos)». Entonces se plantea el problema siguiente: ¿cómo puede existir la libertad de la persona en un mundo determinado? Hartmann sostiene que este problema sólo puede resolverse si la persona posee en sí un tercer determinante que influye en la realidad ética, pues ésta no se agota en la regularidad natural y en la axiológica, sino contiene además «la determinante personal». «Los valores no determinan la realidad. El hombre puede realizarlos o no» (Céspedes, 2007, p. 185).

En la bifurcación mundana: realidad-valores, el ser humano es un «intermediario imperfecto», es el intermediario entre el mundo de lo real, lo que es, y el mundo de los valores, lo que debe ser. Pero ¿cómo sería un intermediario perfecto? Pues debería de ser un autómatas, que realice al pie de la letra aquello que ya está determinado; pero el hombre puede cumplir los valores como no; de ahí que en su imperfección resida su superioridad, pues sólo en esta forma es esencia moral: su imperfección es su libertad.

### 3.2.4. La Observación de Alarco a la tesis hartmaniana del Libre Albedrío

En opinión de Alarco (1951) Nicolai Hartmann sostiene que la vida del espíritu se encuentra motivada, pero debe existir una instancia que no se encuentre determinada, que sea libre. En esta forma pretende romper la causalidad y explicar el problema de la libertad. Pero se le puede replicar. Esa instancia tampoco puede ser libre (p. 35).

Sin embargo, para nuestro autor, la posición de Kant parece más lógica, que teniendo ese supuesto en cuenta hizo arrancar la instancia del mundo inteligible donde no existe la causalidad; o la posición de Fichte que la buscó en el *Yo profundo*<sup>85</sup>, que valía en su época como zona indeterminada. La tesis hartmaniana se reduce a una mera petición de principio: «el hombre para ser libre necesita tener una instancia libre, o lo que es más simple aún, el hombre libre tiene que ser libre» (Alarco, 1951, p. 36).

Según Kant (1793) existen dos especies de causalidad con relación a lo que ocurre: la causalidad siguiendo la *naturaleza* o la causalidad por la *libertad*. La *Libertad* es una idea trascendental sobre la cual se funda el concepto práctico de *libertad*, consistente en la independencia de la voluntad con relación a la sujeción de las pendientes de la sensibilidad (p. 246).

Kant se cuestiona por la posibilidad de la libertad y se da cuenta que, en el hombre, la sensibilidad no hace su acción necesaria, sino que hay en el hombre un poder de determinarse él mismo independientemente de las contrariedades de las pendientes sensibles. Si todas las causas fueran simplemente naturaleza, las acciones humanas serían necesarias y determinadas, aniquilando la libertad práctica.

Según el carácter empírico, el sujeto estará –como fenómeno– sometido a todas las leyes de la determinación operada por el enlace causal y no sería a este título sino una parte del mundo sensible. Sin embargo, el hombre posee un carácter inteligible (trascendental, nouménico) por lo que el mismo sujeto debe ser libertado de toda influencia de la sensibilidad. «Así libertad y naturaleza, cada una en su sentido perfecto, se encontrarían juntas y sin conflictos de ninguna especie, en las mismas acciones, según que se les aproximara a su causa inteligible o a su causa sensible» (Kant, 1793, p. 249).

Para Alarco (1951):

---

<sup>85</sup>Cf. (Fichte, 2005, p. 116). Para Fichte la fuente de la libertad se encuentra en el *Yo*, profundo y metafísico. El *Yo* no se agota en la conciencia sino más bien, se dilata hasta profundidades ocultas a ésta. En ese campo debe haber un querer anterior al querer consciente. Según explica Alarco (1951), Hartmann le contesta a este planteamiento que la libertad detrás de la conciencia sería una especulación errada, porque el hombre no vendría a ser responsable y culpable la voluntad que adopta su decisión a la luz de la conciencia, sino aquella otra sumergida y oculta en el *Yo* metafísico (p. 35).

Hartmann ha examinado el problema del libre albedrío en abstracto, pues no lo hace desprender de un análisis ontológico previo del espíritu subjetivo; y este análisis es indispensable para obtener una idea precisa de cómo es posible la libertad. Esta «carencia de análisis ontológico» del estrato concerniente al espíritu subjetivo no ha significado sólo una omisión, sino también un erróneo planteamiento de los supuestos del problema<sup>86</sup> (p. 36).

Según Céspedes (2007) aunque no se menciona el nombre de Heidegger, «su espíritu aletea sobre toda la crítica de Alarco». A través de las expresiones hegelianas, Alarco se remonta hasta Duns Escoto, pues asume que es inválido probar la libertad por el camino del indeterminismo, ya que éste es ontológicamente falso; en consecuencia, concluye que «la libertad es la autodeterminación», que no se asimila al azar, sino que es resultante de la determinación racional del propio ser (p. 185).

### 3.2.5. *Libertad para Alarco*

Según Alarco (1972) la libertad se manifiesta en la totalidad de la persona, en la manera como ha escogido ser, más que en éste o aquel acto aislado. Es esta decisión total, que afecta el plano metafísico, lo que hace a unos libres y a otros, esclavos. «Libre es el que vive a partir de su interna unidad, sin dejarse arrastrar por el torrente de la apariencia»<sup>87</sup> (p. 242).

Libertad y saber se compenetran, pues el saber permite que el hombre alcance su verdadera figura y renazca en cuanto arquetipo. La libertad también sería posibilidad, en la que están comprometidos el *ethos* y el ser del hombre, de los cuales sólo él es responsable. Libre es el señor de sus actos<sup>88</sup>, quien actúa a partir de sí mismo, y no de manera puramente reactiva. Por eso, no contestar a la injusticia con otra injusticia, como lo predicaron Sócrates y Jesús de Nazareth, es algo del verdadero hombre fuerte. (Alarco, 1972, p. 242).

### 3.2.6. *Libertad y Libre albedrío*

En la obra de Alarco, el tema de la libertad cobra mucha importancia, sobre todo por el horizonte metafísico hacia donde nos conduce. Se le entiende a la libertad como categoría filosófica en primer lugar, o como una característica ontológica.

---

<sup>86</sup> Para el maestro sanmarquino será imposible, sin caer en la especulación metafísica, resolver positivamente el problema del libre albedrío si se arranca de una concepción mecánica del funcionamiento del espíritu. Este sería el error de Hartmann. Nicolai Hartmann tiene razón cuando afirma que determinismo y libertad no deben formar oposición.

<sup>87</sup>De esta manera, libertad va más allá de la decisión y la elección, sobrepasa la voluntad y se hunde en las profundidades de ser que construye su propia existencia, su forma de ser en el mundo.

<sup>88</sup> Sentencia profundamente estoica.

En sus *Ensayos de Filosofía Prima*, y en sus otros trabajos, Alarco desarrolla el tema de la libertad, pero no se hace muy evidente en qué la diferencia del libre albedrío. A primera vista, pareciera que lo conveniente desde el punto de vista filosófico sería que la exponga como categoría a analizar, sin embargo, el maestro sanmarquino expone el problema del libre albedrío cuando parece referirse a la libertad. La pregunta a resolver es ¿por qué hace esto? ¿cuál es la diferencia entre ambas expresiones y cuál sería su repercusión para comprender el asunto?

La *libertad* es un término que proviene del latín *libertas*; implica la condición de hombre, ser *liber*, libre, no esclavo. La libertad es un término susceptible de diversos sentidos, significa en general: la capacidad de actuar según la propia decisión. Según el ámbito en donde se ejerce la decisión, se puede hablar de diversas clases o esferas de la libertad. Así tenemos:

- *La libertad sociológica*, que, en su sentido originario, el de la antigüedad griega y romana, se refería a que el individuo no tenía la condición de esclavo, sino que era un ciudadano, con autonomía frente a la sociedad, capaz de participar en la actividad pública, es la libertad política o civil, garantizada por los derechos y libertades que amparan al ciudadano en las sociedades democráticas.
- *La libertad psicológica*, que es la capacidad del individuo de no sentirse obligado a actuar a instancias de una motivación más fuerte, es el saberse y sentirse: «dueño de sí mismo».
- *La libertad moral*, donde el hombre es capaz de decidirse a actuar de acuerdo con la razón, sin dejarse dominar por los impulsos y las inclinaciones espontáneas de la sensibilidad.

En opinión de algunos, la libertad psicológica y la libertad moral se pueden sintetizar en la *libertad de la voluntad*, la cual es la facultad de decidirse por una determinada conducta mejor que por otra igualmente posible; es la capacidad de auto-determinarse y escoger un motivo por el que uno se decide a obrar de una u otra manera, o a no obrar. En la tradición, sobretodo cristiana, ésta es llamada *liberum arbitrium*, o libre albedrío, es la libertad de elección o libertad de decisión.

El *libre albedrío* es «uno de los nombres que se ha dado históricamente a la libertad humana»; se le puede considerar «la libertad interna, o la capacidad de querer o decidir hacer algo sólo por motivos puramente internos a la misma voluntad»; es decir, el libre

albedrío implica un acto voluntario nacido de la elección consciente que surge de la deliberación, es la puesta en acción de una intencionalidad (Cortés y Martínez, «Libre albedrío», 1996).

En Alarco, el análisis de la libertad se bifurca en dos actitudes muy complejas: es algo interior a la persona humana por lo cual es uno de los principales problemas metafísicos; se encuentra vinculada a la voluntad y con ello enraizada en la naturaleza humana, es su despliegue, su manifestación y auto-realización.

Por otro lado, se puede analizar a la libertad como algo exterior al hombre, como el producto de su evolución, es una cuestión social determinada por las circunstancias, las personas y las épocas.

El maestro sanmarquino presenta la dificultad expuesta por Kant ante la libertad: ¿cómo es posible la libertad en un mundo donde sobreabunda lo determinado? Para Alarco, es posible armonizar la libertad en lo determinado de este mundo, no hay oposición, sino que en medio de lo determinado se darán ciertas condiciones donde la libertad alcanzará despliegue.

«Compatibilizar la libertad con la necesidad es lo que hace la tradición empirista desde Hobbes, y a esta postura se la denomina también teoría de Hume-Mill, por ser los autores más significativos que la han propuesto. En esta teoría, ser libre no significa obrar sin motivo o sin causa alguna, sino no sentirse coaccionado, “porque no es a la causalidad a lo que la libertad se debe contraponer, sino a la constricción”, externa o interna. La teoría admite que una acción puede ser libre, aunque esté en todo caso causada por motivaciones, impulsos, circunstancias, etc., siempre y cuando ninguna de estas cosas pueda considerarse una causa que predetermine necesariamente el curso de la acción (que coaccione internamente)» (Cf. *Diccionario de Filosofía*. «Libertad»).

La filosofía de Alarco busca de forma preeminente enraizarse en la realidad. En este sentido, hablar de la libertad como mera categoría no tendría el sentido buscado, pues para él la libertad ha de ser la autodeterminación del ente, más de entre todos los entes, el hombre resulta ser el único capaz de proseguir en su lucha por auto-determinarse, aún a pesar de la determinación que todo su entorno le impone.

Siendo el hombre el ente libre, la libertad, categoría filosófica, se vuelve libre albedrío, posibilidad de proceder según la expresión de su voluntad no determinada de forma absoluta por condiciones exteriores<sup>89</sup>.

Alarco habla de libre albedrío en cuanto que observa un deseo consciente que lleva al hombre a realizar determinadas acciones dirigidas a un fin, el libre albedrío se convierte en proceso, en lucha, en intento permanente del ente libre, libertad para ser de un modo o de otro, libertad para existir de una forma u otra; esta decisión radical e integral exige la disposición de actuar y la elección de los procedimientos más adecuados para dar cumplimiento a la acción<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> La libertad, como categoría filosófica y su enraizamiento en la vida humana, el libre albedrío, son temas en suma polémicos, de los cuales no se puede agotar la cuestión. Alarco acertó en cuanto que esta temática es fundamental para aproximarse a cierta comprensión del hombre, sin embargo, la cuestión tiende hacia el horizonte de las posibilidades de conocimiento actual. En el debate se alzan las grandes figuras del determinismo, por una lado, entre ellos: Richard Dawkins, Edard Wilson; los conductistas B. F. Skinner y J. B. Watson; los deterministas del lenguaje: Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf; y en el ámbito científico los clásicos: Pierre Simon Laplace y Albert Einstein; de quienes podemos sintetizar sus ideas en que «la libertad es una ilusión» ya que todo está determinado en los procesos, lo que nos falta es conocer y comprender esos procesos. Los estudios de la neurología sobre el comportamiento humano también revelan el complejo entramado del funcionamiento de nuestro sistema neurológico al momento de decidir, donde pareciera que existe cierto condicionamiento hundido en el plano de lo inconsciente lo cual produce en la conciencia la percepción de que se es libre, pero sin fundamento real, sólo como interpretación del hecho, es el «juego del inconsciente», donde nadie puede saber si es libre porque ignora las causas de sus actos.

En este debate toman parte Spinoza, Marx y Hegel, para quienes la libertad implica conocimiento, es decir mientras que el libre albedrío resulta ser una mera ilusión, de lo que sí se puede hablar es del conocimiento de la necesidad existente en el mundo; quien conozca dicha necesidad y sus leyes implicadas podrá escapar de ellas. Esta concepción ha imperado hasta nuestros días.

<sup>90</sup> Se observa cierta familiaridad entre la libertad integral de Alarco y la exposición de García Morente sobre la libertad. La libertad humana consiste justamente en eso: en que la vida del hombre no viene de antemano hecha por las leyes de la naturaleza, sino que es algo que el hombre mismo, al vivirla, tiene que hacer y resolver en cada instante y con anticipación. Vivir es para el animal hacer en cada momento lo que por ley natural tiene que hacer. Vivir, en cambio, es para el hombre resolver en cada momento lo que va a hacer en el momento siguiente. El hombre, tiene que pensar primero lo que quiere que su vida sea; tiene que decidir luego serlo; y, por último, tiene que ejecutar esas sus propias resoluciones y previos pensamientos (Cf. García Morente, 1938, p. 30-32).



CAPÍTULO IV

**EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN LOS ÁMBITOS  
GNOSEOLÓGICO Y ONTOLÓGICO**

El objetivo del presente capítulo es describir y analizar diversos problemas metafísicos que Luis Felipe Alarco abordó, algunos de los cuales hasta el día de hoy, permanecen abiertos; es decir, con ensayos y aproximaciones de respuestas aspectuales que no agotan la dimensión de los mismos, –dicho sea de paso– problemas de urgente indagación para el maestro sanmarquino, quien a su vez los describió y analizó, manteniendo abierta, viva y vigente la reflexión y el diálogo, no pocas veces contradictorio y agonal en cuanto a las posturas.

#### **4.1. El problema de la trascendencia**

##### *4.1.1 Significación tri-aspectual del término «Problema»*

En un capítulo anterior se habló del *problema del ser* en Alarco; ahora se analizará el *problema de la trascendencia*; sin embargo, todavía queda como cuestión inagotada el ¿por qué referirse al ser y a la trascendencia como si fueran un «problema»? Con precisión Alarco (1951) nos explica que en el término *problema* «hay que distinguir tres significaciones fundamentales: gnoseológica, actual y cosual» (p. 11).

– *La significación gnoseológica*: se da cuando el problema surge de la ausencia de una respuesta terminante y límpida a una interrogación previa. Por tanto, *problema* viene a ser un estado intermedio entre la pregunta y la solución; es *docta ignorantia* pues es un estado de ignorancia consciente de sí, de su autolimitación.

Alarco agrega que las cosas mismas, los entes, no constituyen problema pues problema no es «manera óptica del ser», sino «manera del conocimiento». Sólo desde la perspectiva del sujeto cognoscente un objeto se presenta como problema.

– *La significación actual*: donde la vida se presenta al ser humano como una incógnita, pues la vida es actividad, pero ¿cómo se debe actuar? Aquí hay también un *no saber*, pero este no es fundamentalmente «ignorancia frente a las cosas, sino frente a sí mismo, frente a la decisión». Problema no es aquí el conocer sino el hacer<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, X, 4, 1175a 13. Para el maestro peripatético «la vida es una especie de actividad», de donde «vivir bien» sería actuar de acuerdo con aquello que posee el hombre y que tiende por

– *La significación cosual*: donde la noción de problema presume aquí haber entrevisto la disconformidad entre el *deber ser* y el *deber fáctico*; es decir, en este caso el problema no concierne al conocimiento o al hacer del sujeto, sino a *la cosa*, a la realidad, a los entes. «Solucionar un problema real» no significa resolverlo teóricamente –aunque en ciertos casos pueda ser pre-requisito–, sino haber estructurado una realidad de acuerdo con su fin<sup>92</sup>.

Para Alarco, enfrentarse al problema de la trascendencia –como en cualquier problema– implica una seria reflexión que tome en cuenta los tres aspectos expuestos con el fin de aproximarse con mayor precisión en la comprensión de la realidad<sup>93</sup>.

#### 4.1.2. Significación del término «Trascender»

La característica más general y visible del trascender es «ir más allá de sí»; pero, trascender no es mero salir de sí, hacia la deriva, sino salir con ruta fija, con una dirección y un *telos*, es decir, es salir con «rumbo hacia otra entidad». Ésta es a la que se denomina

---

naturaleza hacia el bien, la razón. Esto servirá para fundamentar el deber hacer, la ética aristotélica justificando el hacer el bien, actuando conforme a la recta razón, es decir, practicar la *virtud*.

<sup>92</sup> Al parecer Alarco comparte la doctrina aristotélica sobre la *finalidad* de la realidad, en la cual, tanto los seres inertes como los vivos tienen como fin el desarrollar su propia perfección. «En Aristóteles y en la escolástica, la *entelequia* es la dirección, la orientación hacia un fin como fuerza motriz (*teleología*), un principio activo que transforma la posibilidad en realidad» (Rosental, 1975, p. 185). Así, comprender la realidad es conocer la estructura de esta y contemplar el fin hacia el cual tiende.

<sup>93</sup> Un problema es una dificultad, tanto teórica como práctica, que alguien se propone, o debe, resolver. En las ciencias –naturales, formales o del espíritu–, la resolución de problemas requiere el recurso a un procedimiento más o menos formal denominado cálculo o método. La dificultad que no requiere un procedimiento formal de resolución se llama cuestión o pregunta. A los problemas filosóficos les incumbe una doble característica: 1) se refieren a cuestiones "vitales", tanto prácticas como teóricas; y 2) proponen respuestas que no pueden considerarse definitivas, sino que incluso replantean, o ponen en discusión, los términos en que se ha propuesto el mismo problema. (Cf. Cortés y Martínez, «Problema», 1999).

Para algunos lógico-analíticos, un problema o una pregunta *carece de sentido*, o no es significativa, si no va orientada a obtener una respuesta, existente o meramente posible, que a su vez tenga sentido; por ello si se presentan problemas, cuestiones y preguntas como ¿por qué existo?, ¿por qué existe esto y no otra cosa?, ¿qué es el ser?, etc. serán consideradas carentes de sentido y de significatividad, pues a sus respuestas no será posible darles un sentido estrictamente lógico. Estos problemas son insolubles, por estar mal planteados, carecen de sentido y se tratan más bien de quejas y lamentaciones personales, sea porque, si se pregunta por «el universo» o «el todo», sin restricción alguna, no se puede suponer al mismo tiempo, sin faltar a la lógica, que haya algo fuera del todo que sea la explicación del mismo; en conclusión, lo metafísico carece de sentido, se muestra pero no se puede expresar, por lo que de lo metafísico solo cabe el silencio: «Where of onecannotspeak, thereofonemust be silent» (Sobre lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio) (Wittgenstein, *Tractatus*, N° 7).

Por lo expuesto, aproximarse a lo que es un problema cobra realce para la nueva metafísica. Ya Heidegger iniciaba *Ser y Tiempo* indagando por «el sentido» de lo metafísico. Por ello, en la presente investigación, al iniciar la exposición y análisis del pensamiento alarquista sobre problemas metafísicos, se ha visto por conveniente delimitar la forma en que él entendía el concepto «problema». El hecho que un problema no tenga respuesta hoy no significa que no lo tendrá algún día; por tanto, sí es válido intentar resolverlo en su dificultad gnoseológica, actual o cosual.

«entidad trascendente», pues en el trascender se alcanza lo trascendente y lo trascendente supone un «estar más allá»<sup>94</sup> (Alarco, 1951, p. 13).

Es importante distinguir dos ámbitos fundamentales en las que se plantea el problema de la trascendencia: el *gnoseológico* y el *ontológico*<sup>95</sup>.

La *trascendencia gnoseológica* aparece como un problema durante el proceso mismo del conocimiento, se refiere al problema de si es posible conocer realidades distintas a la de nuestra propia conciencia y sus representaciones. Aquí se va del punto de partida desde el que se verifica, hacia un término al cual tiende, es decir, «de un sujeto cognoscente a un objeto conocido» (Giannini, 1967, p. 591-602).

Para Alarco (1951), en todo trascender gnoseológico, se encuentran necesariamente dos entidades frente a frente; el «sujeto agente», que efectúa el acto de trascender, el que trasciende; y el «objeto paciente», que recibe la acción, el trascendente; la primera entidad es dinámica, porque trascender es actividad y la segunda es pasiva.

Ambos estados, el de sujeto agente y el de objeto paciente, no se dan por separado pues ellos son dos momentos de la unidad óptica; es decir, «la propia entidad es trascendida en el trascender; la entidad que efectúa el trascender se desdobra en esta acción en dos sectores, de un lado es ente activo, que trasciende, que sale de sí; y de otro lado es ente pasivo, que no trasciende, que es trascendido en el trascender»<sup>96</sup> (Alarco, 1951, p. 14).

La *trascendencia ontológica* apunta al tema de la existencia de realidades que superen los datos fácticos de nuestra experiencia sensible y, más en concreto, a la existencia de un Ser

---

<sup>94</sup> Lo más común es entender la trascendencia oponiéndola a la inmanencia, una es esfera de lo limitado, y la otra es esfera de lo limitado.

Trascender (de *trans*, más allá, y *scando*, escalar) significa «pasar de un ámbito a otro, atravesando el límite que los separa». Filosóficamente incluye la idea de superación o SUPERIORIDAD, SUPONIENDO un más allá del punto de referencia; significa la acción de sobresalir, de pasar «de dentro a fuera» de un determinado ámbito, superando su limitación o clausura. (Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, 1991; Cardona, 1973).

<sup>95</sup> Lo propio de la propuesta metafísica de Alarco son las vertientes del saber y del ser.

<sup>96</sup> *Sujeto agente* es el que realiza, controla o preside la acción que ejecuta el verbo, y por tanto aparece siempre en las oraciones activas: Pedro *conoce* → Momento A. *Objeto paciente* es el que padece la acción realizada por el verbo y ejecutada por un complemento agente con la preposición; por eso es el sujeto de las oraciones pasivas: Pedro (al conocer) *es trascendido* → Momento B

Desde Descartes, el mundo moderno ha escindido la realidad en dos: sujetos y objetos, agentes y pacientes. Sin embargo, es un reto de la nueva metafísica retornar la unificación óptica de *sujeto agente-objeto paciente* como dos momentos diferentes del mismo ente. Aún persiste el debate sobre de qué forma el objeto puede trascender al sujeto.

También puede plantearse el problema de la *trascendencia gnoseológica* como ¿qué fundamento tenemos para afirmar que nuestra conciencia va «más allá» de sus límites y conoce una realidad exterior a ella? No se puede negar que lo conocido es algo inmanente al conocimiento. Conocer, en efecto, supone una captación y asimilación de lo conocido por parte del sujeto cognoscente; la cuestión a resolver es si el objeto conocido posee otro modo de ser distinto y «además» del que posee en cuanto que es conocido.

superior y absoluto, y, por tanto, distinto del mundo; pero para sumergirse en dicho problema es requisito indispensable sumergirse en el problema de la inmortalidad<sup>97</sup>.

Ambas formas de trascendencia –gnoseológica y ontológica– se encuentran histórica y sistemáticamente conectadas.

#### 4.1.3. *La Entidad que trasciende*

La entidad que trasciende es aquella que no deja de ser lo que ha sido, no se pierde ónticamente, sino que adquiere plenitud. Entonces Alarco se pregunta: ¿existe en el vasto campo de la realidad una entidad que efectúe el trascender? Por otro lado, teniendo en cuenta los estratos y regiones de los entes, surge la pregunta: ¿todos los entes trascienden?

Al parecer, un *ser inorgánico* material<sup>98</sup>, está incrustado en lo que es, y por tanto está incapacitado de ir más allá de sí; por ejemplo, una roca está incapacitada para ir más allá del ser una roca. Por otro lado, un *ser orgánico* vive sumergido en su entorno y su ser es un *ser en* el mundo y *ser por* el mundo; pero no sale de sí y si saliera moriría, dejaría de ser lo que ha sido con respecto al entorno. Así, por ejemplo, a los animales que hemos conceptualizado como peces los podemos diferenciar en tanto que *son en* el mundo animales en un contexto marítimo específico; y *son por* el mundo animales diferenciados de los demás seres, con características específicas como las branquias. Esta clase de entes no pueden ir más allá de lo que son, pues de hacerlo, ¿qué podrían ser?, el mundo, el entorno determina de alguna manera su constitución óntica condicionando su pervivencia natural en el tiempo<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Hartmann defendió la «inevitabilidad» de lo metafísico en todos los campos del saber, pero cerró el camino hacia una realidad «trasmundana». Para Hartmann, «la Metafísica no es un dominio de problemas dotado de unidad, cuyos temas se pudieran deslindar de aquellos que plantean los demás saberes filosóficos y científicos». Según él, «los temas metafísicos no tendrían la unidad o la coherencia objetiva que pretendió darles la antigua Metafísica, que trataba de alcanzar objetos distintos de lo dado en la experiencia: Dios, el alma, el mundo como totalidad». Los problemas metafísicos «ya no yacen en el más allá del mundo, ni tampoco más allá de toda experiencia y dato, sino en la próxima cercanía, tangibles, en mitad de la vida. Penden de todo lo experimentable, acompañan a lo cognoscible en todos los dominios. Pues en todos los dominios está lo cognoscible dentro del marco de lo incognoscible» La Metafísica, según Hartmann, «no puede sobrepasar en ningún caso el "marco cerrado" de la experiencia. Los problemas metafísicos son irrecusables, pero también irresolubles» (Hartmann, 1954, p. 31).

Este es el punto que diferencia a Alarco de Hartmann, pues Alarco no se cerró a la trascendencia ontológica, y fundamenta sus nociones antropológicas en dicha trascendencia. Hartmann propone una nueva Metafísica enraizada en la realidad, en el mundo de lo contingente, pero que se queda en este más acá. Alarco no descarta esto, pero extiende las fronteras de esta nueva Metafísica hacia un más allá trascendente, interesándose por los problemas del mundo, el hombre, la libertad y la inmortalidad como problema derivado de la existencia de la divinidad.

<sup>98</sup> Alarco especifica «material» para diferenciarlo de los seres ideales y los irreales, a los cuales también se les califica de «inorgánicos».

<sup>99</sup> Siguiendo las teorías científicas evolutivas iniciadas con Lamarck y Darwin, y sus aportes vigentes hasta nuestros días, la gran variedad de organismos ha evolucionado desde formas simples por su capacidad de

Alarco (1951) concluye de forma primaria que «el trascender no existe en la naturaleza»; sin embargo, ésta no constituye la única dimensión de la realidad. Pero al no pertenecer a la naturaleza ¿a qué pertenece la trascendencia? El maestro sanmarquino explica que puede existir «en el espíritu»; aunque no en todas sus modalidades, no en cuanto que es «espíritu objetivado» y es «espíritu objetivo», pero sí en cuanto que es «espíritu subjetivo»<sup>100</sup> (p. 17).

Alarco prosigue: si «sólo el espíritu –subjetivo– trasciende», y «lo trascendente existe sólo para el espíritu», o al menos para alguna de sus modalidades, entonces «lo trascendente no constituye una propiedad óntica del ser, sino sólo un momento relacional de su existencia que no le es inherente»; por eso, no todos los entes trascienden<sup>101</sup> (p. 17).

Siguiendo las reflexiones de Hartmann (1934), Alarco hace la distinción de las tres modalidades del espíritu. En el filósofo alemán se encuentra lo siguiente<sup>102</sup>:

– *Espíritu subjetivo*. También llamado *personal*. En la Antigüedad y en la Edad Media (Platón, Aristóteles, Santo Tomás) el hombre era comprendido estratificándolo en tres niveles: el concupiscible, el irascible y el intelectual. Los contemporáneos (Hoffmann, Lersch, Hartmann y otros) hablan de cuerpo, alma y espíritu<sup>103</sup>.

---

adaptarse al ambiente. La complejidad adaptativa de los organismo es un proceso que hasta la fecha sigue cuestionando a la comunidad científica cuyas respuestas no han agotado el problema (Cf. Pinker, 1997, *How the mind Works*); sin embargo, se ha demostrado científicamente que los cambios ambientales generan nuevas necesidades en los organismos y esas nuevas necesidades conllevan una modificación de los mismos que es heredable, es decir, parte de la estructura óntica se encuentra relacionada con el entorno, mientras más simple es el organismo, más determinado está por su ambiente. [Cf. Lamarck, J.B. (1809). *Philosophie zoologique*; Moya, A. (1989). *Sobre la estructura de la teoría de la evolución*; Gould, S.J. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*].

<sup>100</sup> Los actos propios del espíritu subjetivo son el conocimiento y el amor, por los que se abre a la comunicación interpersonal y, radicalmente, a Dios. El espíritu humano da vida a un cuerpo y se realiza en la historia asumiendo en esa relación interpersonal el mundo que le rodea. Da así origen a unas creaciones del espíritu (instituciones, cultura, arte, etc.) que tienen una realidad que perdura con independencia del sujeto que las hizo nacer; son, en ese sentido, formas objetivadas del espíritu. Hegel, basándose en ese hecho e interpretándolo desde sus presupuestos peculiares, habló de espíritu subjetivo (ser en sí), espíritu objetivo (ser fuera de sí) y espíritu absoluto (ser en sí y para sí); posteriormente Hartmann ha hablado de espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivado [Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, (1991). «Espíritu»; Hartmann N. (1934) *Das Problem des geistigen Seins*].

<sup>101</sup> Sólo trascenderán aquellos que posean «espíritu subjetivo». Se observa una clara referencia a Sartre y a Heidegger, en tanto que para el filósofo francés el ser *para* sí es el hombre y el ser *en* sí el resto de los objetos que no trascienden completos. En el pensador alemán, la existencia es un permanente salir de sí para ser.

<sup>102</sup> Hartmann divide al ser espiritual en las tres esferas descritas por Alarco: espíritu personal, espíritu objetivo y espíritu objetivado: Cf. Hartmann N. (2007). *El problema del ser espiritual*; (1934). *Das Problem des geistigen Seins*.

<sup>103</sup> Esta configuración tripartita del hombre también se encuentra en las cartas de San Pablo. Para San Pablo (rabino elogiado de la escuela de Gamaliel), el hombre es: «cuerpo» (*soma* en griego; *guf* en hebreo); «alma» (*psyjé* en griego; *nefes* en hebreo), principio vital que anima el cuerpo humano, pero es un principio natural que ha desaparecer ante «el espíritu» (*neuma* en griego; *ruaj* en hebreo), PRINCIPIO capacitador de la vida divina. De natural o psíquico, con inteligencia, voluntad y memoria, el hombre está destinado a

El alma o *psique* es el factor de totalidad que da sentido y fin al organismo; lo que caracteriza al espíritu subjetivo propiamente dicho es la conciencia del objeto y la conciencia del yo. El espíritu subjetivo es así potencia autoconsciente y autodeterminante; realiza y forma el ser moral, que trasciende lo natural; es el factor de poder creador del hombre<sup>104</sup>.

---

volverse neumático, incorruptible, inmortal, glorioso, liberado de las leyes de la materia terrestre. (Cf. Nota teológica: *Biblia de Jerusalén* (1975), 1 Corintios 15, 45-49).

<sup>104</sup> La antropología cristiana posee una fuente inmensa de comprensión en los textos paulinos, sobre todo en su concepción tripartita. Claude Tresmontant realiza una interesante introducción a la lectura de San Pablo donde describe algunos de los temas más importantes de la teología paulina: el misterio de Cristo, la justificación por la fe, la salvación de los gentiles, el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia a la luz de sus viajes recientes. (Daumas, 1956, p.248).

Para Tresmontant (1956) la doctrina del misterio de Cristo no es producción del espíritu de Pablo, pues el apóstol no inventó el misterio de Cristo: «el misterio de Cristo eterno le fue revelado por Cristo mismo». Pablo no es un autor que podría exponer la obra y el pensamiento después de haber trazado su biografía, pues, al contrario, «la existencia de Pablo que se ajusta a la economía de este misterio de Cristo» (p. 40-78).

El autor francés expone que Pablo contrasta el orden del alma como «la mente» y el orden de lo espiritual. El primer hombre, dice el Génesis, fue creado «un alma viviente», pero de acuerdo con la Biblia hebrea fue creado como los animales, los cuales también son almas vivientes. Así todo el reino animal, lo biológico, sería lo que la Biblia nomina «la carne». El hebreo emplea de una manera equivalente las palabras «cualquier alma viviente», o «toda carne», es decir, todo aquello de la vida, como los hombres y las bestias que viven (Cf. Génesis 6, 13; 7, 7. 15; Salmo 136, 25). La carne, en un sentido aún bíblico, indica a lo biológico, lo animado, lo vivo y lo consciente, es co-extensiva con la vida. Para Tresmontant la Biblia tiene una posición muy moderna: lo biológico es también lo psicológico.

San Pablo contrasta junto con el orden biológico y psicológico lo que él llama el orden espiritual (*pneumatikon*), y nos dice que éste es «del cielo», es decir, sobrenatural, es un *no* quedarse en el plano natural de la creación divina, sino es ir más allá, hacia el cumplimiento de un destino sobrenatural. Es la adopción, por el cual el hombre creado es llamado, se le invita a participar en la vida de Dios en Cristo, convirtiéndose en hijo adoptivo de Dios, coheredero del Reino (Romanos 8, 15).

Así toda la creación encuentra su fin y culminación en la aprobación del hombre que se convierte en un hijo de Dios. ¿Cuál es el significado, el propósito de la obra de Dios? El hombre como hijo divino. Así el hombre creado es entendido como el primer hombre, terrestre, pues viene de la tierra. Para el hebreo, *adam* significa todo lo que el hombre es. Este primer ser humano es animal pues proviene del mundo animal. Pero existe una nueva creación, la de una segunda humanidad, es el segundo Adán, destinado por voluntad divina a una transformación que es la obra de Dios para Cristo y en el Espíritu.

En esta antropología paulina, el hombre fue creado por primera vez como un agente biológico y psicológico, en «una sola carne» mas debe ser transformado por el Espíritu de Dios y de Cristo, para convertirse en un ser espiritual, es decir, capaz de Dios (2 Corintios 5, 17) (Tresmontant, 1956, p.53).

«La carne», en la terminología bíblica, significa la vida, el ser viviente animado, es decir, psicológico y especialmente, la humanidad, sin ningún factor peyorativo. La expresión bíblica "toda carne" se puede traducir simplemente: toda la vida o, en el sentido estricto: los hombres. Con la llegada de los gnósticos se ha desviado la verdadera significación de las palabras mediante la traducción de los nuevos conceptos bíblicos del Nuevo Testamento hacia una «metafísica de la caída»: el alma pre-existente ha caído en el mundo sensible del mal y está encerrada en un cuerpo «de carne» que la mantiene atrapada. Esta desviación del significado de las palabras utilizadas por San Pablo, en parte, ha sobrevivido hasta nuestros días, y es muy difícil restaurar el espíritu original y la intención de la redacción sagrada (p.54).

Según Tresmontant, Pablo no nos dice, que «el cuerpo es malo» (tesis maniquea), sino que afirma que su sometimiento natural «se opone a la llamada de Dios», lo cual es bastante diferente. Es así que, entre el espíritu del mundo y el Espíritu de Dios, no hay una oposición; cuando el Espíritu de Dios viene a morar dentro de nosotros, nos transforma, para que nosotros seamos seres espirituales, hombres neumáticos, seres de Dios.

Max Scheler define el espíritu personal por las notas de intencionalidad (capacidad de apertura dinámica y teleológica) y de trascendencia (capacidad de ir más allá de sí mismo y de la vida)<sup>105</sup>.

– *Espíritu objetivo*. Es una esfera «impersonal» de opiniones, de prejuicios, de representaciones, de la que participamos todos en grado diverso; es la cultura en su más amplio sentido. El espíritu objetivo es todo aquello que puede expresarse de un pueblo: la totalidad de los posibles predicados sobre el sujeto «pueblo», y aparece como «posesión común espiritual». A él pertenece el lenguaje, la producción y la técnica, las costumbres existentes, el derecho vigente, las apreciaciones predominantes, los usos, la forma tradicional de educación, el tipo preponderante de actitudes, las modas y los gustos típicos, la comprensión artística, las cosmovisiones vigentes en una determinada cultura, etc. El espíritu objetivo aparece del modo más fino y sutil allí donde su contenido es mínimamente intuitivo: en las normas del pensar, en los conceptos y juicios. Así, pues, él no es una realidad personal, sino que vive en los espíritus personales. Él los liga a la tradición histórica, a su tiempo y a su comunidad.

– *Espíritu objetivado*. Es la exteriorización, plasmación u objetivación (cosificación) del espíritu personal y del espíritu objetivo históricamente vivido. Tal objetivación requiere normalmente, como condiciones de posibilidad la importancia relativa del contenido y la solidez relativa de la materia que acoge. El espíritu objetivado se define por tres componentes: la configuración real o imagen sensible, el contenido espiritual y la relación esencial al espíritu viviente (personal u objetivo).

Así, por ejemplo, en la plasmación de la obra, en la acción y en la obra realizada se manifiesta y reverbera el espíritu que la realizó, de forma que la obra no es simple cosa muerta, sino que porta en sí algo del espíritu de su creador, por eso puede ser comprendida y amada aun después de haber dejado de existir el creador (Hartmann, 2011, p. 281-282).

---

<sup>105</sup> La *intencionalidad* significa que el espíritu no puede cobrar conciencia de sí, sino abriéndose al mundo de las cosas y de las personas. La primera nota del espíritu es la «conciencia de objeto», el hecho de que el hombre se separe y distinga, como sujeto de lo otro. En el hombre, el espíritu penetra la materia y le da forma, constituyéndose un cuerpo que posee vida y está provisto de diferentes órganos. En el hombre, el espíritu anima a la materia.

La *trascendencia* significa que el espíritu participa en lo mismo que se le enfrenta. Por los actos de conocimiento y de amor el hombre se trasciende a sí mismo, haciéndose capaz de entregarse a los otros. En esta participación, en el ir más allá de sí mismo, se enriquece su espíritu. (Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, «Espíritu», 1991).

En conclusión, en el espíritu objetivado (en las obras científicas y artísticas) reconocemos siempre algo del viviente que las creó: él nos habla desde estas obras, en la medida en que nosotros, como personas, participamos en ellas.

El hombre (espíritu personal) en cuanto que nace y vive en la historia, dialoga con la propia cultura (espíritu objetivo) y en sus obras y decisiones expresa su riqueza interior (espíritu objetivado). Si el espíritu subjetivo es el que trasciende, y siendo éste identificado con el hombre, queda claro que para Alarco es el hombre el ente que trasciende.

#### 4.1.4. *El salir de sí.*

Se ha dicho que lo característico del «ente que trasciende», del hombre, es que al trascender va más allá de sí, pero sin dejar de ser él mismo. Alarco señala que, a pesar de esta evidencia, para algunos, el espíritu no puede trascender, porque en cuanto trascienda dejaría de ser espíritu; es decir, no puede trascender porque esto lo conduce a un *non sens*. Entonces, si no trasciende, tiene que permanecer encerrado en sí, solitario, sin arraigo alguno en su contorno, sin conexión con el mundo<sup>106</sup>.

Alarco (1951) replica que la experiencia nos indica lo contrario pues el espíritu «valoriza, conoce, irrumpe en la realidad, vive sumergido en el mundo, etc.». En consecuencia, «sí trasciende, y los hechos reales lo certifican»<sup>107</sup> (p. 19).

El maestro sanmarquino fundamenta su tesis de que el espíritu subjetivo trasciende, en la experiencia del conocimiento y del ejercicio de las facultades intelectivas (trascendencia gnoseológica); así por ejemplo, la emisión de un juicio forma una «verdad supra-temporal», es decir, aunque el objeto del juicio y el juicio mismo sean temporales, no lo es la verdad misma que expresan pues ésta puede trascender en el tiempo incluso al emisor de dicho juicio, es decir la existencia del emisor no agota la trascendencia de la verdad de su juicio. Por tanto, en un juicio verdadero –donde se adecúe lo expresado con la realidad de

---

<sup>106</sup> Hegel (1992) no es de la opinión de que el espíritu subjetivo, el individuo, trascienda al espíritu objetivo, la cultura: «Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres, pero no puede superar el espíritu del pueblo». Luego agrega: «Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu quiere... Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder» (p. 44).

<sup>107</sup> Contrario a Hegel, Maslow (2007) refiriéndose a «la persona auténtica» sostiene que esta persona, en virtud de lo que ha llegado a ser, adquiere una relación nueva con su sociedad pues no sólo se trasciende a sí misma, sino que también trasciende su cultura liberándose más de ella; se hace más miembro de su especie y menos miembro de su grupo local (p. 35). La trascendencia del espíritu personal es un principio desarrollado con mucha fuerza por los personalistas: E. Mounier, G. Marcel, J. Maritain y Nédoncelle. (Cf. Burgos J.M. (2003). *El personalismo*).



manera lógica– se alcanza el acontecimiento temporal bajo un aspecto supratemporal; «al conocer la verdad de nuestros juicios captamos una porción de eternidad»<sup>108</sup>.

#### 4.1.5. *Inmaner y Trascender*

El problema de la trascendencia no agota las innumerables posibilidades de solución que desde diversos enfoques filosóficos se le ofrece. Es por esta razón que Alarco plantea la necesidad de entender el trascender de una manera distinta de la imaginada hasta el momento. Dicha necesidad lo invita a bosquejar una «nueva significación» haciéndolo desde la región del espíritu pues es en el espíritu donde se dan distancias de creciente o decreciente intimidad con respecto a un centro, a un *yo*.

Determinados estados fluyen rozándolo, sacudiéndolo, apoderándose a veces de él en su fluir. Aquí es donde el espíritu vive de sí mismo, de su fluir silente y recogido.

Para Alarco (1951) este «sub-mundo» es llamado «lo inmanente»<sup>109</sup>. Al acto de estar volteado sobre sí, actitud en la que el mundo de las «imágenes internas» constituye la vivencia última, lo denominamos «inmaner» (p. 20).

El trascender es la actitud contrapuesta a esta interiorización extrema, es un «empinarse del espíritu, levantándose de sus bajíos, estirándose hacia el mundo» donde la dirección de su trayecto es ¡a fuera!; De forma contraria, mientras que el trascender es un salir de sí, el inmaner es un quedarse en sí.

El maestro sanmarquino concluye que no es el espíritu mismo, sino un aspecto de él, lo inmanente, lo que es trascendido en el acto de trascender (p. 21).

## 4.2. La trascendencia gnoseológica: Lo irracional

### 4.2.1. *¿Qué es lo irracional?*

En el pasado, respecto al conocimiento de la realidad de todas las cosas, de lo que cada una es, Platón cuestionaba: «¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero» de las cosas? Al parecer el que de nosotros «se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una» (*Fedón* 66a). El conocimiento real lo adquirirá aquel que se dirija sólo con su puro pensamiento a cada cosa, sin servirse de los sentidos, sólo utilizando «la inteligencia pura

---

<sup>108</sup>Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, «Espíritu», 1991.

<sup>109</sup> Es claro el planteamiento o –al menos– la interpretación platónica que Alarco tiene sobre la realidad, donde lo inmanente es considerado un «sub-mundo», un mundo inferior o debajo-de.

por sí misma» y así «intente atrapar cada objeto real puro», prescindiendo del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuándo se le asocia.

Este optimismo absoluto en la razón se ha manifestado de diversos modos en otros pensadores posteriores hasta nuestros días. La crítica emerge. ¿Somos pura razón? ¿Acaso nos hay otras dimensiones en el hombre? De Unamuno acertó en su crítica y apuesta por lo afectivo, por lo irracional.

Son muchas las personas que utilizan el término irracional con diversos sentidos, por ejemplo: es lo carente o lo opuesto a lo racional, es lo ilógico, es una categoría numérica específica, es lo absurdo, lo característico de las emociones, etc.

Para clarificar el sentido metafísico del término, se debe señalar que el término *ratio* es usado con un doble significado: por un lado, significa «motivo», sea del conocimiento o del ser, y de otro lado «razón». En la primera significación, lo irracional vendría a ser lo carente de motivo, lo que ontológicamente significa contingente, no necesario. En la segunda, vendría a ser lo inaccesible a la razón, lo incomprensible, lo incognoscible, «el ente más allá del límite de lo cognoscible, o sea, lo trans-inteligible». La primera significación es ontológica y la segunda gnoseológica. Asimismo, se debe señalar que «lo lógico no es lo racional, ni lo alógico lo irracional, pues lo irracional no es puramente incognoscible ya que se puede dar lo cognoscible irracional»<sup>110</sup> (Alarco, 1943, p. 34).

Alarco explica que no ha de confundirse *i-razional* con *anti-razional* ni con *a-razional*. Lo *anti-razional* es aquello que se opone radical y violentamente a la razón; lo *a-razional* es aquello donde no hay razón colocándose encima la pasión, la emoción y el afecto; y lo *i-razional* es lo que va más allá de la razón, a donde la razón no llega. El maestro sanmarquino sigue las reflexiones de Hartmann para sumergirse en el problema de lo irracional; para él, lo irracional posee un fuerte carácter gnoseológico y muestra su raigambre en la ontología del sujeto.

---

<sup>110</sup> Kant (1973) en su «Prólogo» de la *Crítica a la Razón Pura*, enuncia como la razón se ve acosada por una serie de cuestiones que le superan, pero de las cuales no puede escapar «pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma». La tarea de la razón permanecerá siempre inacabada pues estas cuestiones nunca cesarán, más siempre superarán el plano de la experiencia. El problema denunciado por Kant es que «así se precipita en oscuridades y contradicciones; de donde se puede colegir que en alguna parte se ocultan recónditos errores, sin poder empero descubrirlos». Para Kant «el teatro de estas disputas sin término llamase Metafísica» (p. 5).

De la observación kantiana emerge la pregunta: ¿cuál es el objeto de adentrarse el tema de lo irracional, región que supera toda razón? ¿basta con observar lo irracional de cada ente, saber que algo se escapará? Bajo una perspectiva de eficiencia y productividad sería un absurdo, bajo una perspectiva metafísica, será fuente de humildad ante el misterio, fuente motivadora en la consecución de nuevas aproximaciones al conocimiento, intento permanente más allá de la razón.

Según Hartmann (1954) el conocimiento –nuestro comprender, concebir y penetrar– tiene una estructura que le vincula a ciertos principios o categorías gnoseológicas, que sirven como condiciones de racionalidad para todo objeto posible. Por eso «todo lo que captamos permanece vinculado a estas formas, más allá de las cuales fracasa toda representación» (p. 199).

Para Alarco (1943), «Hartmann se ha ganado el gran mérito de haber descubierto en los principios –considerados desde antiguo como estrictamente racionales– un trasfondo incognoscible»; vio que la irracionalidad emerge desde cualquier plano del ser y que «el fondo irracional, que constituye la dimensión infinita del ente, posee mayor peso, óptico que la parte conocida, racional» (p. 84).

Aquello que el sujeto puede conocer del objeto es «lo racional». Sin embargo, en todos los entes hay un «fondo irracional»; algo del ente que actualmente<sup>111</sup> no puede ser conocido porque rebasa, está más allá de nuestra capacidad y posibilidad de conocer.

La demarcación entre lo racional y lo irracional se va constituyendo a medida que progresa el conocimiento, pues «lo irracional surge paulatinamente de lo racional». Es como el trazado de una línea que se diluye lentamente; esto es así porque «los principios racionales no están escindidos ontológicamente de los irracionales, sino que pertenecen a la misma zona y deben ser estudiados, por tanto, por la misma disciplina filosófica». (Alarco, 1943, p. 87-88; 1953, p. 45; Céspedes, 2007, p. 184).

Se puede caer en el defecto de considerar que ningún ser es cognoscible. Pero también está el exceso de agregar que todos los seres son –o deben ser– cognoscibles.

Desde una posición fenomenológica, analizar el problema de lo irracional puede llevar a la siguiente objeción:

Todo lo que es, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinada en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. Ahora bien, lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente y lo que se puede determinar objetivamente ha

---

<sup>111</sup> Para Alarco, la irracionalidad gnoseológica es temporal pues las ciencias con el correr del tiempo pueden adentrarse hasta ese fondo irracional del ente y develarlo, situación que ya ha ocurrido en la historia. Por eso, para Alarco (1953) es un error considerar que «el ser es pura y totalmente irracional», pues existen múltiples aspectos que pueden ser conocidos, ya que se les puede analizar y describir (p. 45). Precisamente, el error de Hartmann consiste en haber hecho de una diferencia puramente gnoseológica la base de su concepción metafísica (1943, p. 86): gnoseológicamente estamos impedidos –por el momento– de conocer al ente; pero esto no significa que ontológicamente todo el ente *sea* incognoscible.

de poder expresarse-hablando idealmente- en significaciones verbales fijamente determinadas... hace falta no sólo el necesario número de signos verbales bien diferenciados, sino sobre todo el correspondiente número de expresiones exactamente significativas (Husserl, 1929, p. 280).

La conclusión extraída de dicho pensamiento es que «en sí debe ser todo aprehensible». Esta es una posición bien enraizada en nuestros días, se complementa con aquella consideración en donde lo real ha de poder conocerse, y si algo no se puede conocer, es debido a que es un problema mal planteado en su raíz, o ni siquiera es un problema sobre el que valga la pena cuestionarse o intentar responderlo ya que no se encontrará respuesta. En estas concepciones, no tiene lugar lo irracional.

Alarco –siguiendo a Hartmann– replicará que se debe tener en cuenta que el conocimiento consta de dos elementos: el sujeto y el objeto. Eso significa que el conocimiento mismo como relación sujeto-objeto, no está sólo determinado por el comportamiento del objeto, sino también por el comportamiento del sujeto. En ese sentido, el conocimiento puede estar delimitado por la capacidad del sujeto de objetivar el objeto<sup>112</sup>.

Por tanto, hay una parcial –y por ende temporal– «irracionalidad gnoseológica del objeto», tesis que no está en contradicción con la proposición fenomenológica, sino que es término medio entre Husserl y Hartmann (Alarco, 1943, p. 29).

#### 4.2.2. *Lo objetivo y lo trans-objetivo*

Parece que hay una especie de íntima relación entre la trascendencia gnoseológica y la ontológica<sup>113</sup>, pues cada vez que se trata de conocer el ente, dicho conocimiento es limitado y sólo se extiende a una parte de éste, esto es, sólo en tanto que el ente es objetivado en el sujeto. Dicha zona del ente objetivado es sólo una sección del ente, un aspecto; pero en cada dirección permanece detrás de lo objetivado un incógnito fondo *trans-objetivo*. El ámbito de lo objetivo sería todo lo comprendido, mientras que todo lo que yace más allá de este ámbito es trans-objetivo. Ontológicamente no existe diferencia entre lo conocido y lo desconocido, y por tanto tampoco entre el ámbito del objeto y lo

---

<sup>112</sup> Hartmann (1949) afirma: «Los límites de la racionalidad son relativos a las condiciones de la función cognoscitiva del sujeto cognoscente; no son más que una expresión del dominio de su fuerza objetivadora en el mundo del ente» (p. 248).

<sup>113</sup> Según Hartman parece existir una clara conexión problemática entre el *ser en sí* y la *irracionalidad*. En el *ser en sí* hay un momento irracional, donde se encuentran indiferentemente uno frente a otro; y puesto que el *ser en sí* es una modalidad del ente, un problema – primordialmente ontológico–, es que éste no pierde tampoco su carácter ontológico en el problema del conocimiento, que constituye, en primera línea, un problema gnoseológico y que permanece indiferente frente a lo ontológico, en tanto que no se trata del ser del conocimiento (Alarco, 1943, p. 31).

trans-objetivo. Lo *trans-objetivo* es lo que no es conocido, pero que puede ser conocido; y se diferencia de lo *trans-inteligible*, aquello que ni es conocido ni lo puede ser, o sea, lo irracional (Alarco, 1943, p. 30).

#### 4.2.3. La amplitud de lo irracional

Hartmann estableció una diferencia entre lo racional y lo irracional, entre la región cognoscible y la incognoscible del ente. Según esta diferencia, sería tarea de las ciencias y de algunas disciplinas filosóficas ocuparse de la región racional; de la región irracional se debería ocupar la Metafísica<sup>114</sup>.

Para Alarco el concepto de irracionalidad aparece en la realidad cada vez que nos enfrentamos ante un problema. Así por ejemplo si se consigue resolver un problema, se abre en seguida detrás de esta solución un problema nuevo que es mayor y más difícil que el anterior. Si se resuelve también éste, emerge de nuevo aún otro mayor, y así sucesivamente. Lo curioso es que a medida que progresa el conocimiento, los nuevos problemas que surjan serán cada vez más complejos. En una palabra, se abre toda una perspectiva de problemas conexos que no eran visibles, en forma alguna, en el problema inicial. Se obtiene, pues, la impresión que la conciencia del problema sólo roza la región de lo desconocido inmediatamente cercana a lo conocido, pero que la verdadera comarca del problema que yace a sus márgenes es ilimitada. Pues cada región que se abre es más profunda, más complicada que la anterior. Entonces, en el avance y solución de los problemas no disminuye lo problemático, como puede parecer, sino que, a la inversa, aumenta.

Solo en el caso de existir un *intellectus infinitus*, a este no le sería ninguna región del ente incognoscible; sin embargo, hasta la fecha, el único intelecto que conocemos es finito, por tanto, lo incognoscible emerge en la realidad en cada acto del conocer.

---

<sup>114</sup>Esta diferencia de la Metafísica y las disciplinas científicas y filosóficas, no es una diferencia que proviene del ente, sino del sujeto cognoscente; por eso cada ciencia ha de estudiar una diferente región del ente objetivamente delimitada. Por tanto, las diferencias entre las ciencias tendrían una base objetiva. En cambio, en la diferencia que se pretende establecer entre las disciplinas científicas/filosóficas y la Metafísica, no hay esa diferenciación objetiva porque la Metafísica se ocupa de lo irracional. Pero el *ente en cuanto ente*, no es racional ni irracional por lo que la ciencia que se ocupa en los problemas irracionales no puede estar basada en un aspecto especial del ente, sino tan sólo en la actitud del sujeto cognoscente frente a éste. Según Alarco, el planteamiento de Hartmann adolece del mismo error –aunque con diverso signo– que el de la Metafísica de fines del siglo XIX, que consideraban que la ciencia estaba basada en lo subjetivo, en lo fenoménico y la Metafísica en la cosa en sí.

El maestro sanmarquino nos enseña que en tanto que lo irracional se encontraba reducido al contenido de la Metafísica tradicional se pudo esperar aniquilarla, sin embargo, algo completamente distinto ocurre cuando lo irracional surge de la esfera misma del objeto del conocimiento natural o científico, pues en las esferas de los objetos más próximos, en los más cristalinos aparentemente, penetra lo irracional cercado a lo racional en círculos cada vez más estrechos. De esta forma, en la conciencia misma se levantan grandes campos de lo incomprensible; y aún en el contenido de lo dado, en la multiplicidad de los datos de los sentidos, es sólo cognoscible lo que pertenece a la dación como hecho, pero no la esencia de esta o su referencia a lo real (Alarco, 1943, p. 32).

#### *4.2.4. Observaciones sobre lo Irracional*

Como se dijo, con la elevación de la mirada teórica hacia los puntos de vista medulares, no aumenta el grado de la cognoscibilidad, sino que disminuye; lo captable cuantitativamente es, sin duda, el orden racional superior en el objeto, el aspecto de su mayor cognoscibilidad, pero no el orden ontológico superior pues éste es de escasa cognoscibilidad y por tanto pertenece a un orden inferior racional (Alarco, 1943, p. 33).

En la irracionalidad existe un cierto grado de relatividad pues el límite entre lo racional y lo irracional no es absoluto, preciso, sino más bien «difuso». Lo racional se disuelve en forma gradual en lo irracional por lo que el conocimiento se relaciona con lo incognoscible. Sin embargo, todo lo dicho se cumple en el campo gnoseológico, pues el ser es indiferente al límite de la cognoscibilidad y este límite existe sólo para la *ratio*, es decir, lo irracional aparece sólo como una perspectiva infinita de lo racional que se ha ido diluyendo (Alarco, 1943, p. 40).

Alarco ha señalado el gran mérito de Hartmann en cuanto a su teoría de lo irracional. Sin embargo, también, así como Freud elevó «el mundo subconsciente» a primer plano, Hartmann elevó lo irracional a primer plano. Para el maestro sanmarquino, ambos cometieron el mismo error que otros grandes pensadores; a saber, descubrieron el valor de un nuevo sector del ser, lo vieron extenderse por los más lejanos campos, conformando su estructura y su presencia y creyeron haber hallado la piedra filosofal buscada desde antiguo con la que se ha de comprender el mundo. El error, pues, de toda concepción monista no reside en lo que ve, en lo descubierto, sino en la «exageración valorativa» de lo que ve, en

que simplifica al ser, en que sólo lo observa desde un costado y no en su multiplicidad infinita<sup>115</sup> (Alarco, 1943, p. 85).

### 4.3. La trascendencia ontológica I: El horizonte de la inmortalidad

«La inmortalidad constituye uno de los problemas capitales del hombre y la contestación que le dé condicionará de manera fundamental la idea de su posición en el cosmos». La inmortalidad –teóricamente– es un problema derivado, debido a que «es a raíz de una cierta comprensión de Dios y del espíritu humano como se llega a afirmar la existencia de la inmortalidad» (Alarco, 1951, p. 41).

De la concepción antropológica del maestro sanmarquino, se desprende que el hombre es caído, pero a la vez es ascenso, es finitud y a la vez eternidad. El hombre es un ser en el mundo, sujeto a la pasión y al sufrimiento, pero a la vez, tiene la posibilidad de ir más allá de esta realidad, es potencia creadora, se hace a sí mismo, y en este constante devenir, surge como horizonte de su existencia, la posibilidad de perpetuarse más allá del acabamiento biológico, de la corrupción material<sup>116</sup>.

La idea que el hombre tenga de lo que ocurre después de la muerte, es tan significativa que condicionará la idea que tiene de su vida actual, la visión del mañana condicionará la imagen del hoy, su existir adquirirá ciertas características, será un *modo de* en base a lo que la muerte y lo que ocurra después de ella represente para sí. Ante el hombre se teje el horizonte como escenario, y este horizonte se abre paso entre las cortinas del telón de la posibilidad: ante la muerte: inmortalidad o nihilidad<sup>117</sup>.

Son numerosos los pensadores que desde los orígenes de la filosofía se han preocupado por la muerte: Platón, Cicerón, Séneca, Plutarco y San Agustín. Montaigne, Thomas Nagel, George Pitcher, Fred y Feldman. Kierkegaard, Unamuno, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Camus. Scheler, Levinas, Gadamer, Conche y Marcel. En realidad, la lista es interminable,

---

<sup>115</sup> Es por ello que la captación del «ente en cuanto ente» ha de ser *aspectual* mientras estemos en una realidad contingente. Lo que se diga del ente siempre será aspectual; de ahí el cuidado que se debe tener de no caer en reduccionismo ontológicos ni en negaciones gnoseológicas dogmáticas; conocer el ser será siempre búsqueda e intento permanente, para esta tarea se le ha de analizar desde sus diversas aristas valiéndose de las diversas disciplinas del saber.

<sup>116</sup> Nuevamente emerge cierto sustrato dualista en la concepción antropológica de Alarco. El papel del filósofo, diferenciado del hombre vulgar, radica en la purificación y desarrollo de su alma. «El alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma» (*Fedón*, 65d). El desprecio del cuerpo en sí es desprecio de este mundo, de los placeres, pasiones, afectos y sometimientos que se pueden dar a éste. En este sentido, la filosofía implica desapego del cuerpo, del mundo, de lo más propio de la vida inmanente. «Los que de verdad filosofan...se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible» (*Fedón* 68a).

<sup>117</sup> Ya Platón exponía que «temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte» (*Apología* 29 a).

de ahí que se piense que la calidad de cualquier reflexión filosófica se puede evaluar con relación a cómo se aborda el tema de la muerte, pues toda filosofía ha de encontrarse con esta temática, pues toda filosofía debe de preparar para ella.

Alarco atraviesa el problema desde distintas perspectivas. Analiza lo ya dicho desde Grecia con los órficos y Platón.

Para Platón la muerte es una especie de «separación o apartamiento» del alma del cuerpo. Este apartamiento del cuerpo es una «liberación» y una «purificación» de éste y sus impedimentos (*Fedón*, 67a-d). Platón supone que luego de la escisión de cuerpo y alma, ésta subsiste «en sí misma». En el pensar de muchos comentaristas, en todo el diálogo no se da una definición de lo que se entiende por *psychē*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también el principio de la vida, una noción que viene desde muy atrás, y que permanece latente o expresa en la discusión. Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, *soma*, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular.

El dualismo platónico atraviesa la reflexión del maestro sanmarquino. Alarco ha reconocido los aportes del pensador griego y asume la vigencia de estas reflexiones, pero no se queda sólo con ellas. El ámbito oriental también tiene algo que decir sobre el problema, pero la respuesta hindú no le satisface. La re-encarnación, la despersonalización y el sometimiento a una ley ciega de causalidad, es condena, y la única posibilidad de liberación es desaparición del ser en la nada.

La solución cristiana, en especial la doctrina paulina, le brinda mayores luces. No explica específicamente el por qué, ¿supone que en un ámbito rodeado de cristianos como el nuestro ya se entendería? Quizás. A lo mejor en su época así era, pero la descristianización es un fenómeno mundial de la segunda mitad del siglo XX y por ello ahora se necesita el detalle.

La filosofía existencialista ha abordado el tema. Pero hay muchos existencialismos desde Kierkegaard. Para Alarco, las figuras representativas son: Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel (Alarco, 1951).

Sin embargo, cuando Alarco aborda el tema de la muerte lo enfoca como «muerte del hombre», y, por ende, es un tema que converge con la antropología filosófica. Ya en sus *Lecciones de Metafísica* añade las ideas de Scheler, Ortega y Gasset, Hartmann, Zubiri y Marcel.



El maestro sanmarquino posee un estilo sintético, donde el riguroso análisis lo lleva a sus extremos, al punto que se apropia de lo externo, del material investigado, la manifestación del ser del otro es aprehendida por el ser de Alarco el cual lo matiza y luego nos impide ver con la claridad exigida por los métodos actuales de investigación cuál es su aporte y en qué momento expresa la idea de otro. En este sentido, y ante la falta de evidencias, el análisis de su filosofía y de las fuentes de su inspiración quedan en el misterio y de ellas sólo resta la hipótesis. Es posible que la temática de la muerte tenga la influencia de los ya mencionados pensadores, pero a la vez los espíritus de Hegel y de Schopenhauer aletean entre las ideas vertidas.

#### *4.3.1. El mañana como horizonte de inmortalidad*

Alarco (1951) señala que «todo ente real deviene, se halla en mutación constante. El hombre se encuentra sujeto al mismo devenir. El hombre está en contacto permanente con el mundo, actúa en la natura y la transforma. Dominarla significa ponerla a su servicio» (p. 42).

Aproximarse a la inmortalidad implica partir de unos presupuestos antropológicos. Siguiendo al maestro sanmarquino, el hombre es considerado como el ente que toma parte en el devenir, pero a la vez sabe del devenir mismo, situándose intelectivamente frente a él. Lo temporal se presenta como un «continuo fluir» que acarrea incesantemente nuevas situaciones; el presente fluye hacia el futuro.

El mañana, el futuro, se da como momento de innumerables posibilidades, razón por la que puede acrecentar temores, pero por encima de ellos, apenas ofrece resistencia a la esperanza; el hombre busca realizar en el futuro sus más bellos sueños, por ejemplo: la *ciudad de Dios*, o el *superhombre*, o el *reino* de la verdad y la justicia.

Anterior a la muerte, única seguridad del mañana, se encuentra todo un proceso de constante devenir, la vida. La vida es manera del ente, otros le dicen, es modo del ser, en cuanto que no existe ópticamente por sí, sino es manera de ser de un organismo. La vida constituye la unidad misma del ente *viviente*; fuera de sus límites, de lo orgánico, no existe vida. Para Alarco (1951) «la vida es devenir», incesante flujo sin condición cerrada; más la muerte se interpone, sorprende y el devenir cesa (p. 44).

Todos moriremos, es innegable esta verdad. La muerte parece ser el fin del devenir, y puesto que la vida es devenir, con ello aparenta el fin de la vida, abriendo la posibilidad de la nada como absoluta referencia hacia la cual tiende la existencia.

Otra constatación existencial de Alarco es que «el hombre está sediento de sentido». Se busca el por qué o el para qué de lo que nos rodea y acontece; se busca sentido en lo que aún es trascendente, lo contingente parece no explicar las cosas o lo explica de forma insuficiente, siempre deja un abanico de cuestiones. «El hombre anhela la vida de ultratumba porque es la que le da a este sentido»<sup>118</sup> (1951, p. 44).

Alarco lleva al extremo estas constataciones cuando pregunta: ¿Por qué tan sólo –el hombre– se rebela contra una posible nada del mañana y no contra la nada del comienzo? No sabemos de nuestro *antes*, y eso no nos preocupa, lo vemos como algo irrelevante. No ocurre lo mismo con nuestro *después*, nos angustia, nos interpela, define nuestro hoy. ¿Por qué vive esto el hombre? Responde el maestro sanmarquino: «porque lo que anhela es un mañana eterno».

Ahora bien, el mañana es abanico de posibilidades; una sola seguridad encontramos: moriremos. La muerte se presenta como «fenómeno biológico»; las plantas, los animales y los hombres mueren. Han sido entes dotados de impulsos y de la vida, pero ya no son lo que han sido después de morir. La muerte los iguala, los transforma en mero mundo inerte. La muerte es irreparable, única y para siempre, porque el ente *deja de ser* lo que ha sido; un organismo deja de ser un organismo.

Sin embargo, Alarco (1951) señala que «el dejar de ser viviente» no implica que el ente se esfume y se reduzca a nada; el *no-ser* que se da en la muerte es tan sólo un *no-ser más así*, en este caso, un no-ser orgánico. Pero el ser subsiste –porque el ser no se apaga nunca– pero ya no como el ente aquel, como organismo, como hombre o planta, sino quizá como arena del desierto cósmico<sup>119</sup> (p. 47).

#### 4.3.2. *El dualismo fuente de inmortalidad*

En el pensamiento del maestro sanmarquino, la inmortalidad del alma implica el dualismo: materia y espíritu, como división ontológica. De ésta se desprende una división axiológica: la materia es el mal y el espíritu, el bien. La axiología tradicional de diversas culturas y religiones ha considerado a la materia como principio y fuente del mal, de la cual el espíritu tendría que liberarse; todo lo relacionado con la materia, como los procesos

---

<sup>118</sup>Clara referencia a Miguel De Unamuno. (Cf. De Unamuno, 1983b, p. 178).

<sup>119</sup> ¿Cómo interpretar que «¿EL SER SUBSISTE, NO SE APAGA NUNCA»? En Alarco el ser hace que el ente sea lo que es. El ente está sujeto al tiempo y al devenir, más el ser continúa siendo. Los entes particulares, vislumbran cierta relatividad óptica, más en su interior participan de eternidad ontológica. Es gracias al ser que el ente, finito y temporal, puede aproximarse cognitiva y experiencialmente a la inmortalidad porque el ser es inmortal.

biológicos y corporales, la alimentación, la sexualidad y la reproducción, serían malos por ser propios del cuerpo, de la carne.

Este dualismo axiológico es un extremo perjudicial y su error subyace en que el espíritu y la materia existen más allá del bien y del mal, pues buena o mala puede ser sólo una conducta humana, y como consecuencia de ésta, el hombre mismo (p. 48).

La existencia humana parece desenvolverse en la constante tensión de estos polos. El hombre es *mediador* entre el espíritu y la materia, es el que transforma «el deber ser» en «ser real». Sin embargo, esta labor no se realiza sin resistencia ni sacrificio, pues supone un proceso de interior lucha contra sí mismo, en una tensión permanente por superarse y borrar lo que en uno hay de carne, de impulsos o de instinto. Esta es la lucha que ha vivido el hombre santo.

Ontológicamente, nos encontramos escindidos en estas dos grandes regiones independientes, pero que coexisten. El alma existe independientemente de lo orgánico y por eso, escapa a la muerte, la cual sólo destruye el cuerpo. La muerte indica que «el alma se ha ausentado», lo que mantenía la unidad de lo viviente no habita más allí.

#### 4.3.3. *La interpretación hinduista*

Según Alarco (1951) es posible afirmar incluso que «el alma tiene en el cuerpo morada provisoria: es eterna, pero se encarna sucesivamente en los más diversos entes contingentes sujetos al devenir y a la muerte» (p. 50).

Tenemos un ser orgánico que con cada hombre nace, y, por otra parte, un espíritu ya existente que se encarna en él. Este cuerpo es, así, mero accidente de su existencia. Se ha encarnado esta vez en éste, más tarde se encarnará en aquel. El espíritu retorna siempre, desciende a la materia. Así posee el hombre espíritu y así posee inmortalidad también. ¡Inmortalidad! Pero ¿qué puede significar ella en esta concepción? ¿Es que no es mera entidad impersonal, abstracta, que en manera alguna me pertenece? Es verdad, podré poseer inmortalidad, pero lo que no poseeré será la inmortalidad de «mi» alma. Y no la poseeré porque no tengo alma mía, porque mi espíritu no es mi espíritu. Él ha sido antes de que yo fuera, él existirá cuando yo deje de ser. Mi ser es un accidente para él, mera morada, cárcel. En mí hay algo que es y será inmortal, pero ese algo no será mi yo, mi espíritu, sino una entidad que no me pertenece propiamente. Yo mismo estoy dividido entre lo que soy, entre lo que me pertenece a mí mismo como mío, y una entidad que en mí habita y que en ninguna forma puedo llamar mía. Ahora bien, la muerte aniquila a este ser mío, a mi yo, a mi ser que come de la tierra y que se arrastra, es decir, la

muerte me aniquila. El alma que subsista no será «mi» alma, ella ha existido ya en otros seres y seguirá existiendo o habitando en otros seres; de mí solo quedará la huella (Alarco, 1941, p. 12).

Esta es la interpretación de la concepción hinduista. Para el maestro sanmarquino, la peor de las consecuencias de aceptar esta conceptualización de la inmortalidad del alma atrapada en el círculo eterno del karma y de la retribución, se encuentra en la profunda despersonalización y destrucción ontológica a la que conduce. El alma en su constante devenir de la re-encarnación de alguna manera pertenece a un hombre, pero no de forma exclusiva. Se podrá poseer inmortalidad, pero no es propia, ya que se carece de alma personal. La reencarnación, es anulación ontológica pues transforma un alma personal en impersonal. Convierte el ser en nada pues quien era deja de ser para fundirse en el absoluto. La vida del individuo es un accidente para ella, morada, cárcel. La muerte es liberación y posibilidad de ascenso.

#### *4.3.4. La solución cristiana*

Según Alarco (1951) la solución cristiana da mayor intimidad al concepto del alma pues ésta yace en el centro de la persona, unida a ella, siendo responsable de sus actos.

La solución cristiana da una incomparable mayor intimidad al concepto de alma. El alma nace con cada hombre. Yo tengo así mi alma. Esa alma es mía. Una existencia anterior está descartada, y con ella, que el alma sea una entidad que se le adjunta exteriormente al hombre. El alma está en el centro mismo de la personalidad. Está unida indisolublemente a la persona, por eso es responsable de cada uno de sus actos, y por eso también, comparece más tarde ante el tribunal divino a rendir cuenta de su comportamiento en esta tierra. Es esta alma mía, individual y concreta, la que seguirá viviendo cuando mi cuerpo se descomponga y hieda (Alarco, 1941, p. 12).

Para el cristianismo el hombre es ser viviente, recibió la vida como don y esta vida tiene su ser en el mundo. El cuerpo engarza el ser con el mundo, el cuerpo es parte de su ser, vive en él y por él. Pero el cuerpo, modalidad biológica del hombre, padece la muerte, ésta irrumpe y no se puede escapar. Con la muerte, el hombre se ve despojado de todo, «no tiene dónde reclinar la cabeza» (Lucas 9, 58), deja todo atrás, su cuerpo, su inteligencia, sus sentimientos, su voluntad. El hombre al padecer la muerte deja de ser lo que es. Y esto es precisamente lo que la muerte aniquila. La muerte lo aniquila como hombre.

Para los judíos, alma y cuerpo son unidad, y, por tanto, el alma es finita. Para los cristianos, el alma sólo puede subsistir si es independiente del cuerpo, o sea, independiente del hombre; pero esta independencia no se opone a la unidad. Al acaecer la muerte podrá subsistir el alma, pero ella no es ya la propia, aquello que ha sido no será más, apagándose en la noche eterna.

Cuerpo o alma, solos, no son lo que el hombre era. Por eso también el cristianismo habla de la resurrección de la carne, de la restitución del hombre a su condición propia<sup>120</sup>.

#### 4.3.5. *Altura y debilidad de la razón ante la inmortalidad*

¿Será verdad que viviremos más allá de la tumba? Muchos han sostenido que el ser humano es inmortal; como pruebas de esto utilizan las ansias o *anhelo de inmortalidad* que se poseen las personas y las ganas de seguir viviendo y de evitar la muerte. El deseo de inmortalidad sirve para fundamentar una característica ontológica. Según Alarco (1951) de la fuente de la vida surge el anhelo de inmortalidad. Pero ¿existe también el objeto de aquel anhelo? Porque no es suficiente desear algo para que exista en realidad<sup>121</sup> (p. 51).

*La razón humana* se presenta como autoridad competente que examina y analiza el fondo de las cosas. Para ella no existe inmortalidad. En la juventud de una cultura y de una historia se cae presa del deseo, mas sólo en la edad adulta, libre del ensueño, el hombre abre los ojos a la enjuta realidad y aquel deseo se diluye en el olvido.

Vivir conforme a la razón supone doblegar, una y otra vez, el fondo irracional, los deseos ciegos. Desear inmortalidad es desear lo que no existe, es seguir el camino del error y del engaño. Vivir conforme a la razón implica luchar contra el anhelo irracional (Alarco, 1951, p. 51).

En el diálogo agonal, la razón se encumbra como superior a las demás facultades humanas, se eleva a primer plano. Alarco se cuestiona: ¿se encuentra justificada esta exigencia? Otra observación de la realidad humana revela que en el hombre hay un *sub-mundo* de interior y

---

<sup>120</sup> En Alarco resurrección es restitución del ser, pero esta deducción no explica del todo por qué considera la solución cristiana como «la que ofrece mayor intimidad». Para complementar la tesis de que la solución cristiana otorga mayor intimidad, se hace necesaria la comprensión de la antropología tripartita de San Pablo: alma-cuerpo-espíritu. Entre la interpretación hindú y la solución cristiana Alarco no menciona de manera expresa por cuál se inclina; sólo expresa que la cristiana es más íntima más esto no fundamenta racionalmente el porqué de la inmortalidad bajo esta perspectiva.

<sup>121</sup> Ante la inmortalidad Alarco esboza un «diálogo agonal» entre el deseo vital y la razón. Cada uno de ellos expone sus argumentos a favor y en contra de la inmortalidad como condición de la naturaleza humana.

callada resonancia que le acompaña en su vagar existencial. Este submundo del hombre posee virtualidades recónditas: aquí fracasa la lógica severa y los principios rigurosos<sup>122</sup>.

La razón ha surgido de la necesidad de supervivencia y por ende está al servicio de la vida en el mundo, de la superación por la adaptación. Con su deber ser, abstracto y austero no ve la concreción humana, su miseria y su caída, ni es capaz de comprender que se aferre a esta vida y a la otra. El hombre aparece débil frente a los principios racionales.

La debilidad humana ante las máximas de la razón se evidencia en que el hombre conoce la ley moral, pero es impotente para cumplirla por sí solo. El que recurre a sus propias fuerzas está vencido. En el hombre habitan fuerzas demoníacas. La carne es débil, sucumbe al mal y al pecado. Sólo Dios puede ayudar al ser humano, puede salvarlo. El que no acude a Él está perdido y perdida está su alma<sup>123</sup>.

La razón, nacida de la adaptación del hombre a la naturaleza, ve en las cosas sus relaciones, sus leyes naturales; no le interesa tanto el *qué* de la naturaleza, *cómo es* en sí, sino su regularidad, su comportamiento; esto es, lo que en ella hay de ley, de generalidad, lo que se repite y vuelve<sup>124</sup> (Alarco, 1951, p. 53).

Para concluir la cuestión de la inmortalidad, Alarco señala el error en las premisas. En principio, no es exacto que este anhelo vital y de inmortalidad exista siempre, pues es indudable que hay doctrinas, sobre todo las cercanas al materialismo, que la niegan. Pero hay también teorías que afirman probar la inmortalidad racionalmente.

El maestro sanmarquino señala el prejuicio de aquello que «creen» dogmáticamente que «hacen buen uso de la razón quienes niegan la inmortalidad. La negación de la inmortalidad tiene su origen en la concepción antropológica que se maneje: Quienes se oponen a la inmortalidad no lo hacen por la insuficiencia de determinados argumentos singulares, sino porque parten de un concepto del hombre en el que se encuentra anulada la idea de lo divino (Alarco, 1951, p. 57).

Alarco no pretende ofrecer una tesis que agote el problema de la Inmortalidad, sino más bien, expone dicha cuestión convencido de su significación y trascendencia para la existencia en el hoy.

---

<sup>122</sup> ¿Cuál es ese «submundo»? Alarco parece referir lo que Freud y los psicoanalistas han denominado «inconsciente».

<sup>123</sup> El deseo posee elementos racionales e irracionales. Alarco utiliza este argumento para demostrar que el hombre es débil frente a los principios racionales, demostrando así el verse influenciado por San Agustín. Cf. *Confesiones*.

<sup>124</sup> La afirmación de la inmortalidad es de carácter objetivo. Pero no es posible una aserción de tal índole sin base empírica o racional. De ahí que la inmortalidad se despliegue en el ámbito de lo irracional.

Según Alarco (1951) el problema de la inmortalidad «se deriva del problema del espíritu humano, porque es la naturaleza de éste el condicionante de su posible subsistencia eterna». Pero no es fundamentalmente aquí, sino en «una previa dilucidación del problema de Dios donde encuentra su respuesta». La admisión de la idea de lo divino despeja el horizonte para la formulación de la inmortalidad (p. 58).

#### **4.4. La trascendencia ontológica II: La existencia divina**

Para Alarco (1970) «lo divino no es objeto de la Metafísica», pues ya existe una disciplina que lo estudia racionalmente: la Teología Natural. Sin embargo, deja la posibilidad de que pueda «ser cierta la afirmación que no se puede penetrar en las profundidades del ser si previamente no se ha esclarecido el concepto de la divinidad». Eso implicaría la subordinación teórica de la Metafísica a la Teología, pero no por eso su identidad (p. 41).

El maestro sanmarquino plantea el problema de la existencia divina como condición antropológica a partir de la cual se desprenderá el problema de la inmortalidad; la existencia divina es pre-requisito de la inmortalidad (Cf. Alarco, 1941).

Aquellas personas que niegan la inmortalidad podrían estar en la verdad –según Alarco– ya que ésta no puede probarse valiéndose únicamente de la razón pura. Sin embargo, varios problemas metafísicos y gnoseológicos como el libre albedrío, la existencia del mundo exterior, la validez objetiva del conocimiento se encuentra en esta situación.

No se pueden probar en forma lógica de manera directa, pues los argumentos no conducen de manera apodíctica a la consecuencia, sino «sobre la base de una consideración primera, de intuiciones subjetivamente evidentes, como se llega a una comprensión pre-ontológica».

Para Alarco «la argumentación filosófica opera en estos casos a posteriori; se limita, por lo regular, a explicitarla» y así «los alegatos en *pro* no constituyen sino una consecuencia» (Céspedes, 2007, p. 187).

##### *4.4.1. Sobre la negación de Dios*

Los argumentos que niegan la existencia divina aluden a la irrealidad de los atributos de Dios, categorías que adjetivan la divinidad como reflejo del modelo ideal que el hombre proyecta de sí mismo pero que no existe en el mundo real<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Dios no es más que una proyección del hombre. «Dios no es otra cosa que la deidad o divinidad del hombre personificada y representada como un ser» (Feuerbach, 1995, p. 214).

Así, se atribuye que «Dios es el hacedor», de la misma forma que el ser humano elabora las cosas e interviene en el acaecer, de análoga manera se imagina a Dios como artífice perfecto, como Supremo Hacedor, de cuyas manos encantadas surgen, como obra de embrujo, el mundo de las cosas y la figura del hombre. Esta manera de entender a Dios utiliza un atributo que es humano y ha sido superado gracias a la ciencia, la cual opera hoy con procedimientos que explican el acontecer de modo riguroso y sin recurrir a un demiurgo (p. 62).

Se sostiene que «Dios es Padre» y el hombre es hijo de Dios, arrojado en un mundo que es un valle de lágrimas y ante el cual se ve desvalido. La religión menoscaba al ser humano, lo aterroriza con cuadros de ultratumba, lo aparta de su misión mundana, le quita su confianza en sí mismo, lo hace sentirse pequeño y desamparado para anonadarlo<sup>126</sup>.

Para el hombre de fe «Dios es Legislador y Juez». Los hombres al creer en normas morales las han atribuido a un Creador, el cual les confiere carácter absoluto e inviolable. Sin embargo, a esto se puede objetar que la Moral y el Derecho no precisan de Dios pues ellos son fruto del hombre en un momento histórico, esto lo demuestra la diversidad de normas éticas en las naciones y épocas que han ido apareciendo, desapareciendo o modificándose.

La ética religiosa se apoya en el egoísmo y en un cálculo frío de remuneraciones: el bien que se hace a los demás tiene por objeto alcanzar la misericordia divina. El prójimo es, de este modo, mero instrumento de la salvación divina. Un juez que condena por toda la eternidad es duro y despiadado: su clemencia es inferior a la de un hombre bondadoso; una justicia de ultratumba a nada conduce; ella es sólo fruto de la imaginación<sup>127</sup> (Alarco, 1951, p. 64).

Según las negaciones de la existencia divina, «Dios es invención humana», no existe en realidad; es sólo una idealización del hombre, que en su trasfondo lo trasluce; es concebido

---

<sup>126</sup> Para Freud (1978) el hombre concibe a Dios a imagen y semejanza de su padre carnal. Su actitud para con él repite, en alguna forma, el modo de la relación sostenida con sus progenitores. Dios se agota en una sublimación de la figura paterna (*Obras completas*, VIII, p. 196). Por otro lado, la religión al igual que la superstición, se fundamenta en proyecciones de elementos psíquicos al mundo exterior (I, p. 318). El origen de la religión reside en la necesidad de protección del niño inerte y deriva sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuada en la adulta (XVII, p. 194).

El niño crecido, que alcanza la edad adulta, continúa necesitando esa imagen simbólica de paternidad y amparo: al no encontrarla en sus padres naturales, por haberse eclipsado con el paso de los años, la hace reaparecer en el seno de su fantasía, con el nombre de Dios. Lo importante según su concepción no es que Dios exista o no -cosa que pertenecería al orden ontológico, y es una cuestión que ni siquiera se plantea-, sino la función que a nivel simbólico esta idea ejerce en el hombre, protegiéndole y amparándole en sus frustraciones e inseguridades (Polaino-Lorente, 1984).

<sup>127</sup> Esta es una idea que reduce a Dios a la figura del Dios de algunos versículos del AT pero que no necesariamente presenta una figura completa como la del Dios de otros pueblos o la del Dios del NT. Asimismo, desconoce el proceso histórico-salvífico de la Revelación.



en analogía suya como: Hacedor, Juez, Creador, Legislador, que son atributos humanos traspasados a lo divino, así como: Voluntad, Entendimiento, Amor, Razón<sup>128</sup>.

Desde el campo de la sociología, se niega la existencia divina aseverando que «Dios es instrumento de una clase»<sup>129</sup>. Esta tesis proviene de un marxismo agresivo y radical y que fundamenta el ¿por qué se ha mantenido la idea de Dios? Se responde por conveniencia de la clase dominante que se sirve de ella para conservarse en el poder y no alterar el orden establecido (p. 65).

#### *4.4.2. El desamparo en la vivencia de Dios*

Para el maestro sanmarquino resulta inexacto que «el pavor cósmico» sea la fuente necesaria que conduce a la creencia en Dios; suponiendo que sea un sentimiento primario de terror o de inseguridad el que conduzca a la idea de Divinidad, ello explicaría sólo «por qué psicológicamente se adquiere dicha idea», pero no dilucidaría su validez (Alarco, 1951, p. 68).

La experiencia denota que ciertos sentimientos de angustia son susceptibles de proporcionar una comprensión más honda acerca de lo humano y aproximar a la vivencia de lo divino, y en ese sentido, Alarco se pregunta: «¿es debido sólo al temor y a un no querer afrontar su soledad y anonadamiento, o más bien, a una comprensión más honda del sentido de su vida?». Responde: «el ateísmo no ha podido dar solución satisfactoria al problema del hombre» (p. 68).

Para Alarco (1951) es «la meditación ante lo mortal –el desamparo del hombre-, la que conduce principalmente, desde el punto de vista metafísico, a la idea de Dios». El pavor sería el «primer estímulo que trae consigo la contemplación de la nada en que puede caer la

---

<sup>128</sup> Feuerbach afirma que el Dios de los cristianos no es más que el reflejo imaginativo, la imagen refleja del hombre. «Pero este Dios es, a su vez, el producto de un largo proceso de abstracción, la quintaesencia concentrada de los muchos dioses tribales y nacionales que existían antes de él. Congruentemente, el hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quintaesencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y, por tanto, una imagen mental también» (Engels-Marx, 2006, p. 32).

<sup>129</sup> Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud antigua, glorificando la servidumbre medieval, y cuando llega la ocasión, actualmente, saben justificar el proletariado, aunque con un aire aparentemente contrito. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada. Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación de todas las infamias, y de este modo justifican la perpetuación de estas infamias sobre la Tierra como justo castigo del pecado original, como tribulaciones impuestas por el Señor. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de sí mismo, la humillación, la sumisión, la humildad: es decir, las cualidades de la canalla. El proletariado que se niega a dejarse tratar como canalla -continúa Marx- necesita todo su coraje, de la propia estimación, de su orgullo, y de su gusto por la independencia más que de su pan. Los principios sociales del cristianismo son cautelosos; el proletariado es revolucionario (Marx, 1937, p. 84-85).

humanidad de no existir un fundamento extramundano, que le conserve su sentido, aun en el caso de su extinción» (p. 69).

#### 4.4.3. *Idea y existencia*

Alarco (1951) comparte junto con las tesis sociológicas, que existen ciertas conexiones entre la idea de Dios y la circunstancia social-histórica, estas relaciones le parecen evidentes; sin embargo, de manera alguna considera que la consecuencia sea: «Dios es únicamente una idea humana»; pues los «cambios en la idea de un ente, no entrañan cambios en el ente mismo» (p. 72).

De la mutación histórica de la idea de Dios, no se desprende que Dios mismo sea relativo pues «Él existe más allá de toda idea que se formen los hombres acerca de su naturaleza»; Dios es lo que es, allende la idea humana (p. 73).

Alarco utiliza el hecho histórico de que hayan sido múltiples las formas como el hombre ha adorado a Dios, desde el hombre primitivo postrado ante la piedra hasta el cristiano que adora a un Dios personal. «Si Dios no existe es difícil explicarse precisamente este hecho» pues los pueblos, una y otra vez, han creído en su existencia, careciendo de cimiento objetivo. En cambio, si Dios existe, esta creencia se encuentra justificada. Ahora bien, el hecho de la diversidad de creencias es comprensible debido a los diversos grados de mentalidad, de madurez, de cristalización histórica de los pueblos<sup>130</sup>.

Respecto a la tesis marxista que sostiene que «la religión es un instrumento de clase», no por eso –sostiene Alarco– se habría demostrado su falsedad, pues del «mal uso de las cosas santas, no se infiere la inexistencia de la Divinidad<sup>131</sup>» (1951, p. 74).

---

<sup>130</sup> Alarco se ubica en plena comunión con la doctrina cristiana de que: «Dios trasciende toda criatura» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 42), pero no se queda en ese plano, sino que «Dios trasciende el mundo y la historia» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 212).

Dios es origen primero de todo y autoridad trascendente y es al mismo tiempo bondad y solicitud amorosa para todos «sus hijos». Pero no es pura trascendencia, sino que de alguna manera posee una ternura paternal expresada en lenguaje bíblico mediante la imagen de la maternidad (Cf. Isaías 66,13; Salmo 131,2) que indica más expresivamente la inmanencia de Dios, la intimidad entre Dios y su criatura. Pero Dios no es padre ni madre pues Él «trasciende la distinción humana de los sexos», no es hombre ni mujer, es Dios; trasciende también la paternidad y la maternidad humanas (Cf. Salmo 27,10), aunque sea su origen y medida (*Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 212).

Dios es infinitamente más grande que todas sus obras (cf. Sirácides 43,28). Porque es el Creador soberano y libre, causa primera de todo lo que existe, está presente en lo más íntimo de sus criaturas:

Según las palabras de San Agustín, Dios es «*superior summo meo et interior intimo meo*»: Dios está por encima de lo más alto que hay en mí y está en lo más hondo de mi intimidad. (*Confesiones*, III, 6,11) (*Catecismo de la Iglesia Católica*, N° 300).

<sup>131</sup> Cuando la doctrina marxista sostiene que «la religión está al servicio de la clase» parece caer en una generalización, pues no prueba si en todos los casos de nuestro planeta la religión favorece a las clases dominantes. Lo asume de por sí.

#### 4.4.4. Alarco y Kant ante el problema de la existencia divina

El análisis y la posibilidad de la realidad de la existencia divina es un presupuesto para aproximarse a la cuestión de la inmortalidad según Alarco, pero a la vez es un requisito para fundamentar cualquier planteamiento moral.

Al igual que Kant, Alarco comparte la idea de que un mundo con Dios es más claro que sin Él. Para el maestro de Königsberg, Dios es una entidad trascendente que es la causa del mundo. No se puede conocer la existencia divina con las limitadas facultades del entendimiento y la razón, pero sí es posible y necesario postularla a partir de la reflexión relativa al mundo moral.

Kant en su *Crítica a la Razón Pura*, sistematizó y resumió los argumentos tradicionales para la demostración de la existencia de Dios en los tres siguientes:

–*Argumento físico-teológico*, que parte de la observación de que las cosas en este mundo poseen finalidad y concluye en la afirmación de Dios como causa de dicha finalidad.

–*Argumento cosmológico*, que parte de la contingencia de las cosas y concluye en la afirmación de Dios como causa necesaria de la existencia de todo lo real.

–*Argumento ontológico*: afirma la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios como el ser perfectísimo.

Kant (1973) en su *Crítica de la Razón Pura* replicó estos argumentos evidenciando una serie de argumentos que escondían errores por lo que se hacían inaceptables. Sin embargo, demostrando que no es posible demostrar que Dios existe o no por medio de la ciencia o la experiencia, mas no se atrevió a negar la existencia divina pues simplemente supuso que no era posible su conocimiento científico (p. 277-288).

Tal como lo señala Unamuno (1983) Kant «después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico, del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral» (p.27).

Alarco coincide con Kant en que, sobre Dios, los argumentos y pruebas argumentativas o la reflexión sistemática y racional sólo lo presentan como esbirro. Para Alarco, más allá de los argumentos, la existencia de Dios exige la vivencia de Él como experiencia.

Así pues, Kant en su *Crítica a la razón práctica* explica que los postulados de la razón práctica son proposiciones que no pueden ser demostradas desde una razón teórica pero que necesariamente han de ser admitidas si se quiere entender el *factum moral* (Kant, 2002, p. 163).

Los postulados de la razón práctica son: la existencia de la libertad, la inmortalidad del alma, y la existencia de Dios. De forma clara, esta es la temática que la nueva metafísica de Alarco ha de desarrollar.

«Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant... era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, de que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica» (Unamuno, 1983, p. 28).

Kant explica que de los postulados no cabe conocimiento, pero sí un peculiar modo de asentimiento o creencia que denomina «fe racional» (Kant, 2002, p. 163).

La fe racional de Kant consiste en la creencia de la realización del Bien Supremo, pues sólo dicha realización hace posible la razón práctica.

Ahora, este Bien Supremo es la síntesis entre la virtud y la felicidad y su realización última es la condición de posibilidad de la moralidad.

El Bien Supremo reúne dos aspiraciones fundamentales para el hombre: la virtud y la felicidad. Para Kant esta síntesis tiene que realizarse de alguna manera para que tenga sentido la propia experiencia moral.

La referencia al Bien Supremo le servirá a Kant para defender el postulado de la inmortalidad del alma, pues la virtud necesita de un tiempo infinito para su realización plena, y porque el Bien Supremo no se realiza en este mundo y es preciso que se realice; por tanto, nuestra alma tiene que ser inmortal para que en otro mundo pueda obtener la recompensa que merece; entonces, Dios ha de ser una entidad Absoluta que puede hacer que coincidan las leyes que rigen la realización de la felicidad con las leyes que rigen la conducta moral. De la posibilidad del Bien Supremo no cabe un conocimiento estricto sino fe racional: fe porque de la verdad de estos postulados sólo cabe un convencimiento subjetivo, pero racional porque no vienen dados por exigencias de la revelación sino de la propia razón.

Alarco coincide con Kant en que ambos defienden que, aunque no es posible el conocimiento objetivo ni científico de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, se hace necesario postular ambas cuestiones para que tenga sentido la experiencia moral, el vivir del hombre.

Lo que no supone conocimiento en Kant, los postulados de la razón práctica, aquellos que no se pueden demostrar, son lo irracional para Alarco; aunque no se les conoce objetivamente se hace preciso creer en ellos, de donde emerge la fe racional.

Kant se diferencia de Alarco en que para el maestro de Königsberg en su *Crítica a la Razón Práctica* «la existencia divina se deduce de la inmortalidad del alma»<sup>132</sup>, más para el maestro sanmarquino es la inmortalidad del alma la que se desprende de la existencia divina.

#### 4.4.5. Dios, Teología y Ciencia

En la antigüedad, la naturaleza era concebida como creación divina, y servía como argumento real de la existencia de Dios. Alarco recuerda cómo en la Edad Moderna, las ciencias naturales empiezan a explicar los fenómenos de la *physis* desde ellos mismos, quedando Dios eliminado de ésta y encontrando refugio en «el interior del espíritu humano» (Alarco, 1951, p. 66).

A partir de esta época, en la historia humana, se ha manifestado una abierta lucha entre la Ciencia y la Teología. Ambas se han aventurado a ensayar respuestas totalizadoras para el Universo. El maestro sanmarquino considera injustificado todo rebasamiento de la Teología de su propia esfera para dilucidar cuestiones de facto referentes a la estructura de la naturaleza, pero reconoce que la explicación causal y científica tiene límites infranqueables.

Por otro lado, durante la industrialización, se quiso comprender con los moldes de las ciencias naturales la estructura del espíritu. Para Alarco (1951) todo intento de explicar lo superior por lo inferior se encuentra *a priori* reducido a detenerse en lo secundario. La Ciencia y sus disciplinas se mantienen en un plano reducido que «no agota la realidad» en su inagotable riqueza (p. 67).

El científico «ve una de las aristas de la realidad» y ahí reside su error: considera que su mirada abarca la totalidad del cosmos.

Por encima de las leyes naturales es posible una teleología de la naturaleza que la enriquezca con una forma superior. Esto no significa un quiebre o ruptura de los principios elementales que rigen la materia, sino la superposición de un *telos* que le proporcione sentido metafísico. De esta manera, la interpretación teológica no se

---

<sup>132</sup> «Quien lea con atención y sin anteojeras la Crítica de la razón práctica, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquella». (Unamuno, 1983b, p.60)

opone a la científica – y es improcedente cuando pretende moverse en este plano-, sino la completa desde lo alto (Alarco, 1951, p. 68).

Para nuestro autor, Ciencia y Teología no deben oponerse, sino complementarse. Las disciplinas desprendidas de ellas o relacionadas directamente, han de ocupar cada una el lugar que le corresponde, refiriéndose al objeto de estudio que le sea propio, utilizando sus propios mecanismos de conocimiento y ciñéndose al lugar al que por su naturaleza han de circunscribirse; la Ciencia ha de vislumbrar los fenómenos de la realidad desde cada una de sus aristas, y la Teología ha de servir de fundamento que aporte sentido.

#### *4.4.6. Argumento y vivencia*

Según Céspedes (2007) Alarco rechaza los argumentos tradicionales de la existencia de Dios a partir del supuesto de que todo argumento inductivo de la existencia de Dios supone una petición de principio; así, la tesis creacionista presupone dicha existencia. Además, Alarco da por sentada la destrucción kantiana de los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. Sin embargo, Dios existe más allá de la validez de tal o cual argumento que intente patentizarlo (p. 188).

Los argumentos que prueban inductivamente la existencia de Dios, en realidad, presuponen dicha existencia. Poseen validez para el que ya cree, revelándole las conexiones entre el orden del mundo y la Divinidad. Pero no tienen fuerza lógica probatoria suficiente para el incrédulo (Alarco, 1951, p. 75).

Para el incrédulo hay que encaminarse por un sendero diferente para poder llegar a la existencia divina; sin embargo, Alarco –siguiendo el cuestionamiento de Kant– se pregunta: «¿Puede llegar el hombre, sin revelación divina y sin otros medios que los naturales a la idea de Dios?»; la respuesta del maestro sanmarquino es positiva, partiendo del mundo: por la obra se puede llegar al Creador, es más, «un mundo con Dios es más transparente e inteligible que sin Él», con Dios el mundo cobra sentido.

A pesar de esta aceptación de la posibilidad natural para probar la existencia de Dios, para el maestro sanmarquino estos son «camino secundarios»: A Dios se llega como al resultado de un silogismo, como causa de un efecto, siendo conocido de manera inmediata el mundo, y de manera mediata, Dios (p. 76).

Es decir, las cosas creadas sirven como medios privilegiados para conocer a Dios como «causa ocasional», ya que despertarían en nosotros una idea innata, haciéndola consiente y distinta. Para el maestro sanmarquino «Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu»; sin duda, en el espíritu está la idea de Dios y ella es más evidente que el entorno.

Valora y asume la posibilidad cartesiana de acceder a la evidencia de la existencia divina, pues «el hombre tiene la idea de lo perfecto. Pero no llega a Dios por la idea de lo perfecto, sino viceversa» (Alarco, 1951, p. 76).

Parece que Alarco comparte la tesis cartesiana sobre la existencia de Dios pues él mismo señala: «La prueba cartesiana de la existencia de Dios ha sido trivializada y arrojada como inútil. Sin embargo, más abajo de su corteza, Descartes ha divisado algo sustantivo. Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu. Ahí está su idea y ella es más evidente que el mundo en torno» (p. 76).

No es posible llegar a Dios como conclusión de un razonamiento; en esto radica el abandono en la vivencia: «Dios es vivido como presencia».

Que Dios existe es un hecho que sólo puede ser aceptado sobre la base de una confianza basada en la misma realidad: «existe la vivencia de Dios»; pues a nadie se puede dar una prueba de la fe en Dios dejando de lado el componente existencial, ya que cada cual se vería así, en lugar de provocado a la fe, dispensado de ella: «la vivencia de Dios es más fuerte que todos los argumentos» (Alarco, 1951, p. 77.).

Sobre la existencia divina, Alarco concluye:

Una presunción una vez demostrada su inconsistencia, desaparece. El ateísmo sostiene que ha refutado la hipótesis de Dios. Esta debería haber perdido su vigencia, por lo menos para el hombre culto. Sin embargo, esto no acaece. Y es que el hombre religioso vive a Dios. Tiene clara conciencia de su Ser, que lo eleva por encima de sí derramando su favor. Sabe que no es ficción. Siente la mano de Dios. Recibe su gracia. Y ésta es más fuerte, íntima, convincente que los sutiles caminos utilizados por la razón para alcanzar su sombra (Alarco, 1951, p. 77).

Resulta oscuro identificar qué o quién era Dios para Alarco basándose en lo publicado en sus obras. El problema tiende a bifurcarse en sí, Dios para Alarco es un ente entre otros entes cuyo ser y existencia se convierten en objeto de análisis y en requisito para comprender otros problemas metafísicos; o la otra alternativa, si Dios es un ser que lo ama, su Creador es digno de alabanza y adoración.

Dios para el filósofo es un ente a analizar, quizás el ente por excelencia, mas no posee injerencia alguna en la vida del pensador; Dios para el hombre creyente es su origen y fin, fuente de sentido para su existencia, posibilidad de plenitud en el aquí y en el más allá. No se puede asegurar ninguna de las dos posibilidades en las obras publicadas de Alarco, pero

según el testimonio de sus hijos, el maestro sanmarquino profesaba la fe cristiana, una fe personal alejada del «rito y del incienso», del culto o de la veneración pública<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup>En la interpretación de Céspedes (2007) Alarco «es católico» y por ello no le basta saber que Dios reside en el interior del espíritu humano, sino que se ve obligado a aceptar dogmáticamente que a Dios se le puede conocer por la razón a partir de lo creado. «Por eso, Alarco admite que el hombre puede llegar, sin revelación divina y sin otros medios que los naturales a Dios». Esta sentencia parece algo apresurada pues ni en las obras ni en el testimonio de sus hijos se evidencia una identificación total con el catolicismo. Lo que sí se evidencia es una fuerte identificación con el cristianismo como tal, al margen de alguna práctica específica; dicho acercamiento parece haberse dado con el cristianismo alemán de corte protestante, asimismo es improbable que un pensador con la categoría que Alarco ha demostrado haya sucumbido ante alguna prescripción dogmática, a no ser que haya encontrado otros argumentos o que más allá de la mera aceptación de fe, haya sido su propia vivencia la que le haya enseñado lo que es la Providencia. No hay evidencias para entender que Alarco acepta que a Dios se le puede conocer por la razón, sometido por algún dogma, sino más bien según la enseñanza de Alarco, sería por la propia vivencia.



CAPÍTULO V  
JESÚS Y SÓCRATES  
ARQUETIPOS METAFÍSICO-ANTROPOLÓGICOS

**5.1. La actitud del hombre ante la muerte**

Explorando el pensamiento de Luis Felipe Alarco, resulta claro que Heidegger ha calado hondo en su actitud filosófica, pensamientos y palabras. El filósofo alemán, acuña –al menos así se señala– la expresión: *Sein zum Tode* (Ser para la Muerte). Según Marías (1999), la preposición *zu* no quiere decir «para», sino «a»; es decir, la expresión *sein zum tode*, se podría traducir por «estar a la muerte»<sup>134</sup>.

En la traducción e interpretación del filósofo alemán, el hombre está a la muerte siempre, es decir, está en posibilidad de morir, está en potencia próxima de morir, está expuesto a la muerte. Esto justamente quiere decir *sein zum tode*: estar abierto a la muerte, estar en esa posibilidad próxima, real, eficaz. La traducción, de *sein zum tode* como *ser para la muerte* sería incorrecta.

En Alarco (1941) la muerte es evidente en la experiencia y en la vida, en el devenir mismo, pues todas las cosas cambian, están y dejan de estar, son y dejan de ser. El maestro sanmarquino ejemplifica esto exponiendo la situación de las plantas, los animales y los hombres, lo común que tienen es que todos mueren. «Han sido entes dotados de impulsos y de la vida, pero ya no son lo que han sido. La muerte los ha igualado, los ha transformado en mero mundo inerte». La muerte es un fenómeno biológico pues lo inerte no la experimenta, es un acontecimiento único y trascendental, fundamental y orientador del existir.

De esto se desprende la muerte como apertura; dos posibilidades se abren en el horizonte humano: la primera, es la posibilidad de la aniquilación radical del ente, el desvanecimiento del ser en la nada. La segunda posibilidad es que el ente no sea aniquilado, sino que experimente cambio en su modo de ser, más continúe siendo.

Según Alarco (1951):

La muerte es estrictamente irreparable, única, para siempre. El ente deja de ser lo que ha sido. Un organismo deja de ser un organismo. Esto no implica que el ente se esfume y se reduzca a nada; el no-ser que se da en la muerte es tan sólo un no-ser más así, en este caso, un no-ser orgánico. El ser subsiste –porque el ser no se apaga

---

<sup>134</sup> Cf. Marías, Julián (1999). «Heidegger». *Conferencia del curso Los estilos de la Filosofía*. Madrid. (transcripción de la conferencia dictada en estilo oral).

nunca– pero ya no como el ente aquel, como organismo, como hombre o planta, sino quizá como arena del desierto cósmico (p. 46-47).

Para nuestro autor, la muerte es definitiva e irreparable, es imposible que escapemos a ella, pero no es definitivo que signifique el desvanecimiento absoluto del ser en la nada. Alarco ha gravitado sobre la comprensión de la obra de Heidegger, obra muy densa, complejísima, enormemente original, cuyo nivel de intelección y de conceptualización es muy profundo y problemático<sup>135</sup>.

Para Heidegger (1962) el planteamiento del problema del ser depende precisamente del problema del *Dasein*, del problema del existir, porque el nivel en que se plantea el problema del ser es el problema del *Dasein*, el problema de la persona, único ser que se cuestiona por su existencia. La persona, es ese «ente que somos nosotros». No es el hombre, porque si hablamos de hombre, hablamos de antropología, y aquí se habla precisamente de una estructura de la realidad misma; justamente de lo que llamamos el *ser-persona*. Y esto que se plantea el problema del ser en general; el problema del ser en general se plantea precisamente al analizar el *Dasein*, ese cada uno de nosotros, que somos nosotros y que tiene un tipo de realidad nuevo, completamente distinto, que es lo que va a llamar *existencial*. La pregunta que interroga por el ser no es nada más que el hacer radical de una «tendencia de ser» esencialmente inherente al ser del *Dasein* mismo, a saber, «la comprensión preontológica del ser» (p. 24).

Esa realidad a la que Heidegger llama *Dasein*, que es cada uno de nosotros, esa realidad personal es una realidad temporal, afectada por la temporalidad, condicionada por la temporalidad, esta es uno de los aspectos radicales de nuestra condición humana.

Todos los hombres morimos y podemos ser conscientes o no de este hecho inevitable. Poseemos un anhelo vital que nos invita a evitar a toda costa aquello que pueda significar dejar de ser y dejar de existir. Sin embargo, el anhelo no evita el acaecimiento del hecho, pues la muerte escapa a todas las fuerzas humanas, que, aunque se hayan enfrentado a la naturaleza y hayan vencido muchas batallas, ésta siempre gana la guerra cuando lanza a su última campeona, la muerte, ante la cual sólo nos queda la actitud del enfrentamiento. Y

---

<sup>135</sup> Según Marías (2007) Heidegger formula la empresa de su filosofía, es *der Sinn der Seinsüberhaupt*, el «sentido del ser» en general. Él trata de determinar lo que quiere decir *ser* y hace una distinción -que en algunas lenguas se distingue y en otras no- él distingue entre *Seiendes* y *sein*; lo que se ha dicho siempre: *on/einai* (en griego), *ens/esse* (en latín), *ente* -participio de presente- y *ser* (infinitivo). En alemán se distingue bien; en latín y en griego se distingue bien; en las lenguas procedentes del latín también se puede adaptar perfectamente. Es curioso porque en francés no se hacía esto: en francés se llamaba *être* lo mismo al ente y al verbo ser. Y es curioso como por influjo de Heidegger, cuando se introdujo la terminología de Heidegger, hubo que inventar una palabra en francés para decir ente: *étant*, que es un participio presente construido sobre el verbo *être*. Y esto hoy se usa mucho y hay, por ejemplo, libros de filosofía que se llaman: *L'être et les étants*.

precisamente, esa actitud, el cómo hemos de enfrentarnos a ella, es lo que menos aprendemos, de lo que menos hablamos. Es ahí donde aparece el valor del pensamiento metafísico y antropológico de Luis Felipe Alarco, quien nos brinda dos arquetipos personificados, que nos dan una respuesta actitudinal y vital ante el horizonte de la muerte, ambos representan lo mejor de Occidente y del Medio Oriente, de Grecia e Israel; dos muertos que se levantan como signos: Sócrates y Jesús de Nazareth; paradigmas del ser humano, con actitudes radicalmente distintas ante la muerte.

## 5.2. Sócrates ante la Muerte

En *Jesús y Sócrates ante la muerte*, obra luego dividida en dos tomos, se evidencia la más amplia labor hermenéutica del maestro sanmarquino. Se abre una intensa tarea de reflexión sobre la interrogante más radical e incisiva con que tiene que habérselas la condición humana: la muerte. Frente a la muerte «Sócrates<sup>136</sup> se vuelve a levantar como señor de su vida, como héroe tranquilo que permanece en lo suyo sin inmutarse. Es como un paradigma, como si el ser humano de pronto hubiese alcanzado aquello que ha debido ser» (Alarco, 1972, p. 193).

Para el doctor Oscar García Zárate, Luis Felipe Alarco se ha consagrado en estas dos obras como un gran «filósofo-poeta», por la riqueza de recursos literarios, así como por la manera tan elegante de redactar sus ideas<sup>137</sup>.

### 5.2.1. Aproximación al bosquejo histórico-espiritual de Sócrates

La polémica sobre la realidad de Sócrates como ser humano o como ser ficticio, personaje de la mentalidad de Platón, aún sigue en marcha. Lo que se sabe proviene de informaciones posteriores a su muerte y que, de acuerdo con varios críticos, lo desfiguran, cerrando las rutas que permiten conocerlo. Por un lado, se abre el Sócrates idealizado, producto de la veneración de muchos de sus discípulos, quienes lo interpretaban según la ideología que habían asumido.

Ahora bien, según Alarco (1972) el problema no surge del objeto concreto, al entreverse una incógnita, sino más bien del punto de vista, de un historicismo que ha devenido escéptico (p. 14).

---

<sup>136</sup> Y también Jesús de Nazareth.

<sup>137</sup> Adjetivo asignado por el Dr. Oscar García Zárate en sus clases del *Seminario avanzado de Tesis III*, de la maestría en Filosofía, con mención en Historia de la Filosofía de la UNMSM, ciclos correspondientes al año 2011.

Para la investigación de la figura de Sócrates, Alarco recurre a tres fuentes básicas: Platón, Jenofonte y Aristóteles. El Sócrates de Platón sería el idealizado, en suma; el de Jenofonte sería un Sócrates exaltado como un modelo de hombre, pero encasillado en los propios «moldes estrechos» por lo que se desfiguraría en la imagen de un pequeño filisteo. Ambos serían insuficientes para explicar por qué fue procesado, pues sólo cabrían conjeturas; «se está en la penumbra» (Alarco, 1972, p. 16).

Sin embargo, aun cuando es irrealizable una biografía —con precisión exacta— de Sócrates, al igual que todas las figuras del mundo antiguo, si las fuentes son dignas de crédito, es posible vislumbrar la persona y la doctrina de Sócrates. Alarco reconoce que en las dimensiones del ser siempre queda algo por aprehender, que escapa a nuestras capacidades; es lo irracional. Esto mismo se traslada en la búsqueda del ser de Sócrates, por lo cual siempre quedará algo en un reducto infranqueable, es ahí donde «hay un Sócrates que comienza donde las palabras callan. Es el Sócrates del silencio».

Otra fuente, quizás secundaria, es Aristóteles, quien también dijo algo sobre Sócrates, y habiendo existido el filósofo peripatético, su testimonio es válido, pues al parecer, su testimonio está fundado en lo que escuchó en conversaciones con personas que sí conocieron a Sócrates —Platón, por ejemplo—, así como en el acceso a la literatura socrática, la cual prácticamente está perdida. Así, el testimonio de Aristóteles puede ser entendido de dos maneras diferentes:

- Ateniéndose solamente a lo que escribe, son sólo índices sobre Sócrates, con lo cual solo cabrían hipótesis.
- Sus menciones son esquemas donde no intenta trazar a detalle la doctrina de Sócrates, sino que sólo lo cita cuando lo requiere para afianzar la exposición de su sistema.

Para Alarco (1972), luego de acceder a estas fuentes, el valor fundamental de Sócrates como filósofo no radica en la construcción de un sistema, sino en su actitud ejemplar, en la lucidez de su pensar, en el vigor de su problemática. Pocos pensadores como él han reparado en las dificultades del camino, en los escollos de fondo, sin rehusar el reto y refugiarse en lo asequible. Es el arrojo de su vida que se transparenta en su pensar, sobrio y profundo, lo que condiciona su esplendor y trascendencia (p. 39).

Sócrates ha conocido el florecimiento de Atenas y en su época ve su decadencia. En una sociedad de guerreros la muerte era vista como posibilidad de gloria e inmortalidad. En la nueva *polis*, la muerte es un mal que debe ser evitado. Aparecen comerciantes del saber,

personas que relativizaron la posibilidad de acceder al ser de las cosas, quedándose en el mundo escéptico e imposibilitado del conocimiento de lo contingente<sup>138</sup>.

El sofista, de tendencia utilitarista, es un hombre de empresa, para él el saber es poder, sin embargo, para Sócrates el saber es virtud. El sofista es hombre de acción que vive de respuestas; Sócrates es hombre teórico que vive de preguntas, modelo del hombre como ser metafísico.

Ante esto ¿qué actitud asume Sócrates? Interviene directamente en el acontecer, actuando en la conversación cotidiana, en el contacto inmediato de la vida personal; como el político, aborda el tema del día, siendo inspirado en lo concreto y lo mudable, aunque para tramontarlo. Se dirige a los conciudadanos, los exhorta, los llama, les indica el camino. Él ha recibido un mandato divino y se ha tornado en servidor.

### 5.2.2. Sobre el proceso

Para Sócrates la masa es una multitud ignorante que vive sin ciencia ni sabiduría. Este juicio desdeñoso lo ha obtenido como resultado de su experiencia histórica. Serán los mejores quienes deban dirigir, y no una masa alborotada y sin juicio, que impone con sus votos su ignorancia. La muchedumbre que cree gobernar, en realidad es instrumento sumiso de los demagogos<sup>139</sup> (Alarco, 1972, p. 85).

La *Apología de Sócrates* escrita por Platón, podría tener como objetivo la justificación y el encomio de un héroe que cae víctima de la injusticia. Asimismo, podría tratarse de un intento por colocarse a la defensiva a nombre del círculo socrático, del cual, Platón pretende ser el líder. Sin embargo, ninguna de estas dos observaciones les quita objetividad a los testimonios vertidos en la obra.

En la *Apología* de Jenofonte, éste presenta a Sócrates como un hombre pequeño, buscando inculpar a sus jueces, sosteniendo que se han traído testigos falsos para perderlo. En la *Apología* de Platón, los acusadores de Sócrates no son malvados, sino más bien hombres que intentan cumplir las leyes civiles y religiosas, por lo cual el filósofo de la Academia

---

<sup>138</sup> Según Alarco (1972) el *sofista* pierde de vista el *ser*. Por eso se encuentra con el escepticismo. El probarlo todo termina con el desaliento último, con la negación de los caminos decisivos, con la imposibilidad del saber trascendente (p. 79). Al afirmarse a sí mismo se desliga del fundamento, se desconecta, en la intimidad, de la *polis*, viviendo de manera suelta y confiando en su propia habilidad (p. 80). Esta es la condición del hombre actual, para el cual el sofista se ha convertido en un modelo o arquetipo.

<sup>139</sup> Esta conclusión es evidente durante el proceso socrático, hecho que significará el hecho evidente que justificará la crítica platónica del sistema estatal griego. Detrás de la exposición de Sócrates y también la de Jesús, Alarco denuncia lo que para él se evidencia en nuestra sociedad: «los mejores hombres» no son comprendidos, son ninguneados, perseguidos, calumniados, desterrados o muertos. Los ignorantes, los corruptos, usurpan el poder, se afianzan a él.

tratará de ir más a fondo y llegará a la conclusión de que se debe reformar el modelo del Estado en sí.

Jenofonte sitúa a Sócrates en el punto de vista del hombre común. Carece de peculiaridad alguna. Su religión es la de todos. Su enseñanza es como la de cualquiera. Es un Sócrates mediatizado. Platón, en cambio, comprende lo dramático de la situación. Sócrates no es un hombre cotidiano ni su defensa es la usual. Deja a un lado las pequeñas intrigas. No se trata de Anito o de Meleto, es la comunidad ateniense la que se desenvuelve contra el sabio. La defensa de Sócrates no es una defensa jurídica en sentido estricto. Sócrates es un pensador y no un abogado, por eso en su discurso defiende el sentido de su vida, y pasa sobre las acusaciones, buscando comprenderlas en su origen y en su significado (Alarco, 1972, p. 50).

La democracia le entabla un proceso con el fin de que huya, como lo han hecho otros, mas Sócrates permanece, y su permanencia es su caída.

### 5.2.3. *La actitud socrática ante la muerte*

Durante su proceso, Sócrates pronuncia un discurso en el que afirma que «no entiende de grandes discursos», es decir, la forma corta es necesaria de acuerdo con su tarea objetiva pero lo paradójico es que parece incapaz de pronunciar discurso cuando la circunstancia límite se lo exige, pues utiliza múltiples frases que en vez de ayudarlo lo perjudican.

El acontecimiento de la muerte irrumpe sin avisar en la vida del hombre. Pero en el caso del filósofo griego, ésta fue condena y por ende cronogramada. El intento de comprensión de la figura de Sócrates ante la muerte nos lleva a observar que en él se entretejieron diversas actitudes, cada una de las cuales podría ser clasificada y así caracterizar al pensador.

Sócrates actúa como un *pensador*, porque crea un nuevo estilo de vida, en cuanto el hombre de su época había perdido su morada antigua y originaria. Es un *caminante*, que porta el saber en sus premisas, condiciona el saber del no saber que, a su vez, insurge de la visión del hombre como virtualidad. Es a partir de una instalación previa en el ser, que éste se torna problemático, sin desaparecer como fundamento, actuando con la evidencia de su presencia y con la lejanía de su fondo (Alarco, 1972, p. 470).

El pensador griego actúa como *aventurero*, acostumbrado a los ardores del camino, recorre lo incierto, ágil y pronto, en sus dominios efímeros, y se recobra en lo fugitivo. Es la posesión simbólica del mundo, aun cuando se le rehúse y oculte. Se encuentra lejos de lo acostumbrado, en lo más difícil, en un camino sin término. Ha salido en busca de las

fuentes y concibe el más allá como continuación del presente donde espera encontrar a los grandes del pasado para comparar sus hazañas con las suyas.

Por otro lado, actúa como *político*, hombre al servicio de la polis, edificando sus alturas, motiva e invoca al despertar a una nueva vida, al servicio del bien y del logos.

Sócrates actúa como un *educador*, que permanece en lo cotidiano, dirigido hacia los otros. Amonesta dulcemente a sus discípulos, y ellos lo llegan a amar. Luego lloran y esto provoca que –como educador– les reclame el superar las corrientes emotivas para elevarse a la idea que se sitúa encima de la adversidad. No deben llorar pues ante la muerte las lágrimas son indecorosas. El hombre debe sobreponerse a la desgracia y el maestro educa con el ejemplo, y se muestra imperturbable, es inocente, pero debe morir; se ve sostenido por la antigua *areté*.

Asimismo, actúa como *guerrero*, lo amenazante se le acerca y no lo vive como amenaza; ha podido defenderse utilizando artificios y rodeos, mas no los utiliza y por ello su defensa fue inhábil. Es un temerario y le ha faltado prudencia, más le ha sobrado orgullo. No suplica ni llora y al parecer no necesita estimularse para conquistar su paz. Su vida ha sido un batallar continuo donde las tormentas han pasado sin perturbarlo. Es un guerrero porque ha aprendido a ver rondar la muerte en la cercanía, sin estremecerse, en eso consiste su valentía.

Sócrates actúa como *artista*, cuya acción creadora patentiza el ser de los entes. El anciano griego es un hacedor que se levanta sobre la naturaleza y su creación se erige sobre la simple existencia natural de las cosas.

Actúa como *misionero*, escucha prohibiciones, recibe y cumple mandatos. Anuncia y denuncia. Es el heraldo de los dioses y en el camino de la deidad le insurge la muerte. La muerte le sobreviene como consecuencia de su palabra, la muerte es expresión del rechazo. Empíricamente fracasa, pero su caída es su ascenso y su altura es su pérdida. Pero al mismo tiempo es culminación de su ser, de quien se sabe poseído por una verdad de la que viene y a partir de la cual termina. Ese es su sacrificio. Él es quien vence. Podrán arrebatarse su vida, no su libertad ni su *areté* (Alarco, 1972, p. 483).

#### 5.2.4. Sócrates, arquetipo del hombre como ser metafísico

El interés socrático y su pensamiento van más allá de sí mismo partiendo de sí; apunta y se conduce hacia lo eterno sin desligarse de lo cotidiano. Versa sobre «el conocer lo más difícil, el edificio celeste, los principios primeros y los últimos fines, e introducirse en el recinto de los dioses» (Alarco, 1972, p. 472).

Según Alarco (1972) un pensador sistemático ofrece un amplio cuadro del mundo. Parece haberlo visto y asimilado todo. Pero hay pensadores, como Sócrates, que piensan una sola idea, dando múltiples vueltas en torno de lo mismo. Para el sistemático este tipo de pensar permanece sin alcanzar las cimas. Sócrates busca obtener una visión sinóptica que le permita divisar el conjunto. Pero esta visión, una vez que parece haber sido alcanzada, falla. Es necesario volver a ponerse en camino. Otra vez la travesía. Se mueve en diversas direcciones, tanteando, descifrando. Es un pensar que surge de cercanías profundas, conectado a la existencia, con resonancias metafísicas, manifestando la experiencia total de la vida. Por eso permanece en fragmentos, en la búsqueda y, simultáneamente, en la máxima fidelidad a sí mismo. Su inquisición se transparenta mediante el diálogo y la dialéctica (p. 88).

Se ha dicho del ser humano que es un ser metafísico por naturaleza. Sócrates evidencia la posibilidad humana de ir más allá de lo cotidiano, sin desenraizarse de lo cotidiano, modelo de la vivencia de una metafísica antigua y a la vez novedosa, tradicional pero no dogmática, y, por ende, abierta como insumo de la ciencia y del saber.

Una marcada actitud que se orienta hacia las cosas bellas y justas denota Sócrates, concordante con el alma. Esta tendencia, propia de todo ser con alma, dormita, pero puede despertar, esa es la misión del pensador griego. La vida humana es un recorrido donde se deleita el espíritu, sujeto a las peripecias de la aventura, combinación de lo viejo y lo joven, lo fresco, lo robusto y vital con lo maduro y sapiente.

La inquietud metafísica se concentra en lo humano, como en los poetas trágicos, aunque con un método que permite mayor nitidez y precisión; sin embargo, detrás de las transparencias se encuentran las oscuridades de la ignorancia (Alarco, 1972, p. 89).

#### a) *Sobre la verdad*

La posibilidad de acceder a la verdad, una especie de respuesta totalizadora y explicativa que fundamente lo que las cosas son, ha sido una de las grandes pretensiones de la metafísica. Sin embargo, en Sócrates se encuentra una visión distante de tal presunción, pues para un dogmático la verdad sería una, pero al poseerla ya no tendría necesidad de seguir buscando. Pero la verdad no es una posesión, no es lo que se posee, sino lo que sustenta. Y, de otro lado, es *una*, pero a la vez *múltiple*. En su concreción se manifiestan sus lados, sus capas sin fondo (Alarco, 1972, p. 90).



Esta interpretación del maestro sanmarquino sobre la actitud socrática ante la verdad es una actitud que consiste en la constante búsqueda, nos lleva a un plano más hondo en lo que respecta a lo contingente y a lo evidente, pues lo sabido se torna en no saber, en saber aparente, donde la ignorancia del ignorante se cree ser sabiduría, mas el sabio repara en lo ignoto, en su incapacidad de saber al entrever los abismos. Esta es la *docta ignorantia*, la sabiduría del sabio que cree ser ignorancia<sup>140</sup>.

b) *Sobre la dialéctica*

Sócrates repara en la importancia de la dialéctica pues es imposible que la verdad se revele de modo inmediato; el verdadero saber ha de ser laborioso. La dialéctica socrática es una metodología que expone al ente en su movilidad y multiplicidad, pues éstos transitan de un estado a otro, deviniendo la vida en muerte, lo cálido en frío, lo dulce en agrio. Divisar al ente es advertir estas fluctuaciones y la dialéctica refleja esta constitución antitética de las cosas, donde un término implica el conocimiento de contrario: verdadero y falso, luminoso y tenebroso, vicio y virtud; es la paradójica relación indisoluble del *ser* y el *no-ser*.

Según Alarco (1972) las cosas se enlazan entre sí de diverso modo, mostrando múltiples fases, de acuerdo con la manera como se relacionan. Un mismo ente es esto o aquello, según la vinculación en que se encuentra con los otros. Es esto, relativamente a uno, y aquello, relativamente a otro. Su ser es relacional. El *es* depende de esta relación. Por eso, es insuficiente considerarlo desde un solo lado, detenerse en un punto fijo. Es necesario girar en torno para divisar sus diferentes aristas y las distintas maneras como se manifiesta. *Dia-léctica* es el *decir* que transita a través de los lados, de uno al otro<sup>141</sup> (Alarco, 1972, p. 91).

c) *Sobre el Ser*

El ser es en Sócrates el bien, fin y comienzo, lo que perfecciona y completa. El ente se presenta en el mundo sensible, lugar en el que muestra su mutabilidad y multiplicidad. Los filósofos de Mileto supusieron la existencia de la unidad tras dicha multiplicidad; así la

---

<sup>140</sup> El error de la metafísica tradicional ha sido la presunción de que ésta pueda obtener o producir respuestas totalizadoras que den fundamento a la comprensión de la realidad. Sin embargo, de la interpretación de Alarco, se desprende que la metafísica es actitud ante la existencia, búsqueda permanente, cuestión inacabada. La inquietud metafísica es dirigida hacia lo humano porque el hombre es un ser metafísico. Así, la metafísica deja de ser un saber que apunta al más allá de la *physis* y se ubica en una constante búsqueda dirigida hacia el más allá de la *physis*, hacia las regiones oscuras del ser; la metafísica deja de ser ciencia, y se convierte en actitud, en búsqueda intensa y motivadora.

<sup>141</sup> Los sofistas consideraban que la verdad es relativa debido a las múltiples opiniones vertidas sobre la realidad. En la interpretación de Alarco sobre Sócrates, la verdad no es relativa, sino aspectual.

*doxa* proporcionaría fragmentos dispersos del ente. Mas el ser no es la suma ni el despliegue de estos rasgos, con los cuales se iría acrecentando su propio ser en el devenir. En palabras de Alarco (1972) el ser no es la resultante, sino a la inversa, el origen, *arjé*, a partir del cual se desenvuelven las notas del ente<sup>142</sup>. De ahí que, en su devenir, el ser permanezca inmutable, como condición de lo mudable, como supuesto y principio. Es una perspectiva que rompe la visión consabida, que, en lugar de contemplar desde afuera, se instala en el ser para divisar la interna articulación de los entes y el surgimiento de sus diversas notas. Es la asistencia al *orto*<sup>143</sup> (p. 92).

El ente se manifiesta y se puede hablar de él, pero en cuanto se le quiere fijar, parece que se encuentre sujeto a un movimiento de deslizamiento continuo, huyendo ante el espectador, esta es la gran dificultad o el problema del ser y del ente. Ahora bien, para vencer estas dificultades es indispensable transitar en torno, avanzando y retrocediendo para volver a contemplar lo examinado, de modo que se obtenga un saber más estricto que el obtenido en una visión apresurada<sup>144</sup>.

#### d) *Sobre Dios*

Todos los entes poseen un principio ontológico que los mantiene en sus límites, permitiendo cierta armonía, es la legalidad. Para Sócrates la realidad posee un carácter legal y el sabio vive de acuerdo con la armonía cósmica; cuando lo hace es bueno y vive feliz quedando Dios cerca de él, no distanciado. La divinidad le deja oír su voz,

---

<sup>142</sup> En sus *Lecciones de Metafísica*, Alarco no precisa la diferencia entre *ser* y *ente*, mas, en *Sócrates ante la muerte* si lo hace, entendiendo al ente como «lo que es» de manera particular y al *ser* como el principio universal del ente, a partir del cual se desenvuelven las demás notas del ente, es decir, el ser es el *arjé*.

<sup>143</sup> Cuando un astro como el Sol se asoma en el horizonte, parece ascender en ángulo recto con él, donde la trayectoria del astro y el horizonte son ortogonales. El orto es sinónimo de esta salida o asomamiento del astro. Esta es una manera simbólica que utiliza Alarco para expresar la posibilidad de divisar al ser en el horizonte de la existencia y del conocimiento.

<sup>144</sup> Este razonamiento expresado por el maestro sanmarquino podría fundamentar y actualizar la relación clásica de tres tipos de saber en relación al ser y a los entes: la *doxa*, opinión apresurada basada en la sola perspectiva o arista contemplada del ser; superior a esta está el *saber científico*, entendiéndolo como el conjunto de todos aquellos saberes especializados y sistematizados que permiten un recorrido entorno al ser, contemplando cada una de las aristas desde diferentes posiciones para que de forma complementaria se vaya construyendo el saber cerca de las cosas, saber incompleto que siempre deja algo que se le escapa hacia el horizonte; finalmente el *saber metafísico*, que identifica el horizonte del ser y del conocimiento, y parte desde aquello que el saber científico ha aportado e intenta aproximarse mediante la fuerza del espíritu humano trascendiendo las fronteras y límites propios del ente, para traspasar a la región del ser, abriendo brecha para que el saber científico pueda continuar nuevamente su camino de visión complementaria hacia el ser. Por eso la metafísica es *intento* de ir más allá, una actitud que abre brecha, que parte de lo que la opinión común asume, de lo que el saber científico aporta para finalmente contemplar aquello que se ha escapado y se ha dirigido hacia el horizonte. Pero no es pura contemplación estática, sino que, al ser actitud, dinamiza la potencialidad humana dirigiéndola por nuevos caminos hacia el horizonte, de modo el camino quede listo para que nuevamente los saberes de las diversas ciencias, encuentren por donde dirigirse, resultando así un progreso gnoseológico y epistemológico, pero a la vez ontológico en cuanto a perfeccionamiento y superación humana.

anunciándose mediante signos. Pero esta vecindad es inconmensurable, y el hombre debe reconocer sus propios límites para cumplir con su condición humana. Se aproxima a lo divino desde adentro, no por una lejana contemplación, sino por un saber que se traduce en dirección al bien. Más que de contemplar se trata de ser.

e) *Sobre lo irracional: El saber del no saber*

Para Alarco (1972) el hombre como ente insuficiente debe completarse. La búsqueda se produce a partir de su esencia metafísica, que es carencia y simultáneamente posibilidad. Sobre el supuesto de un menos y de un más, de la insuficiencia y del *eros*, se parte en busca del saber. Ninguna teoría anula la necesidad de la búsqueda, proyectada a lo lejano y, no obstante, implantada en la cercanía. Sólo cabe aproximarse en cuanto se explora (p. 221).

La metafísica es intento, actitud, búsqueda permanente que escapa a la caracterización mercantilista actual de un saber productivo, eficaz y eficiente. Precisamente su desestimación es ganada debido a que no cumple «los requisitos» de este tipo de saber contemporáneo. El «saber del no saber» pierde su sentido bajo una visión así, más no por eso deja de ser.

El «saber del no saber» puede ser entendido como metodología, proceso que permite obtener un punto de apoyo inexpugnable. Parte de una negación previa y radical en busca de una certeza absoluta, la cual al ser obtenida permitirá deducir el contenido del conocimiento; pero la adquisición de esta certeza no impide que reste un reducto de lo cuestionable, lo cual subsistirá más allá de cualquier evidencia.

El hombre cotidiano, masificado, alienado, vive desorbitado, fuera de su más propio ser, cree saber, y su creencia le impide el acceso a lo que esencialmente le compete. Acostumbrado a poseer bienes y a satisfacer sus necesidades mediante el consumo de estos, está ávido de verdades firmes y seguras, mas Sócrates aparece como figura de lo contrario, modelo no contemplado en los diferentes perfiles del hombre de sociedad o de mundo. En su creencia de la realización de las propias verdades por él mismo, el hombre ordinario asume la llegada al saber, cree saber, y por ello, cancela la marcha.

El hombre que intenta aproximarse a la sabiduría identifica sus límites, su insuficiencia, lejos de constituir términos seguros y amurallados; esta especie de recintos infranqueables devienen en relativos y fluctuantes.

El «saber del no saber» es un saber para el cual lo sabido se muestra como inacabado, transcurriendo en un proceso finito dirigido a lo infinito. Las verdades fijas, alcanzadas de forma fácil, pierden su quietud y se tornan fugaces, iluminan de manera súbita, pero se desvanecen enseguida. Este tipo de saber es dinámico, supresión de un carácter absoluto de conocimiento, aunque sin hundirlo en el simple relativismo, resaltando una especie de tensión que mantiene el saber en sus límites. Así, «saber y no saber, por tanto, constituyen momentos dialécticos de la búsqueda» (Alarco, 1972, p. 222).

La insuficiencia del saber humano no es idéntica a la supresión del saber absoluto, que existe, aunque el hombre carezca de él. Sólo Dios posee este saber, relativamente al cual todo saber humano se presenta como inacabado y rústico, como estrechez, frente a la abundancia divina. Su comprobación es el reconocimiento metafísico-religioso de la condición del hombre, que no puede atribuirse a sí mismo lo perteneciente a la deidad. Por eso Sócrates retrocede y rechaza enérgicamente esta presunción indicando cuidadosamente al afirmar que no sabe, que sólo el dios sabe (Alarco, 1972, p. 223).

Si el hombre cree haber llegado y que puede dormir sobre la verdad, está equivocado. «La vida es camino hacia un templo», pero sólo en cuanto se marcha, uno se acerca al palacio. Quien duerme en la supuesta verdad deja de ver el palacio, y si se echa a descansar verá como se le escapa; por ello «quien cree encontrarse en su recinto –de aparente verdad– se torna ciego.

*f) El saber metafísico: La relación entre ser y saber*

Existe un saber que difiere de la impresión sensible y de la opinión. Alarco (1972) sostiene que el verdadero saber se dirige a conocer el trasfondo de los entes y su recóndita estructura (p. 227).

La naturaleza es trasfondo sustantivo y simultáneamente totalidad de los entes, siendo divisada en su principio conformador, como origen, *arjé*, como fin, *telos*; esto es, en su por qué y en su para qué (Alarco, 1972, p. 227).

En la interpretación del maestro sanmarquino, preguntarse por la naturaleza es preguntarse por el ente y por el ser, en cuanto que conocer el *arjé* es conocer la fuente en que los entes son fundados, el ser, distinguiendo la apariencia del ser, descendiendo a un plano sumergido, pues «el ser habita debajo de la apariencia» (p. 227).

Ya los pre-socráticos emprendieron la búsqueda dirigida hacia el ser, el origen, de las cosas. Este ser es metafísico, es lo que hace que el ente sea, aunque no se dé en todos los

entes de la misma manera; aparece y brilla en la naturaleza, pero se eclipsa detrás de sus resplandores; es lo oculto, pero también presencia; es lo que se presenta, ocultándose.

#### 5.2.5. *La última lección socrática*

El maestro sanmarquino señala que lo que deja Sócrates al final es su muerte. Esta ofrenda es difícil de interpretarla porque ha sido muda, sin reproches y sin enojos. A diferencia de la muerte de un héroe o de la muerte por la patria, cuyas muertes poseen sentido, la de Sócrates se manifiesta carente de claridad.

Sócrates con su actitud ha enseñado que la muerte desborda el morir –que no es el ingreso al vacío o a la nada–, avanzando por el tiempo, para encontrarse en el presente y continuar hacia un nuevo futuro. Por otro lado, la muerte crece, desborda, y el muerto –en cierto sentido– la sobrevive, quizá sea un comienzo.

Sócrates es modelo del hombre cuya vida posee sentido, en cuanto que no ha sido una vida entre otras, sino que se ha distinguido de los demás. La muerte es lo más íntimo que de suyo posee el hombre, distinguiéndose de las demás. El filósofo griego es como un paradigma, como si el ser humano de pronto hubiese alcanzado aquello que ha debido ser.

El hombre es un ser de aprendizajes, y por medio de ellos logra superar los diversos acontecimientos que la vida le plantea. Sin embargo, la muerte irrumpe y nunca estamos preparados para ella. La figura de Sócrates pone de manifiesto que quizá sea necesaria toda una vida para permanecer libre y sin abandonos, acosado por el mundo, para poder apropiarse de la propia muerte y vencerla.

Mientras que el hombre continúe esclavo del consumo, de la búsqueda del placer y de la diversión; mientras que continúe buscando y creando medios para escapar del aburrimiento, estará más imposibilitado de ser dueño y señor de su destino. ¿Por qué la tranquilidad de Sócrates ante la muerte? ¿De dónde le provino esa fortaleza y serenidad?

La obra de Alarco nos transporta a la posibilidad de que Sócrates haya encontrado su muerte como recuperación y que el sentido de su actividad lo haya proporcionado una ausencia, gracias a la Filosofía, esta búsqueda permanente y amorosa ha sido su fuente de serenidad, anidadora de sentido y de posibilidad deificada, porque «filosofar es aprender a morir»<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Platón en el *Fedón* explicita la importancia especial que recibe el hombre entregado a la filosofía para enfrentarse a la muerte. Es más: «Los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte»; por eso sería ridículo que después de haber perseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen, cuando se les presenta la muerte».

### 5.3. Jesús ante la muerte

«Y vosotros ¿quién decís que soy yo?» Simón Pedro contestó: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mateo 16, 15-16).

¿Quién es Jesús de Nazareth? Mucho se ha escrito de este judío de inicios del siglo I. Muchas tesis, varias entrecruzadas y otras completamente opuestas han surgido a lo largo de la historia de la humanidad. Incluso la manera de calendarizar el tiempo de nuestra civilización fue dividida en un *antes* y en un *después* al acaecer su encarnación y ascenso de este mundo.

Para el maestro sanmarquino, el propósito de su investigación es «esclarecer los senderos de la pasión del Nazareno» (Alarco, 1981, p. XII). Le interesa «el Jesús de la historia, cuyo contenido difiere de la historia de Jesús, de la que sólo quedan fragmentos»<sup>146</sup>(p.2).

Lo metafísico se enraíza en la realidad en un lugar privilegiado: el hombre. Pero el hombre es permanente edificación, su existencia es trabajo permanente, es búsqueda e intento. Sócrates y Jesús se alzan como arquetipos de lo que el hombre debe ser. De ahí la importancia de aproximarse a la figura de cada uno de ellos.

Para Alarco, Jesús de Nazareth es tan histórico como Sócrates o Buda; y por lo mismo «esclarecer su condición humana ante la muerte no es sin más teología sino cristología filosófica, escrutando el *ethos* de Jesús» (Céspedes, 2007, 193).

---

Según Montaigne (1580) para Cicerón el «filosofar no es otra cosa que disponerse a la muerte». Tan verdadero es este principio que el estudio y la contemplación parece que alejan nuestra alma de nosotros y le dan trabajo independiente de la materia, tomando en cierto modo un aprendizaje y semejanza de la muerte; O, en otros términos, toda la sabiduría y razonamientos del mundo se concentran en un punto: «el de enseñarnos a no tener miedo de morir» (Montaigne, *Ensayos*, Libro I, 19).

De forma más actual, Brenifier (2007) explica que, si la filosofía fuera la vida, llenaría estadios de fútbol, aprovisionaría los supermercados, la encontraríamos en las encuestas de opinión, aparecería en las horas de mayor audiencia televisiva, y probablemente los filósofos reconocidos como tales parecerían menos «grisáceos» y sus palabras llegarían a todo el mundo (p. 1).

La filosofía suele alejar al filósofo del mundo y sus ocupaciones, al igual que la muerte desliga al viviente de la vida. Al parecer *prepararse para la muerte* consiste en la reflexión profunda, seria y responsable sobre la vida, pues en la medida que la filosofía se enraíza en la propia existencia humana, hace que el reflexionante repare en la inminencia de su muerte y por ende lo producido del filosofar se bifurca en dos direcciones: sobre los fundamentos de la vida; y sobre la inminente muerte.

<sup>146</sup> Jesús Peláez sostiene que con frecuencia se suele distinguir entre el «Jesús de la historia», que nació, vivió y murió en Palestina y el «Jesús histórico», o conocimiento que tenemos de él con la ayuda de la historiografía y las ciencias auxiliares de la historia (Cf. Tamayo, 1999). En la presente investigación, puesto no busca especialización sobre el asunto, las expresiones «Jesús de la historia» o «Jesús histórico» se referirán a la reconstrucción que los historiadores y demás investigadores como Alarco han hecho de la figura de «Jesús de Nazareth».

La respuesta a ¿quién es Jesús? adquiere una doble vertiente: una dimensión cristológica, donde importa la obra redentora y la dimensión profana, donde el objeto es el hombre de carne y hueso.

La importancia de clarificar el camino hacia la muerte de este hombre, su pasión, radica en que –para el maestro sanmarquino– Jesús refleja más nítidamente la plenitud del ser humano que otros seres humanos. Pero «el problema radica de qué manera su condición humana, sin ser alterada, se abre a una nueva dimensión» (Alarco, 1981, p. 186).

Al iniciar el recorrido hacia la figura de Jesús, surge la bifurcación ¿a quién se refiere: al Jesús de la historia o al Cristo de la fe? El primero, judío del siglo I, reduciría su figura a la mera curiosidad, y atendería a una serie de detalles y vaguedades. El segundo, es el Cristo predicado por los apóstoles y misioneros, el cual «se levanta indestructible por encima de las ruinas, rechazando toda irrupción profana en el misterio sagrado». Sobre esta controversia teológica e histórica, el maestro sanmarquino toma postura: «lo decisivo no es lo que el hombre piensa de Dios, sino lo que Dios piensa del hombre» (Alarco, 1981, p. 30).

Ninguno de ambos extremos es saludable, pues desatender su humanidad sería descartar toda posibilidad de comprensión, sería insuficiente quedarnos con un espectro del hombre debido a que se le considera enclaustrado en una lejana esfera divina. Para Alarco (1981) «el Jesús de la historia, es el Cristo de la Fe» y por eso, más allá del destino del judío, se extiende su carácter de redentor de la humanidad, su ser para los otros<sup>147</sup> (p. 31).

### *5.3.1. La Búsqueda del Jesús histórico*

Desarrollar un tratado sobre el Jesús de la historia no es lo mismo que exponer la historia de Jesús, de la cual sólo se tienen fragmentos. Los investigadores históricos de Jesús concluyen que esta tarea es siempre una reconstrucción hipotética. Por eso, se debe precisar que el «Jesús histórico» o el «Jesús de la historia» no puede identificarse con el Jesús real y quizás ni siquiera con Jesús, el hombre terreno. El «Jesús de la historia» es aproximación, conocimiento limitado que deja un sustrato de irracionalidad; el Jesús real es ser pleno y su vida es un misterio. Alarco no fue ajeno a este hecho, por lo que se hace

---

<sup>147</sup> Según el testimonio de Claudio Alarco Von Perfall, hijo del maestro sanmarquino, su padre accedió de manera directa a diversas obras cristológicas, históricas y teológicas, todas ellas de procedencia alemana, las cuales donó a la Universidad Pontificia Católica del Perú. Desde Alemania su hijo compraba los textos de los principales autores cristólogos de su época. Asimismo, expresó: «para mi padre, los mejores cristólogos eran alemanes». La edificación filosófica que hace sobre Jesús de Nazareth, hombre y Dios, y su actitud ante la muerte, es una construcción fundada sobre las bases de una teología cristiana ecuménica, y de la libre interpretación de su pensamiento filosófico.

necesario realizar un bosquejo del camino recorrido en la búsqueda del Jesús de la historia, camino que el maestro sanmarquino ya conocía, para así entender de dónde partió y cuáles pudieron ser sus posibles fuentes.

Esta búsqueda hunde sus raíces en la Ilustración<sup>148</sup>. Se debe partir de que el racionalismo no excluye una creencia en Dios necesariamente, pero la relega a una intervención directa solamente en la creación, y no después. Aplicando esta cosmovisión al estudio de la Biblia, se produjo un *shock* con la teología ortodoxa de los primeros dieciocho siglos. Se dio la insurrección del deísmo.

El fuerte espíritu anti-cristiano de la época llevó a una intencionalidad de demostrar que el Cristo de los evangelios era un mito, creado por una Iglesia, en la figura de los autores que no debían haber tenido inspiración sagrada. Antes del siglo XVIII, los textos bíblicos servían de históricos; el escepticismo marcó el cambio de este supuesto.

En el panorama de los guardianes de la tradición suelen esfumarse dificultades y vacilaciones. Sin embargo, cuando predomina esta perspectiva, la humanidad de Jesús se desvanece o debilita detrás de devociones. «Se le recubre de mantos y sortilegios, nube de abstracciones hieráticas, ilegible para el incrédulo. Se requiere ser cristiano para creer en esa imagen» (Alarco, 1981, p. 1).

Según Alarco, es en el siglo XIX donde «eclosiona el drama en el recinto de los teólogos. La inteligencia, modelada en los postulados de la razón crítica, pleitea con antiguos dogmas» (p.2).

### 5.3.2. Investigaciones antecedentes

#### a) El proceso de la Búsqueda

Antes del siglo XVIII, los evangelios y la mayoría de los textos bíblicos eran considerados libros históricos y nadie dudaba de la información histórica vertida en ellos, al menos en el ámbito occidental. La búsqueda del Jesús de la historia es un camino iniciado en el siglo XVIII con la Ilustración, tarea liderada por la razón. Es así que se desprenden tres etapas.

---

<sup>148</sup>Un ejemplo de dicho interés lo encontramos en la obra *Historia de Jesús* de Hegel, la cual forma parte del conjunto de escritos inéditos que fueron publicados por primera vez en 1907 por Herman Nohl con el título de *Escritos teológicos de juventud* [Cf. Hegel, 1907]. Esta historia de Jesús es uno de los primeros escritos de Hegel. Plasma un intento de exponer el contenido racional de los Evangelios, armonizando razón y cristianismo. Una de las tesis principales de esta obra es que la religión no es una creencia, sino un obrar, y precisamente el obrar «moral» de la edificación del «reino de Dios», de la comunidad humana supuestamente perfecta. Más que apología se evidencia una crítica al cristianismo de su época y de su localidad.



–*La primera etapa* va de Reimarus a Bultmann, denominada *The Old Quest for the historical Jesus* o *First Quest* (antigua búsqueda o primera investigación sobre el Jesús de la historia). Durante esta etapa, los evangelios son analizados con ojos críticos como si fueran documentos históricos. Las conclusiones arrojan una serie de incoherencias en los datos evangélicos, resulta imposible tener información certera de Jesús. El escepticismo emerge (Tamayo, 1999).

Dentro de esta etapa, los años que transcurrieron desde la publicación del libro de Albert Schweitzer, *Historia de la investigación de la vida de Jesús*<sup>149</sup>, hasta el final de la Segunda Guerra Mundial se conocen como un período en el que no hubo investigación histórica sobre Jesús. Se le llamó *No Quest Period*, pues reinaba la convicción de que era imposible llegar al Jesús de la historia a través de los evangelios, por basarse el cristianismo en la fe en Cristo y no en la persona histórica de Jesús. El autor más influyente de esta etapa fue Rudolf Bultmann.

–*La segunda etapa* transcurre desde los discípulos de Bultmann hasta aproximadamente la década del 80 del siglo XX. En esta etapa se produjo un progreso de las metodologías y aparecieron nuevos descubrimientos históricos como la bibliografía de las cavernas de Qumrán, o la exposición pública de la literatura rabínica e inter-testamentaria. Por ello se retomó la investigación sobre el Jesús de la historia a partir de los evangelios, considerados esta vez plataforma básica para la indagación que se extendería hacia el contexto y las costumbres. Esta etapa se denominó *The New Quest*, la Nueva búsqueda (Abbott, 2002).

Entre los años treinta y cuarenta del siglo XX, en el ámbito teológico circulaban una serie de obras sobre Jesús<sup>150</sup>. En éstas se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios, su vida en la tierra y cómo siendo hombre verdadero llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo. Dentro de la tesis central de estos autores, Dios se hizo visible a través del hombre Jesús y, desde Dios, se pudo ver la imagen del auténtico hombre.

Sin embargo, en los años cincuenta comenzó a cambiar la situación, surgiendo una grieta entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», fisura que se hizo cada vez más profunda, imágenes que se alejaban el uno del otro.

---

<sup>149</sup> Ver bibliografía de esta tesis.

<sup>150</sup> Cf. ADAM Karl (1933). *Jesus Christus*. Augsburg: Haas&Brabherr; GUARDINI Romano (2002). *El Señor*. Madrid: Ediciones Cristiandad; PAPINI Giovanni (1952). *Historia de Cristo*. Madrid; ROPS Daniel (2004). *Jesús en su tiempo*. (Traducido por Luis Horno Lira). Madrid: Ediciones Palabra.

La búsqueda del Jesús histórico presentó el paso del escepticismo a un optimismo histórico, debido principalmente a la mejora de la metodología para estudiar las fuentes primarias: los Evangelios y la tradición jesuánica; y, por otro lado, que, a partir del descubrimiento de los *Rollos del Mar Muerto*, la comprensión del judaísmo de los primeros siglos antes y después de la era cristiana se profundizó. Estos dos aportes mejoraron la capacidad de enfrentarse a la cuestión ¿Quién fue Jesús?, otorgaron la contemplación de más aristas del ente.

–La tercera etapa discurre de 1980 hasta hoy, y se denomina *Third Quest* (Tercera búsqueda).

#### *b) Las fuentes de Luis Felipe Alarco*

Según Albert Schweitzer (1971) cuando uno se adentra en la búsqueda del Jesús histórico, no se pueden separar las cuestiones históricas de las teológicas, ni las teológicas de las históricas<sup>151</sup> (p. 398-399).

La obra de *Jesús ante la muerte* evidencia la gran labor investigadora de Luis Felipe Alarco, así como el manejo de una serie de detalles que denotan el acceso a diversas fuentes, al parecer todas de primera mano. Alarco toma como primeras referencias los textos evangélicos, no los desecha: «Los evangelios sinópticos constituyen la fuente de estudio de la vida de Jesús. Las epístolas de los apóstoles, interesadas en el Cristo de la fe, sólo aportan datos breves» (Cf. Alarco, 1980, p.3)

Asimismo, los innumerables detalles en la interpretación de preceptos y costumbres judías hacen notar el conocimiento de obras de la literatura rabínica, donde se explican una serie de costumbres y normas legales a las cuales un judío común como Jesús debía someterse y esclarecen el contexto, sus palabras y sus gestos.

Dentro de la literatura clásica, Alarco hace referencia a los romanos Plinio y Tácito, y al historiador judío Flavio Josefo. Asimismo, existen detalles de la obra en la cual se ve manifiesta la alusión de Alarco a los *Manuscritos del Mar Muerto*, encontrados durante la primera mitad del siglo XX en las cavernas de Qumrán. Los estudios de la comunidad esenia de Qumrán han llevado a varios críticos a encontrar ciertas similitudes entre éstos y Jesús. Alarco no es ajeno a estas investigaciones.

---

<sup>151</sup> Luis Felipe Alarco no fue ajeno a este hecho, conocedor de toda la problemática del recorrido, se decidió a indagar directamente sin perder de la vista esta tesis.

Entre los principales investigadores que dedicaron su esfuerzo a la aproximación del Jesús de la historia destacan: Dietrich Bonhoeffer, Ernest Renan, Friedrich Schleiermacher, Hans Urs von Balthasar, Hegel G. W. F., Henri de Lubac, Joachim Jeremias, Hans Küng, John Meier, Karl Rahner, E. Schillebeeck, Karl Ludwig Schmidt, Albert Schweitzer, David Friedrich Strauss, N. Wright, Rudolf Bultmann, Martín Kähler, Yves Congar<sup>152</sup>.

Aunque no se sabe con precisión qué autores, en qué obra y qué cita utilizó Alarco, por el contenido de su obra se nota dicha convergencia.

#### **5.4. Jesús, figura del hombre metafísico**

El hombre contemporáneo es el hombre de lo inmediato, es el ser oculto en la apariencia, es el constante insatisfecho en busca de satisfacción, pero que no sabe cuál es el motivo de esta ni qué lo puede saciar. Las características fácticas del hombre actual parecen contradecir empíricamente aquella premisa antigua de que «el hombre es un ser metafísico por naturaleza». Nos encontramos ante el hombre que desea satisfacerse en todos sus ámbitos y no deja espacio para el misterio ni para lo no-sabido. Este modelo antropológico no es reciente, es el mismo que existía en tiempos de Sócrates en Grecia, y el mismo de la Palestina de los años de Jesús.

Jesús es un solitario, aunque se encuentra rodeado de personas. Pareciera que nadie lo conoce. Su permanencia en la oscuridad revela su manera de ser. Es un desconocido. Lo ha de ser en su misión, y continúa siéndolo no obstante las adoraciones. Como introvertido, los caudales de energía se vierten y congregan en la intimidad (Alarco, 1981, p. 641).

En una época en que se recurrían a fatigosos ejercicios, ascetismos y exigencias para aparentar ser conformes a Dios, aparece Jesús. Su figura es espontánea y juvenil. El nazareno se dio cuenta que nada de esto es relevante, y que estas técnicas –deformadas por los usos farisaicos– suelen conducir a lo inauténtico. El interés de Jesús es pasar de la apariencia al ser verdadero: «La instalación en el ser depende de la decisión radical en que

---

<sup>152</sup> Uno de los teólogos más representativos Karl Rahner, posee un punto de convergencia con Alarco. Según su obra *Esencia del Cristianismo*, todos los seres humanos tienen una conciencia latente de Dios en cualquier experiencia de limitación del conocimiento o libertad como sujetos finitos. Dado que tal experiencia es necesaria, pues constituye la «condición de posibilidad» de cualquier conocimiento o libertad como tal, Rahner emplea el lenguaje de Kant para describir esta experiencia como «experiencia trascendental». Asimismo, sostuvo el que puede ser conocido por la razón antes de la llegada de la revelación. Para Rahner, la doctrina central del cristianismo es «la gracia». Ésta es un término técnico que describe el mensaje central del evangelio: Dios se ha comunicado. La presencia del regalo de Dios, persistente e infalible en la vida de Cristo, sólo impedida por los errores de las interpretaciones depravadas e idólatras de este acontecimiento, es el punto central de la doctrina de la gracia. La gracia, según Rahner, es un elemento constitutivo tanto de la realidad objetiva de la revelación (la Palabra proclamada) y el principio subjetivo de la Escucha (con el Espíritu).

se juega la existencia» (p. 642). Los verdaderos males, impiedad, envidia, egoísmo, hipocresía proceden de corazón endurecido.

La figura de Jesús poco parece encajar en los modelos antropológicos de su época y en los de la nuestra. Nadie se atrevía a acercársele demasiado, por lo cual se le consideró hombre de lejanías, no obstante, su amor. Se acercaba a los otros envuelto en un misterio que le era constitutivo, queriendo a veces quebrarlo, pero permaneciendo sumergido en su hontanar.

El hombre anhela poseer. A Jesús poco parece interesarle la posesión de bienes temporales, él proviene de una aldea, enseña al aire libre, al margen de libros y sin preceptos que esclavizan a las almas débiles; ha sido artesano y carece de posesiones; «la riqueza yace en el interior» (Alarco, 1981, p. 644).

Jesús es imagen del hombre como ser metafísico pues advierte el abismo detrás de lo finito, como deficiencia y posibilidad. El hombre nunca puede alcanzar la perfección de la estatua, anunciándose lo infinito detrás de la conquista. Sólo en el reino de los cielos es posible la adecuación con lo que le corresponde a su destino (p. 645).

Comprender y explicar lo irracional del ser es imposible de por sí, ya que al lenguaje siempre algo se le escapa, hay algo de lo recóndito a lo que no se puede acceder. Nada se puede hacer ni decir, a no ser por analogía. Esto lo asume Alarco, por lo cual, para aproximarse al misterio de Jesús recurre a una serie de otras figuras, las cuales poseen una manera de ser y de actuar, y en comparación, va surgiendo la diferencia y especificidad del ser de Cristo.

#### *5.4.1. Otras actitudes ante el sufrimiento*

La existencia aporta una serie de acontecimientos y experiencias a partir de las cuales vamos categorizando lo que es la vida. Es así que encontramos al sufrimiento como una realidad. Nuestro tiempo refleja que los afanes de la vida se han dirigido en busca de la delicia. La acción es divisada desde la escala del placer y del dolor, evitándose todo esfuerzo que ocasione sufrimiento<sup>153</sup>.

El fondo de los entes individuales es contradictorio, portador de destrucción. El sufrimiento expresa la finitud de las cosas, su antagonismo. Todo lo que emerge caduca.

---

<sup>153</sup> Para Alarco (1981) el hedonismo es fruto de la decadencia, de una mentalidad desencantada, que se detiene únicamente, ávida o somnolienta, en los efectos placenteros del acontecer (p. 676).

Todo inicio tiene un final. Toda vida una muerte. A su costado combaten los hombres. Una mitad de su ser yace en esta sombra<sup>154</sup> (Alarco, 1981, p. 672).

Para aproximarse al sentido que Jesús le dio al sufrimiento experimentado en su propia carne, Alarco expone el sentido que otros personajes, figuras de los diferentes tipos de hombres acaecidos a lo largo de la historia, le han dado a esta realidad manifiesta en toda vida humana.

*El Héroe*, posee el coraje para atravesar los valles de penumbra, caer en el camino, manteniéndose en lo que debe. Su acción se encamina a lo más alto, y es destruido en el torrente inclemente. Realiza lo más alto de su *ethos* y, con todo, fracasa, naufraga en su altura. Es el fracaso del hombre, en su más elevada realización y altitud. Recorriendo la senda justa le sobreviene el infortunio, mas es necesario el coraje para transitar este recinto. Sólo almas insignes se alzan a esta altitud para luego descender. La desgracia es el precio de su grandeza (Alarco, 1981, p. 672).

El héroe avanza hacia su acabamiento, su destino es inflexible, no hay quien lo socorra. Nada puede hacer por liberarse, sólo levantar su figura, elevándose a su humanidad. Sólo cuenta consigo mismo.

De manera opuesta, *el hombre de la polis* se estremece ante estas olas embravecidas y confusas, le es imposible continuar, el sufrimiento ha de evitarse.

Por otro lado, *el sabio* se desliga de la eventualidad mundana, de donde procede lo azaroso, edificando un baluarte que le torna inexpugnable. El sabio es feliz en su isla. Una llama divina arde en el ser humano, que es necesario encender. El *logos* interno, conectado al fondo del universo, emerge de lo hondo de su propio ser. Esta es la actitud de Sócrates ante la muerte, es lo apolíneo elevándose sobre lo dionisiaco, es su último acorde.

*El apolíneo* permanece sereno, desapareciendo el ámbito tempestuoso. El mundo debilita su presión. No obstante, mantiene la línea activa, el hacer y conformarse, aunque de otra manera. Edifica fortificaciones alrededor de sí. Acude a sí mismo, a su señorío o combatividad. De él depende apartar el sufrimiento o sucumbir en su corriente. El sufrimiento no posee carácter sagrado, es alógico y por ende debe enfrentarse a él mediante el dominio de sí mismo.

---

<sup>154</sup> Jesús, divinidad encarnada, por su misma condición de pleno hombre experimentó el sufrimiento. Aún cuando los motivos podrían estar en un marco de misterio, ha sido partícipe de una realidad que lo hace ser hombre realmente.

*El guerrero* es su propio combate, no su sufrimiento. No quiere ser vencido por el mundo, primando la voluntad de poderío dirigido hacia adentro. Su más alto poder es señorío sobre sí, como obra de arte y dominio de la existencia, mantiene su figura serena en el dominio de sus pasiones.

*El israelita* es regido por una ley de compensación; el dolor es la pena del pecado, según la magnitud de la falta crece el sufrimiento, con el fin de que se restablezca la justicia<sup>155</sup>. El pueblo de Israel es pueblo elegido, pero posee enemigos que le vencen y lo llevan al Exilio. La razón se explica en la idolatría, pero los pueblos enemigos son aún más idólatras. ¿Por qué ellos no padecen ante el Dios único? Para este pueblo, el sufrimiento es necesario como expiación de todas las faltas, siendo camino que conduce al mundo del futuro. Según lo expresa Alarco (1981):

En Israel, el pueblo es solidario en el delito. El futuro puede ser recuperado desde una nueva libertad, caso de lavar la mancha. Es posible la reconquista del propio ser. No hay nada irremisible que carezca de perdón posible. El hombre puede renacer, levantarse hasta Dios (p. 685).

Para el israelita, siendo que el sufrimiento viene de Dios, enfrentarse sería una ofensa a Dios, un desafío al castigo divino. El sufrimiento tiene sentido, perdiendo así ese carácter tenebroso, arbitrario o irracional. Mientras que el apolíneo es fuerte por su fuerza, el israelita lo es por la ayuda o abandono divino.

*Job* es justo, pero sufre en demasía. Admite, según la tradición judía, que la desgracia es una condena, pero sabe que su desdicha no es fruto de infracción. Es figura del hombre que adquiere conciencia de sí mismo. La experiencia demuestra que la desgracia alcanza también al justo y emerge un problema que atañe a la justicia divina: ¿por qué el sufrimiento? *Job* sabe que su sufrimiento viene de Dios, pero desconoce las razones. Un fondo incomprensible se encierra también en esta justicia, por eso su desconcierto. Para el hombre de fe se alza la respuesta de que todo ocurre por algo, para algo, Dios sabe por qué ocurre la desgracia y si lo tiene en su plan, entonces está bien. Pero el entendimiento humano siempre desea entender y esta es una respuesta que no satisface (p. 678).

*Job* es símbolo de Israel y por ello se esboza una nueva respuesta: El sufrimiento es una prueba y el justo que sufre debe mostrar su fidelidad en la adversidad.

---

<sup>155</sup> En el poeta trágico la mancha adquiere dimensión metafísica, permanece, viene del pretérito, se incrusta en la realidad como sustancia, arrastra a todo un linaje, tornándolo vulnerable, señalando el delito que ha sido y que es, sin poderse liberar, aunque no haya sido el propio. Sólo en la desgracia se produce la compensación cósmica (Alarco, 1981, p. 685).

*El profeta*, anuncia y denuncia la voluntad de Dios; discierne los signos de los tiempos. Es servidor de la palabra y padece la consecuencia de su fidelidad. A veces quisiera huir, pero la palabra lo encuentra. El profeta ya no protesta (p. 684).

*El siervo de Yavé* al igual que Job, plantea el sentido del sufrimiento. Isaías retrata la figura de un servidor fiel de Dios, que se ajusta a su voluntad asumiendo la culpa de los demás, padece y carga sobre sí el pecado; va como oveja al matadero, no se queja, no abre los labios, la culpa de los otros se concentra en él. El sufrimiento ya no es un castigo divino sino una prueba a la que el justo es sometido para demostrar su lealtad. Al igual que el profeta es un elegido, es el hombre del silencio, siendo inocente condensa los pecados de los demás. Siete siglos antes del nacimiento de Jesús en Belén, Isaías profetizó en el siervo doliente el ser del nuevo maestro judío (p. 683).

En el mundo judío, el sentido del sufrimiento desarrolla cierto progreso desde su consideración como castigo compensatorio, luego como prueba, pero finalmente como acontecimiento redentor. El hombre es débil y corrupto, es un exiliado. El sufrimiento es santificado, y el mundo judío padece por ser una nación elegida. Debido a la sangre de los piadosos, la providencia divina salva (p. 689).

*Los Brahmanes*, enseñan que la eternidad y la persistencia del ser en la inmortalidad está garantizada mediante reencarnaciones sucesivas, extinguiéndose y liberándose de la cadena que los ata a una existencia dolorosa.

*Buda* niega el refugio eterno y divino. No admite un sustrato permanente. No existe Brahama ni sustancia; sólo existe la rueda que gira eternamente, la ley de la causalidad. En Buda el mundo es ajeno, amenazante, negativo, avanza sobre el hombre, constriñe, envuelve. Toda sustancia desaparece, incluyendo el yo y el alma. El ente es convulsión de la nada; la nada es inmanente y trascendente al proceso ininterrumpido de extinción y su aliado es el tiempo; la carencia es nota constitutiva de lo existente, el hombre es mezcla de ser y no-ser; la nada recorre los intersticios del ente y lo espera en sus fronteras; la vida es sufrimiento, esa es la primera verdad (Alarco, 1981, p. 692).

Por otro lado, señala el maestro sanmarquino que el ser en el mundo es sufrimiento. Se sufre porque se vive. El individuo, encadenado al eterno devenir, desaparece en el torrente que viene de atrás y ha de continuar como reiteración de lo mismo. Todo suceso crea uno nuevo. El mundo y la existencia giran, como una gran rueda, con potencia incontenible. Ningún dios puede detenerla. El hombre, arrojado a un universo misterioso que lo condena a innumerables sufrimientos, a veces se resigna a ser juguete pasivo del destino, o se irrita contra el cielo ciego y sordo.

La única tarea urgente del hombre es la liberación y ésta se alcanza mediante el conocimiento de las raíces últimas de las cosas, saber que lo ilumina unido a la eticidad de la conducta (Alarco, 1981, p. 693).

En Buda el deseo debe ser extinguido en su fuente, pero a la vez el deseo es la fuente del sufrimiento. Liberarse implica liberación de la existencia, la cual es entendida como sufrimiento; no hay ascenso a un nivel paradisiaco, hay nirvana, experiencia de lo absoluto como vaciamiento de la conciencia, oquedad. El sufrimiento libera<sup>156</sup>.

### **5.5. Jesús de Nazareth según Alarco**

Jesús presenta un horizonte radicalmente distinto a todas las figuras presentadas. Asegurar que todo el ministerio de Jesús es sufrimiento y pasión es desconocerlo, según Alarco. Sin embargo, el sufrimiento y la pasión son el umbral por el que su ser debe atravesar para transfigurarse en limpidez y claridad, don perfecto de revelación.

Jesús expone un mundo «muy bien hecho» (Génesis 1, 31), grato, obra divina. Lo negativo es la apariencia, la fugacidad; y lo demoníaco amenaza al mundo. Sin embargo, la verdadera morada espera, es tierra transfigurada donde se condensan las esencias más nobles; no es fuga o extinción –como en los brahmanes y Buda– sino es reencuentro del hombre con el hombre, y con Dios (p. 699).

En Jesús todo es gracia y don. No es cuestión de esfuerzo, de combates, de saber. El hombre se debe abrir a la fe, a la bondad. Y se le ha de otorgar un reino. Es una vida vertida hacia los otros, menos trabada consigo misma. Quien cree y se abre a la palabra está en la verdad. Quien ama lo está igualmente. La existencia no viene de abajo, de un complejo de causas y efectos, rueda inflexible, sino de Dios, modelo de vida. La existencia debe ser dirección a lo divino. Cuanto más se acerca, más se realiza en su ser<sup>157</sup> (p. 700).

---

<sup>156</sup> Todas estas figuras tratan de encontrarle explicación al sufrimiento partiendo de que hay una Causa Rectora en el Cosmos, de ahí que todo, incluyendo el sufrimiento, posea una causa y por ende un sentido. Sin embargo, el problema del sufrimiento puede poseer otras respuestas y otros sentidos, si es que se niega la realidad de la Causa universal. Al parecer, la mayoría de los hombres buscamos de manera natural explicarnos lo que ocurre, y si nos ocurren desgracias y sufrimientos, buscamos explicaciones de manera radical. Sin embargo, aceptando o no la existencia de un Logos universal, no podemos negar que, ante el sufrimiento, siempre buscamos causas.

<sup>157</sup> El hombre no más está solo en su empresa, lo acompaña el Padre misericordioso que rige el universo y lo ama a tal punto, que ha enviado a su único Hijo con el fin de que padezca por la salvación, para que lo que es posibilidad sea realidad, para que la carne contingente sea transfigurada en ser trascendente y eterno. Dios es su Padre, ser cercano, divinidad abajada hacia la inmanencia, ama al hombre, así como es, con sus grandezas y con sus profundas debilidades, eso no le interesa.



El saber en Jesús es amor sapiente, que condiciona toda perspectiva y ubicación del hombre, más acá de lo que diga y haga, aunque repercuta en su decir y obrar. Este saber es lúcido, descubre el ser detrás de la apariencia, sin requerir pruebas, razonamientos o experiencias múltiples. Nada de concatenaciones causales, sistemas de verdades, explicaciones racionales y metafísicas. La verdad es otorgada; no es necesario ensimismarse para alcanzarla. Es suficiente la apertura a la palabra, retorno a la pureza. Su vida es una total ofrenda, confía en la divina bondad. Para ser como él se requiere ser humilde, lo cual ya es un don.

El dictado de lo que el hombre debe hacer no es fruto de la lógica ni de la búsqueda de preceptos; su fuente está en el amor, quien ama no requiere un cúmulo de mandatos, «que pueden obstaculizar su camino». El hombre queda suelto, sin códigos, sujeto sólo a ciertas líneas rectoras (p. 703).

#### *5.5.1. Angustia y grito de Jesús*

Los evangelios narran que Jesús se angustia en el monte Getsemaní. Muchas interpretaciones se pueden hacer de este hecho. Algunos salen y defienden la tesis de que Jesús no puede haberse angustiado, pues no tendría por qué siendo Dios. Para Alarco Jesús grita el abandono y eso es una realidad; su grito es expresión de la vivencia de abandono, mas esta segunda tesis incomoda a cierto grupo de teólogos.

En el mundo devocional con frecuencia se oculta la problemática, pues basta la sola fe. Se torna innecesaria la búsqueda del sustrato humano; se acepta que el Hijo de Dios no podría haberse angustiado ni sentirse abandonado, lo que hizo fue recitar las palabras del salmo 22. Sin embargo, a esta otra tesis, Alarco (1981) responde que «si hubiese pronunciado las palabras del salmo como se reza una oración, no hubiese vociferado. De ninguna forma musita: grita» (p. 610).

Otros comentaristas, basados en motivos humanos, niegan que Jesús haya clamado pues no tendría sentido, teniendo en cuenta que él mismo decidió entregar su vida; sería imposible que en el momento de la prueba se retracte; sería un signo de debilidad y flaqueza, quizá de cobardía (p. 611).

Lo expuesto hasta el momento refleja con claridad el dantesco misterio significado en la aproximación a la persona de Jesús de Nazareth. Parece que, entre el hombre enérgico y resuelto con poder, y el suplicante, existe una gran grieta. Si clama es porque se siente abandonado; no es un grito de auxilio para que vengan a socorrerlo, parece más bien un

lamento. En la interpretación del maestro sanmarquino «es como si la bondad del Padre se desplazase a lo recóndito y reluciese el dios ofendido» (p. 612).

En este momento, Jesús no encaja con los modelos antropológicos anteriores que han expresado una actitud y sentido diferentes ante la muerte. Así, un hombre de coraje habría callado, mas el grito no es un acto voluntario. En Getsemaní retrocedió sobre sí, descubriendo otra posibilidad de ser, derrumbándose la decisión anterior, carente de apoyo, aunque sostenido por su coraje. Cuando perdonaba lo hacía desde el espíritu, desde su yo. Se levantaba a su bondad para hacerlo. Es índice de misterio y de luz. Pero muere como hombre: se angustia, padece, grita.

Según Alarco (1981) la frase parece ser arrojada al mundo, expresando el sinsentido del todo. Parece expresar la nihilidad del hombre, el reconocimiento de su fracaso. Acepta el sacrificio, pero clama (p. 613).

El misterio del ser, el desplazamiento hacia el más allá irracional emerge ante las actitudes de Jesús, diferenciándolo del guerrero, del apolíneo, del judío piadoso.

En Sócrates concuerdan doctrina y actitud, pero en Jesús parece generarse la antítesis; en el Getsemaní, la persona resuelta se torna irresoluta; predica el camino del sacrificio, mas cuando se acerca, se angustia. Sócrates apenas habla de su muerte, mas como hombre de ánimo arrojado se sitúa por encima de su hazaña.

Sin duda, el hombre suele angustiarse ante la muerte. La luminosa serenidad de Sócrates desconcierta a exégetas cristianos y es así que se han tejido numerosas tesis sobre el porqué de la serenidad socrática ante la muerte y de la angustia del Cristo<sup>158</sup>.

### *5.5.2. Jesús ante el umbral salvífico*

El grito de Jesús expresa la pasión de todo Israel. El abandono divino en realidad es incapacidad de comprensión de lo divino. La angustia en Getsemaní el grito del Gólgota son dos vertientes de un mismo caudal: ofrenda y rebeldía aparente, más resolución y persistencia en el camino elegido; la angustia y el grito ante la muerte, lo son en sí ante el desprecio del mundo y ante el abandono divino, mas culminan en el abandono total en las manos divinas: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lucas 23, 46).

---

<sup>158</sup> Sin embargo, existe una diferencia radical en ambos casos. Sócrates no padeció físicamente, no experimentó el mismo dolor corporal ni el maltrato psicológico que Jesús. Los golpes, los insultos, los azotes, la humillación, en la medida que soportó Jesús debieron minar su equilibrio emocional, su serenidad. La pregunta que surge es ¿Sócrates hubiera mantenido la misma serenidad de haber sido maltratado como Jesús?

Jesús es arquetipo del hombre religioso que se encuentra ante el acontecimiento de la muerte. «Existe una íntima relación entre su ministerio y su muerte». La muerte adquiere fuerza redentora, no es sólo lo que padece y sobrevive, sino lo que Jesús hace; pareciera – según Alarco– que actúa muriendo.

Jesús nunca indica de modo expreso el porqué de su muerte, se limita a decir que muere por *muchos*, y estos muchos señalan a los pecadores. En la lectura de la obra de Alarco se evidencia una íntima relación entre la misión de Jesús, el sufrimiento y su muerte; muerte y sufrimiento son el umbral por el cual ha de atravesar para conducir a toda la humanidad hacia la otra orilla, la de la salvación; es ser transportado de la contingencia hacia lo eterno, es paso del sufrimiento a la gloria, de la muerte a la vida.

Para Jesús, como judío piadoso, el sufrimiento procede de fuentes sagradas, siendo lo negativo posee una dimensión religiosa; lo que anonada es lo que salva. Por eso, Jesús quiere hombres que se abran al socorro, aunque sean desgarrados en su obsequio.

El sufrimiento posee un carácter redentor, más no es premio esperado para el mundo paradisiaco del más allá. El Sermón del Monte (Mt 5, 1ss) revela que los padecimientos se esfuman en la gloria eterna y que lo sembrado en esta vida cosecha en la futura, pero por encima de esto, así como en un sufrimiento profundo e intenso puede sobrevenir una alegría pasajera, capa de superficie sin borrarla, así esto es primicia de lo que esperará en la eternidad, pura dimensión trascendente que no abole el sufrimiento, sino que se le superpone. La bienaventuranza no sólo es premio futuro, sino que es signo positivo para el presente, el que sufre se encuentra en el recinto sacro, es enlazado con Dios, participa de la pasión de Cristo (Alarco, 1981, p. 708).

Jesús divisa el vínculo entre amor y sufrimiento. Quien ama es vulnerable y sufre cuando es privado de lo que ama; las Bienaventuranzas más que al sufrimiento se dirigen al amor, pues por amor se padece, más por encima de esa pasión sobrevendrá el gozo eterno; el amor contiene una fuente de gozo, en cuanto enlaza al hombre con su fundamento. Amar supone ser vulnerable, y encontrarse expuesto. Más quien de verdad ama no piensa en riesgos, aunque halle la herida.

Por ello, la muerte se tornó insuficiente; no es morir por morir, es morir al desamparo, sin luchas, sin armas, sin defensas; es morir amando. Donde hay sufrimiento hay abandono, con su carácter dual: cercanía a Dios en su ausencia y en las heridas. Al fondo de la desesperanza, aún se confía y espera. Es el sentido del último grito, desesperanza extrema sobre un trasfondo en el seno de la gracia (p.709).

### 5.5.3. Jesús y el signo de su cruz

Jesús muere en una cruz. La cruz era un instrumento de tortura y de terror, la paga de los rebeldes. La cruz es señal y advertencia. Para los judíos la cruz es escándalo; para los griegos y romanos no existe hijo de los dioses crucificado como esclavo, una locura, necedad que va contra el sentido común. La cruz es signo de la razón humillada, vergüenza de los doctos.

Según Alarco (1981) el signo del madero rebasa la materialidad, se extiende por la dirección mundana y la trasciende. Es espacio místico. No defiende de ningún peligro real, pues carece de carácter mágico<sup>159</sup> (p. 711).

La cruz simboliza a Cristo crucificado, como si en él se condenase la condición humana en la suma de sus opresiones. De otro lado, es rebasamiento. El hombre es más que esta finitud doliente. El madero es más que sus leños enrojecidos<sup>160</sup> (p. 712).

La dualidad de la cruz es manifiesta en cuanto a que simboliza sufrimiento, caída, pérdida, pero a la vez, es luz, resplandor y gloria. La cruz es el umbral de la salvación, umbral de esperanza por el que quiso Jesús atravesar.

La muerte de Jesús por medio de la cruz es la pasión de vivir arrojado al extremo, en medio de contradicciones, de tiranos y de amenazas, para ser él mismo, es vivir arrojado en la bondad de Dios. Según Alarco, Jesús no reclama que crean en él, sino en el amor, la misericordia, en el reino, en la morada del hombre.

La cruz es rebelión metafísica contra el sinsentido, la maldad y la estrechez. La embajada de la bondad terminó en una cruz, como si la perversidad del mundo fuese inquebrantable. La cruz parece asumir la congoja humana, recorrer sus valles y santificarlos. Por eso, en el creyente se torna actual en el sufrimiento, en la culpa, en la hora de la muerte, cuando el hombre se encuentra ante lo extremo (Alarco, 1981, p. 718).

Sin embargo, el hombre contemporáneo exige pruebas y seguridades, desconfía pues frecuentemente ha sido engañado. La cruz se ofrece como una gracia para el hombre que la acepta, y aceptarla es tener la semilla de la fe en el ser. Pero el hombre actual quiere ganar con su esfuerzo las cosas y no quiere dones, por eso, la rechaza, anhela merecer lo que gana, mediante su trabajo, fuente de su ser y de su dicha. El abandono de Dios resulta

---

<sup>159</sup> Toda la caracterización basta y profunda de Sócrates y de Jesús –ambos ante la muerte– señalan la íntima relación entre lo *metafísico* y *antropológico* según Alarco, que podría tener como último sustrato, lo *místico* como posibilidad de conocimiento trascendente, pero a la vez como donación divina para posibilitar la aprehensión con lo divino.

<sup>160</sup> Nuevamente se pone de manifiesto la visión antropológica del maestro sanmarquino, la bifurcación del ser humano entre lo decadente y lo supremo, entre lo caído y lo eterno, entre lo terreno y celestial, entre el *aquí* y el *más allá*.

imaginario, la muerte de Jesús resulta sinsentido, la finalidad de su muerte parece absurda<sup>161</sup> (p. 712).

#### 5.5.4. Jesús y la fuente de su fortaleza: La Fe

¿Qué es el hombre? Alarco (1981) responde que «el ser humano es tarea, debe alcanzarse a sí mismo para ser. El sí mismo es meta lejana, y la más propia». Por eso, el hombre es un «ser de lejanías, estando en lo cercano». Por esto, el anhelo de reunirse con lo separado, de eliminar distancias, retornando a sí, desde lo sagrado, como acrecentamiento del ser entendido como congregación. «La fe es rompimiento de la finitud, permaneciendo en ella. Todo queda igual y todo es transfigurado» (p. 722).

Aceptar a Jesús, su pensamiento y su obra redentora implica poseer fe. El hombre contemporáneo parece haberla perdido, al menos en el personaje y en lo que se dice de él, mas no necesariamente ha perdido la fe en sí<sup>162</sup>.

El hombre es metafísico porque la fe lo es. En cuanto que el hombre es un «ser con fe» y en cuanto la fe es creer en lo que no es evidente, en lo que va más allá de lo inmediato. La fe es vivir desde la verdad y hacia ella. Es así testimonio y confesión. Por eso, Sócrates, el hombre del no saber, de la interrogación incesante, de la perplejidad, permanece inquebrantable, cuando debe testimoniar su fe ante el tribunal de Atenas: fe en la que muere (p. 722).

Está claro que hay que diferenciar la fe como operación fáctica de la fe revelada. Para comprender al nazareno, es necesaria la fe revelada: «El sujeto se torna peregrino en la búsqueda de la verdad. En la fe la persona sale al encuentro y es obsequiada, desde su indigencia metafísica» (p. 721).

La fe es apertura del horizonte; si se le racionaliza se convierte en dogma. El hombre de la fe parece ubicarse al lado de los tráfugas de la razón. No puede probar. Su certidumbre

---

<sup>161</sup> Desde 1981, año en que Alarco expresa públicamente mediante su obra este pensamiento, esta condición antropológica parece haberse acentuado más hasta nuestros días. Uno de los signos de los grandes pensadores es la vigencia de su pensamiento, más allá del tiempo y del espacio.

<sup>162</sup> ¿Qué es la fe? Se puede decir que la fe es una actitud por medio de la cual un sujeto se relaciona y liga con un objeto, el cual le refleja y otorga seguridad, confianza y solidez.

«La teología revela que la fe según la Biblia tiene dos polos: la confianza que se dirige a una persona “fiel” y reclama al hombre entero; y por otra parte un proceso de la inteligencia, a la que una palabra o signos sirven para acercarse a realidades que no se ven» (Leon-Dufour, 2001, «Fe»)

Aún cuando de forma práctica el hombre actual niegue la fe en seres divinos, manifiesta una serie de actitudes como la confianza ciega en la ciencia y en los avances científicos, en las fuerzas naturales, en la energía del cosmos, etc., todo esto, revela en intento natural del hombre por buscar seguridades, realidad defendida por las teorías psicológicas. El hombre en cuanto no puede dejar de creer en algo, puede considerársele *homo fidei*, ser para la fe.

es indemostrable. Se encamina por zonas que pueden ser rechazadas como quiméricas. Se niega su dimensión trascendente. Queda una facticidad carente de sentido (p. 721).

Alarco concluye que la fe es una forma diferente de acercarse al ser, donde sus evidencias pueden ser esclarecidas, aunque no probadas; es apertura más allá del acto intelectual. No es acrecentamiento de lo objetivo, de los contenidos del mundo. Sócrates ya sabía que éstos se diluyen cuando se busca detrás de sus fronteras. La fe obra en la existencia, conduce y gobierna; no es conquista de sí mismo, volviendo sobre sí. Cuando el hombre la acoge ve transfigurado su ser, se ilumina y nace a una nueva vida, de la cual sobran testimonios.

Fe y verdad están íntimamente relacionadas. La fe es actuar desde lo más propio, es dejar que lo trascendente actúe, para renacer al propio ser. Previamente se debe estar en el amor. La fe reposa en una certidumbre que viene del fondo del ser y de lo más alto.

La fe otorga verdad y la verdad dona vida plena. La fe transfigura la finitud humana en vivencia de lo sacro. Sea en el quehacer cotidiano, en la plenitud de la existencia o en las perdiciones, el creyente, hombre de fe, participa de alguna manera en la pasión de Cristo y la gracia visita su obra, la propia finitud contrasta con lo infinito.

La verdad desprendida del conocimiento de Jesús, Dios y hombre que renuncia a todo privilegio, para adoptar nuestro ser con todas sus grandezas, pero también las pobreza, entregado a los otros hasta dar la vida por sus propios enemigos, lleva a la razón a sus máximos extremos; ante esta persona falla el análisis lógico. Por eso, Alarco plantea que es más prudente asumir que nos hallamos ante «un misterio». Que un Dios muera en su humanidad es mucho más que una paradoja existencial, es un «misterio de amor».

En este sentido, Jesús es testimonio de la trascendencia mediante la ofrenda de sí mismo. Vive una «solidaridad con una humanidad culpable» que lo condena y lo rechaza, incluso hasta nuestros días. Pero esto es denominado por Pablo de Tarso «Redención» (Alarco, 1982, p. 632).

Para el maestro sanmarquino, la vivencia de fe «es más fuerte, íntima, convincente que los sutiles caminos utilizados por la razón para alcanzar su sombra» (Alarco, 1951, p. 77).

Según Alarco (1981) para Jesús la verdad no es cuestión de esfuerzo; es obsequio, emana de Dios. Por eso, en lugar de una búsqueda, ofrece un hallazgo, revelación acerca de una realidad en tránsito, y de un reino que ha de fulgar con la sorpresa de lo imprevisto (p. 642).

Céspedes (2007) señala que Alarco, al describir la fe casi en un lenguaje wittgensteiniano afirma que «sus evidencias pueden ser esclarecidas, aunque no probadas», de ahí que «el momento lógico retrocede ante la evidencia, que lejos de permanecer en el recinto objetivo, interviene y modifica» pues «la fe no es acrecentamiento de lo objetivo, de los contenidos del mundo» sino «la fe es rompimiento de la finitud, permaneciendo en ella. Todo queda igual y todo es transfigurado». Es decir, la fe «es vivir desde la verdad y hacia ella» de esta manera «testimonio y confesión»<sup>163</sup> (p. 189).

La fe es la fuente de la fortaleza de Jesús, fortaleza manifiesta en la reposición después de la angustia, en el retomar el sendero a pesar del abandono, en el ir más allá de las propias fuerzas. La fe reposa en una certidumbre que viene del fondo del ser y de lo más alto. La fe eleva lo contingente del ser humano hacia lo trascendente, eleva de lo fáctico a lo metafísico.

Al creyente no se le exime de la vacilación pues también el hombre de la fe, atascado en el camino o sumergido en el mundo cuando le ofrece sufrimiento, puede claudicar y caer. Mas es en estas circunstancias donde la fe se alza por encima de la apariencia empírica, y de la profundidad del mismo hombre, esta fe acude a lo trascendente en busca de auxilio: «Señor creo, ayuda a mi incredulidad»<sup>164</sup> (p. 723).

## **5.6. Actitud ante la Vida y la Muerte**

### *5.6.1. La vida sobre la razón: Ser para la vida*

Para Alarco (1951) la vida es manera del ente. No existe ónticamente por sí, sino es manera de ser de un organismo. Ella constituye la unidad misma de éste; fuera de sus límites, de lo orgánico, no existe vida (p. 46). A mediados del siglo XIX aparecen las denominadas «filosofías de la vida». El *vitalismo* es el conjunto de aquellas doctrinas científico-filosóficas surgidas en el s. XIX en oposición al mecanicismo y a su pretensión de reducir los fenómenos vitales a los inorgánicos, con la intención de afirmar y defender la especificidad irreductible de lo biológico.

Otro tipo de vitalismo, el irracionalista, apareció en oposición al racionalismo y al idealismo, afirmando la peculiaridad y singularidad del vivir, y su irreductibilidad a la

---

<sup>163</sup> Cf. Alarco, 1981, p. 721-722.

<sup>164</sup> Evangelio según San Marcos 9, 24. De Unamuno (1983) destaca este hecho describiendo la lucha entre la razón que niega lo trascendente e inmortal del alma y el afecto del corazón, el sentimiento que le responde que sí es posible y es real, contradicción de la cual y por la cual vivimos (p.37).

mera razón, postulando para eso una oposición o lucha agonal entre la razón y la vida. En esta línea puede mencionarse en primer lugar a Schopenhauer y, más radicalmente, a Nietzsche.

Bergson es considerado como difusor de un vitalismo espiritualista y moderado donde toma posición contra las corrientes mecanicistas y deterministas de su tiempo, y construye su concepción filosófica sobre la afirmación de lo vital. Para él la filosofía ha de ser una psicología que se prolonga en metafísica; o sea, un conocimiento intuitivo de la interioridad del hombre, de lo esencial, de su ser que es vida, conciencia, libertad y espontaneidad.

La evolución creadora que es esencialmente duración (*durée*) consiste en un continuo fluir. El entendimiento, con sus conceptos esquemáticos, uniformes, inmóviles, es incapaz de captarla. Sólo una experiencia total nos permite penetrarla y conocerla; esta experiencia es la intuición, es decir -explica- una visión que no se distingue apenas del objeto visto, un conocimiento que es contacto e incluso coincidencia.

Por otro lado, Ortega y Gasset difunde un *racio-vitalismo* donde sostiene la relación indestructible entre la razón y la vida. Se equivocan -añade- los que pretenden que hay una oposición entre la vida y la razón: ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!, la razón es sólo una forma y función de la vida. Es por eso que la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital. El tema de nuestro tiempo es, según Ortega, la conversión de la razón pura en razón vital es someter la razón a la vitalidad. Así, el filósofo español en sus *Lecciones de Metafísica* señala:

Por lo visto la vida del hombre se compone de situaciones, como la materia se compone de átomos. Siempre que se vive se vive en una determinada situación. Pero es evidente que, al ser todas situaciones vitales, por muy distintas que sean habrá en ellas una estructura elemental, fundamental que las hace, a todas, situaciones del hombre. Esa estructura genérica será lo que tengan esencialmente de vida humana. O dicho en otra forma, cualesquiera sean los ingredientes variables que forman la situación en que yo me encuentre es evidente que esa situación será un vivir yo. Por tanto: la situación del hombre es la vida, es vivir (Ortega y Gasset, 1986, Lección I).

La crítica fundamental que cabe hacerles a todos los vitalistas en general es que no han terminado de superar el racionalismo, cuya visión de la inteligencia continúan



compartiendo: la inteligencia es una actividad fragmentadora de lo real en lugar de reconocerla como apertura al ser; de ahí que continúen de algún modo oponiendo razón y vida, con los defectos que de ahí derivan.

En la interpretación de Céspedes (2007), para Alarco no todo lo vital es valioso ya que no es lo vital, sino la calidad de lo vital lo decisivo. Lo vital ha de ser configurado porque no es lo meramente biológico, sino lo espiritual lo que caracteriza al hombre. El maestro sanmarquino reconoce que la vitalidad es un bien, pero la vitalidad puede poseer carácter positivo como negativo. Por ejemplo, impulsos vitales pueden conducir al crimen, el cual por lo regular es signo de vitalidad, pero no por eso es valioso. Si lo vital puede poseer carácter negativo, entonces lo importante es la calidad de lo vital. Por tanto, cuando la vitalidad se encuentra encauzada hacia la obtención de valores superiores, entonces la vitalidad es un bien (p. 186).

Por otro lado, hay impulsos vitales que deben ser contenidos, pues el hombre no está condenado a ser esclavo de sus impulsos vitales, sino que es un ser libre. La vida es actividad, es hacerla haciéndose uno mismo; y de estas actividades surge la posibilidad de escoger qué hacer, cómo hacerlo, etc. En tanto que el hombre puede elegir, de este elegir nace su responsabilidad; y para orientar al hombre en el cumplimiento de su responsabilidad surgen las normas. El hombre libre sería aquel que actúe de acuerdo con normas éticas objetivas, subordinando sus intereses individuales a los colectivos. En consecuencia, su vida biológica no es el valor más alto, lo cual se ve claro en la actitud ante la muerte de los antiguos héroes: el héroe pierde su vida «biológica» para cumplir con su deber.

Concluye Alarco (1970) que el naturalismo al descorrer sólo su aspecto animal desfigura la esencia misma del ser humano, desconociendo que «la vida auténtica del hombre es la vida del espíritu».

Sin embargo, estando el espíritu más allá de lo natural biológico, escapa a la aprehensión plena de nuestra razón. Siendo la vida auténtica a la del espíritu, la vida auténtica es constante búsqueda, intento de aproximación del hombre hacia el ser. Este es el momento en el que el río de la Antropología desemboca en el mar de la Metafísica.

La Metafísica consiste en que el hombre busca una «orientación radical» en su situación. Pero esto supone que la situación del hombre – esto es, su vida – consiste en una radical desorientación. No, pues, que el hombre, dentro de su vida, se encuentre desorientado parcialmente en este o el otro orden, en sus negocios o en su caminar por un paisaje, o en la política. El que se desorienta en el campo busca un plano o la brújula, o pregunta a un

transeúnte y esto le basta para orientarse. Pero la desorientación radical es total, es decir, no que al hombre le acontezca desorientarse, perderse en su vida, sino que, por lo visto, la situación del hombre, la vida, es desorientación, es estar perdido – y por eso existe la Metafísica. (Ortega y Gasset, 1986, *Lección I*).

#### 5.6.2. *El horizonte de la vida: Proceso continuo, metafísico y educativo*

El hombre es el ser en el mundo, el ser que vive y se cuestiona por la vida. Siendo la vida actividad libre y responsable, un continuo hacer existencial, ha de manifestar en lo cotidiano e inmediato su trasfondo metafísico. Habiendo desarrollado nuestro autor un planteamiento antropológico que colinda con lo metafísico, no por eso pierde su enraizamiento en la realidad, razón por la cual, podemos encontrar una respuesta más cotidiana de la existencia humana.

Es así que podemos preguntar: ¿Qué es la vida para Luis Felipe Alarco? Según sus *Lecciones de Filosofía de la Educación*, para el maestro sanmarquino la vida es una escuela, morada de perfeccionamiento humano, pero a la vez es proceso educativo, dialéctica entre lo aprendido y lo que se aprende. Siendo el hombre un ser a educar, resulta central en el pensamiento de nuestro autor el surgimiento de una «antropología pedagógica», un cuidadoso análisis de la educación del ser humano, como consecuencia de su pensamiento antropológico y metafísico.

Alarco (1981) entiende al hombre como ser perfectible: «El ser humano es tarea, debe alcanzarse a sí mismo para ser. El sí mismo es meta lejana, y la más propia» (p. 722).

Este alcanzarse es todo un proceso de perfeccionamiento, cuya forma privilegiada se da en la educación, «proceso de su perfeccionamiento» y que no concluye de manera definitiva mientras subsiste el espíritu subjetivo, es decir alcanza a toda la vida, se da en el decurso de su existencia con diversas fases. Este proceso no se agota en una mera relación individual, sino que es un proceso supraindividual, es un proceso gregario, que, debido a la complejidad de su participante, puede también interrumpirse o cesar (Alarco, 1965, p. 53-54).

Recordando lo afirmado por Céspedes (2007), para Alarco el hombre «busca la comunicación porque el yo aislado es carente». El hombre no es ser para soledad, sino que debido a que la soledad es carencia, ausencia del otro, el hombre en su profunda alteridad

busca al otro para que llene aquello de lo que carece. Por eso, el otro es «en quien se encuentra resonancia»<sup>165</sup> (p. 190).

En el marco de esta especie de «antropología dialógica» encontramos a Buber para quien el ser humano es un ser hecho para relacionarse; se afirma y crece en una triple relación: con el *mundo*, con los demás *hombres* y con *Dios*. En la relación con el mundo el binomio *yo-ello* permite que el hombre se sienta sujeto frente al objeto que tiene delante.

Para Buber (1995), en la relación con los hombres se expresa el binomio *yo-tú* donde el hombre se reconoce a sí mismo como tal. Aquí el *yo* encuentra un *tú*; este encuentro personal abre todas nuestras dimensiones espirituales y nos constituye como personas. «Quien dice tú se sitúa en la relación» y el *Tú* fundamental de todas las relaciones es Dios<sup>166</sup> (p. 11).

La relación del hombre con el hombre es lo más importante de la existencia humana, más que el individuo o la colectividad anónimos. Ya a partir de la Edad Moderna, se acepta que todo hombre es persona y por ende todos somos iguales. Sin embargo, cada ente humano es muy distinto, y el maestro sanmarquino señala que «los hombres son distintos, en cuanto *factum*, pero son iguales en tanto *generalidad*», es decir, «hay ciertas notas comunes que le corresponden a todo hombre en cuanto hombre» (Alarco, 1965, p. 238).

Todo ente real cambia, y padece el devenir. El hombre, siendo real, también ingresa en este dinamismo. Pero a la vez, el hombre es un ser espiritual. El hombre se transforma precisamente en el transcurso de la historia, pero –diferencia de los demás entes– las variaciones experimentadas en la existencia humana no son producto de la sola biología, ni su consecuencia, sino esencialmente son resultado del espíritu humano.

### 5.6.3. Sócrates y Jesús: Entre el ser para la muerte y el ser para la inmortalidad

Del pensamiento metafísico de Alarco se desprende una concepción antropológica, la cual es potenciada con dos paradigmas: Sócrates y Jesús. Ambos han dejado huella en la historia, han logrado ir más allá de su época y de su sociedad, sobrepasando los límites de la vida y de la muerte.

---

<sup>165</sup> Al respecto, podemos hacer un seguimiento de las fuentes de estas ideas asumidas por Alarco, y remitirnos hasta el filósofo judío Martín Buber. Precisamente al ser un judío, expresa la profunda realidad de la relación Yo-Tú, como fuente de aparición del Nosotros, realidad comunitaria y comunal. Cf. Buber, Martín (1992). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>166</sup> El hombre puede decir *yo* en un sentido personal, cuando tiene delante un *tú*. En la relación con los hombres, que son un *tú* finito y limitado, hay una «nostalgia» de Dios; «en cada tú, nos dirigimos al *Tú* eterno» y el sentido del tú no se sacia hasta que se encuentra al *Tú* infinito pues en cada *tú* hay un anhelo de plenitud que sólo el *Tú* eterno puede colmar. Concluye que el nombre más adecuado de Dios es *Tú*. (Buber, 1995, p. 341; Cf. Schilpp, 1967)

Mediante ambos maestros de vida, Alarco (1981) divisa al hombre que ha realizado su más alta esencia. La realidad humana es carente mas en sus adentros palpita lo que puede germinar. Sócrates divisa una virtualidad sumergida, intentando rebasar la deficiencia mediante el hacer intelectual, génesis de la justicia. Jesús divisa la interioridad humana, la más elevada posibilidad de lo remoto (p. 645).

Ni Sócrates ni Jesús fueron especialistas. «El saber o la fe se desenvuelven sin tornar más hábil en el manejo del mundo». Ambos personajes son el triunfo de lo sencillo sobre lo complicado, de lo auténtico sobre lo falaz, combatiendo a monstruos atávicos que han de retornar: «lo sencillo ha de complicarse, el dogma ha de valer más que el corazón recto, la idea abstracta más que la actitud»<sup>167</sup> (p. 645).

Ambos personajes tienden al «más allá», viven más allá de la superficie. Sócrates hurga en los recintos donde yacen sepultadas las raíces; Jesús, en el alto cielo que ha descendido a los hombres. Divisan las falsificaciones de un orbe ficticio, de una apariencia que refulge como ser. Los humanos andan perdidos por falsas vías, olvidando lo más valioso y sagrado. La persona vale más que las cosas. El hombre más que sus posesiones. El ser más que la apariencia (Alarco, 1981, p. 646).

---

<sup>167</sup> Consciente de esta situación y ante los diversos cambios que el secularismo y la desacralización produjeron, así como también, en respuesta a diversas corrientes de pensamiento, en el año 1959, el Papa Juan XXIII convocó a un concilio ecuménico denominado el Concilio Vaticano II. Toda una renovación ha implicado para la Iglesia católica con la cual comparte varias ideas y de la cual se observa plena comunión entre la crítica del maestro sanmarquino hacia el dogmatismo ritualista que se enarbola sobre la fe. Para regresar a las raíces y a la sencillez de la fe –aspiración de Alarco– el Concilio propone una serie de recomendaciones a través de sus decretos y de sus constituciones, entre ellas la de restaurar « el catecumenado para adultos», medio de formación y maduración en la fe que privilegia la vida en comunidad, con toda la familiaridad, humildad, sencillez y alabanza en la que Jesús vivió con sus discípulos, alejado de toda institucionalización, aún cuando ésta haya surgido por necesidad temporal (*Sacrosanctum Concilium*, 64).

**ANEXO: CUADRO COMPARATIVO DE LA  
ACTITUD ANTE LA MUERTE**

<b>SÓCRATES</b>	<b>JESÚS DE NAZARETH</b>
<p><i>Fuentes mencionadas:</i> Jenofonte, Platón, Aristóteles</p> <p>Históricamente su biografía es irrealizable.</p>	<p><i>Fuentes mencionadas:</i> Los evangelios, cartas bíblicas, Plinio, Tácito y Flavio Josefo, manuscritos del mar muerto y teólogos alemanes contemporáneos</p> <p>Históricamente su biografía es irrealizable. La información exacta de su vida es un misterio.</p>
<p><i>Estilo dialógico:</i> Interviene directamente en el acontecer, actuando en la conversación cotidiana, en el contacto inmediato de la vida personal</p>	<p><i>Estilo dialógico:</i> Interviene directamente en el acontecer, actuando en la conversación cotidiana, en el contacto inmediato de la vida personal</p>
<p><i>Se le figura como:</i> Pensador, caminante, aventurero, político, educador, guerrero, artista y misionero.</p>	<p><i>Se le figura como:</i> Ninguna figura de su época encaja totalmente. Algunos lo figuran como héroe, hombre de las polis, sabio, el apolíneo, el guerrero. Ninguna figura encaja del todo. Él es un israelita, rabí, un profeta, es el siervo de Yahveh,</p>
<p><i>Es arquetipo metafísico porque:</i> Versa sobre el conocer lo más difícil, los principios primeros y los últimos fines, e introducirse en el recinto de los dioses.</p>	<p><i>Es arquetipo metafísico porque:</i> Advierte el abismo detrás de lo finito, como deficiencia y posibilidad. El hombre nunca puede alcanzar la perfección. Sólo en el reino de los cielos es posible la adecuación con lo que le corresponde a su destino.</p>
<p><i>Sobre la verdad</i> Busca la <i>verdad</i>. Utiliza la dialéctica. El conocimiento no está en el exterior sino en el interior de la persona. La verdad es docta ignorancia, saber del no saber.</p>	<p><i>Sobre la verdad</i> El anuncia la verdad que su Padre le ha comunicado. Él es la verdad y la vida. Denuncia lo aparente y pasajero, la hipocresía escondida en el culto de su época.</p>

**CUADRO COMPARATIVO DE LA  
ACTITUD ANTE LA MUERTE**

<b>SÓCRATES</b>	<b>JESÚS DE NAZARETH</b>
El <i>ser</i> es el bien, el comienzo y el fin.	El <i>ser</i> es Dios, anuncia un Reinado celeste.
<i>Dios</i> es organizador, principio ontológico que armoniza y une lo múltiple. Lo ha enviado para que enseñe un nuevo camino, para liberar las mentes de la ignorancia oculta.	<i>Dios</i> es su Padre, creador del cielo y de la tierra. Lo ha enviado para cumplir una misión redentora, para liberar la vida de la esclavitud del mal.
<i>La acusación:</i> Corrompe la mente de los jóvenes, atenta contra el Estado, es ateo e introduce nuevas divinidades. Se dice enviado por los dioses.	<i>La acusación:</i> Es un blasfemo y un hereje, se dice Hijo de Dios. Expulsa demonios en nombre del demonio, se dice rey por lo que atenta contra el César.
<i>Su defensa:</i> No utiliza grandes discursos.	<i>Su defensa:</i> No se defiende. Guarda silencio ante las acusaciones.
<i>La muerte.</i> Es su última y más importante lección. Prueba de su convicción. La muerte desborda el morir, no es el ingreso al vacío o a la nada. Se avanza por el tiempo, se vive el presente y llegada la muerte existe la posibilidad de que ésta sea como un sueño, o una mejor vida. La muerte es separación del alma y el cuerpo, es liberación.	<i>La muerte.</i> Es el umbral de la esperanza, vía salvífica para redimir la humanidad. Es el culmen de su historia humana. Muere para Vivir. La muerte separación momentánea, una vez redimida la humanidad resucita para no morir más. La muerte es portal de salvación, de eternidad. La separación del cuerpo y el alma es temporal, luego emerge el hombre neumático.
<i>Actitud ante la muerte</i> Su juicio se da en el ágora citadina. La palabra es el arma y el juicio el espacio del combate. Su juicio está lleno de calumnias. Sócrates no ataca directamente, da vueltas, es irónico. Primordialmente se defiende. No experimenta padecimiento físico. La filosofía lo ha preparado para la muerte, su actitud es serena, tranquila, irónico. No escapa, lucha contra sí y vence. Asume la	<i>Actitud ante la muerte</i> Pareciera que sabía lo que le sobrevinía, su Padre se lo debió revelar. Su pasión es signo de amor. Es aprendido como delincuente, humillado, golpeado, azotado. Su juicio está lleno de calumnias, el veredicto ya estaba dictaminado. Sabía que el momento de su gloria llegaría, se ha preparado para este momento. Pero se angustia y suda sangre. Pide que se le quite el

<p>muerte porque cumple las leyes, es justo, vive en la verdad, no tiene por qué temer, existe coherencia entre su enseñanza y su vida, la fuente de su fortaleza está en la razón, la cual le permite conocer el trasfondo de las cosas.</p>	<p>cáliz del martirio. Hace la voluntad de su Padre. En el madero, signo de la peor humillación, se desespera, experimenta el abandono divino, grita. No escapa. Asume la muerte porque la fuente de su fortaleza está en la fe, la cual lo une a su Padre y le brinda la vida eterna.</p>
---	--

## CAPÍTULO VI

### VALORACIÓN CRÍTICA Y COMENTARIOS

#### 6.1. Marco general

En la elaboración de la presente investigación se ha constatado que no existe, a la fecha, alguna investigación sobre Luis Felipe Alarco Larrabure, en lo que se refiere a optar algún grado académico. Sólo se ha encontrado el artículo de Víctor Céspedes publicado en la revista *Letras* (2007).

Ante esta realidad surgen las preguntas: ¿Cuál es el aporte de Alarco? ¿Por qué optar por desempolvar los escritos y el pensamiento de un antiguo maestro sanmarquino, ente histórico y por lo mismo sujeto al devenir y a la contingencia, en vez de adentrarse en alguna cuestión inagotada de la ciencia o del saber en sí? ¿Cuál es la vigencia del pensamiento de Luis Felipe Alarco?

Estas y más cuestiones de este tipo se tratarán de absolver en la medida que se desarrolle el presente capítulo, en el cual se expresarán algunas ideas y comentarios, así como la valoración personal que el autor de la presente investigación –en la medida de sus escasas posibilidades– ha realizado de la enseñanza metafísica explicitada en las obras del maestro Alarco. No se puntualizará en los meros «errores» del filósofo, tarea simple en cuanto se reconoce que todo buen pensador, por lo propio de su condición humana, siempre deja algo que se le escapa. La intención de la presente crítica será más bien lo opuesto, destacar los aportes del maestro y su vigencia en nuestros días, para luego, si es que fuera posible, señalar algún elemento perfectible de su *corpus* metafísico.

La Dra. María Luisa Rivara de Tuesta (2004), señala que en los últimos años ha ido surgiendo un especial interés por la investigación sistemática de los grandes intelectuales peruanos y Luis Felipe Alarco es considerado por ella «uno de nuestros más grandes representantes»<sup>168</sup>.

Nuestro autor: el aristócrata, el amigo, el padre, el apasionado, el deportista, el político, el ministro, el embajador, el educador, el filósofo, el metafísico. ¿Cuál es la importancia de adentrarse en los problemas metafísicos abordados por Alarco? Para poder dilucidar esta cuestión, se hace necesario partir de la situación actual de la condición humana, ante el desprecio de lo metafísico y su exclusión –por algunos sectores y personas– del ámbito

---

<sup>168</sup> Expresión manifestada en una entrevista realizada el 13 de febrero de 2012 en su despacho personal.



académico y existencial; luego se contrastarán algunas respuestas que se desprenden del aporte de la filosofía metafísica del maestro sanmarquino.

### *6.1.1. Lo metafísico ante la condición humana actual*

#### *a) Lo metafísico ante la irrupción de lo aparente*

El hombre del siglo XXI se ve influenciado por diversas nociones sembradas en su mundo cotidiano, las cuales ganan día a día más terreno y poder<sup>169</sup>. De entre estas nociones emergen la oquedad y el sinsentido de la realidad, así como también es de notar la insurrección de la apariencia, la cual se ha instalado y empieza a dominar todos los estratos del existir, los modos y estilos de vida, la industria, la educación, la política, la amistad, la vida familiar, la filosofía; parece gratificar más a las personas. Vivimos de la apariencia y buscamos lo aparente; también se educa para la apariencia.

Para el hombre del siglo XX, poco a poco ha perdido sentido el problema del ser. Desplazado de las prioridades intelectuales y del saber, esta situación ha conducido a la instalación de lo aparente como si fuera lo real, donde lo aparente y lo real se ven como una misma cosa, lo real es la suma de las cosas aparentes y lo particular es lo aparente. Desplazado el ser, pareciera que el *no-ser* adquiere carta de ciudadanía y se instala en todas las regiones ontológicas y existenciales.

Lo aparente no es una radical antítesis de lo real, ya que en sí es la aprehensión de uno de los aspectos o de las aristas del ente, es el aspecto captado pero que deja un gran contenido en lo oculto, es el desplazamiento del ser hacia el horizonte, es la develación de la arista y la conclusión equívoca y ambiciosa de que la arista es la totalidad. Lo aparente es –de cierta manera– real, pero no es la verdad del ser.

El problema de lo aparente radica en su extrema contingencia, la cual lejos de saciar al hombre, lo deja en la profunda sequedad, vacío existencial que no pocas veces se difumina en el sinsentido. Lo aparente ingresa en la antropología y en la existencia, se instala y desde el interior comienza a minar las bases. Afirma ser lo que no es y es ahí donde radica el problema, pues eleva al ente hacia las cumbres más elevadas de la soberbia, para desbarrancarlo hacia los abismos profundos de la nihilidad.

---

<sup>169</sup> Entenderemos como noción en el sentido laxo o vulgar de la palabra, una o un conjunto de ideas vagas de un asunto, algo equivalente a la escucha de una mera noticia, donde se tendría el conocimiento de un hecho o de algo, pero no se entra de lleno en el conocimiento de este en profundidad.

Esta situación no es novedosa, pues en distintas épocas el hombre siempre ha debido enfrentarse ante el engaño de lo aparente, y ha buscado fundamentos que le aporten sentido –en la medida de sus posibilidades– a la realidad que día a día ha ido construyendo. Es así que se ha superado, pasando por en medio de los prejuicios y lo fenoménico, buscando incansablemente el *en sí*, lo cual al aproximarse se ha desplazado hacia el horizonte del conocimiento y de su existencia, llevándolo a nuevas empresas, una y otra vez.

Alarco ha sido parte de esta dinámica basada en lo metafísico, de donde ha tomado ciertos principios que le sirvan de soporte para esbozar nuevas respuestas en los campos antropológico, existencial, político y educativo. Esta es la naturaleza de lo metafísico en el maestro sanmarquino, una nueva metafísica, complementaria con las disciplinas científicas, una metafísica que ha renunciado a la soberbia pretensión de la apropiación totalizadora de la respuesta, una metafísica nueva en sus métodos, enraizada en la realidad, de donde el hombre ha resultado ser el lugar privilegiado de encuentro entre ese más allá y el más acá. La metafísica de Alarco es este intento constante de cuestionarse por la realidad, desde sus diversas aristas, y desplazarse hacia aquellas cuestiones que sobrepasan la capacidad racional y que parecen perderse en el horizonte de la irracionalidad.

*b) Lo metafísico ante la experiencia de la insatisfacción*

Una de las experiencias que sirve de fundamento para sostener la no existencia de un telos en la realidad es la experiencia de la insatisfacción, la cual puede ser gnoseológica, pero también irrumpe en el ámbito ontológico, dejando graves consecuencias que se manifestarán en aquello que manifiesta al ser del hombre: su hacer. Dicha insatisfacción evidencia que no importa cuánto se anhele y alcance, cuando el ser parece alcanzar y cubrir la necesidad o el anhelo, éste se desplaza hacia un nuevo horizonte, irrumpe un nuevo deseo, más complejo y lejano. Quien no tiene conciencia de esto, cae en la vorágine de la posesión sin fundamentos, la cual muestra una de sus aristas en lo que llamamos consumismo.

Las ansias brotan desde la profundidad del ser, pero la cosa anhelada satisface lo superfluo. Lo contingente no puede satisfacer más que a lo contingente; lo temporal a lo temporal; pero aun cuando el hombre es ser contingente y temporal, aquello cuanto alcanza de contingente y temporal, no lo sacia. Alarco afirma que al hombre «lo eterno lo llama», y esto eterno parece no sólo estar fuera del hombre, en la dimensión del saber, sino también en su interior, en la profundidad de su ser; esta respuesta nos brinda un dato que posibilita la comprensión de esta realidad.

c) *El hombre, ser para la decepción*

Toda la historia del ser humano es una narración dramática que evidencia una serie de intentos para explicar de alguna manera la respuesta del origen, el ser y el porvenir, cuestiones que sobrepasan los límites de la razón, evidenciando cierta irrupción metafísica. El hombre mantiene las ansias de encontrar una respuesta al misterio de su propia existencia, al sentido de su vida. En esta búsqueda de sentido, diversas respuestas y promesas se han alzado, más cuando el hombre se lanza detrás de alguna, obtiene incumplimiento en la promesa y cansado de dicha dinámica, se ve absorbido por el desconcierto y la decepción. Algunos hombres han analizado y comprendido alguna de las aristas del ser, mas han caído en el engaño de creer que han analizado y comprendido al ser; dicho engaño lo han difundido como si fuera una certeza, incurriendo en aquel mismo error de la metafísica tradicional; se han levantado promesas de respuestas totalizadoras a las inquietudes del hombre, pero cuando la realidad ha mostrado que la respuesta era sólo la de *un* aspecto, ha surgido como consecuencia la decepción, la apariencia de que nada puede responder por el sentido porque nada tiene sentido; el escepticismo ciego se ha instalado, lo concreto e inmediato ha sido absolutizado. El hombre, anhelante de sentido, ha esperado respuestas que lo colmen, las ha esperado como si fueran una «buena noticia»; se le ha prometido innumerables veces la obtención de dicho sentido por medio de filosofías e ideologías, mas después de la promesa ha surgido la decepción, y ahora decepcionado de lo prometido, le ha dado pasaporte y derecho de ciudadanía a un pensamiento casi con pleno sentido dogmático: «la vida es sufrimiento y decepción».

d) *Las promesas de sentido y su propuesta anti-metafísica*

Se han suscitado hechos históricos y personajes que han llevado al menosprecio de lo metafísico, otorgando puntos de vista diferentes que han llevado a encerrar en un baúl las cuestiones metafísicas, así como la posibilidad de sus realidades. Como es sabido, los acontecimientos históricos acaecidos en el siglo XX marcado por dos guerras, a pesar de que se desarrollaron en territorio europeo, tuvieron repercusión mundial; además de un vertiginoso progreso de la ciencia y tecnología, han dejado una impronta singular en el hombre actual, al punto de haber exacerbado su conciencia y planteado nuevos retos con la aparición de mayores libertades, pocas veces bien manejadas, y autonomías que han concluido por encarcelar aún más a sus defensores. Alarco no fue ajeno a su época y conocía todo esto.

Estos hechos fueron precedidos por filosofías e ideologías que planteaban antropologías alejadas de cualquier tipo de revelación y se ha hablado incluso de un subjetivismo posmoderno, subrayando la necesidad de que se reduzca al fuero interno muchas decisiones fundamentales que repercuten sustancialmente en los destinos de los pueblos. Muchas de las ideas de esta época, han aportado para que se dé en el hombre actual cierto desprecio a la Metafísica.

Así encontramos a Sigmund Freud, para quien «el hombre no es libre» (Cf. Fromm, 1972, p. 63). Su postura determinista le lleva a pensar que la libertad es una apariencia, porque la conducta del hombre está determinada inexorablemente por los instintos. El hombre viene a ser un animal evolucionado, y por lo tanto son los instintos los que priman en él. De ahí que su concepción de la personalidad humana quede fragmentada en tres bloques irreconciliables: «Ello», los instintos básicos ávidos de satisfacción; el «Superyó» que es el aspecto moral, proveniente de lo que la sociedad y las tradiciones imponen y de donde surge la llamada conciencia que dicta lo que debe ser bueno y malo. Finalmente, encontramos al «Yo», es decir la razón humana que regula la constante tensión o lucha existente entre el Ello que desea actuar instintivamente y el Superyó que regula excesivamente y limita el accionar. El Yo es equilibrio entre ambos polos.

Freud, al menos en sus primeras investigaciones, interpreta los fenómenos humanos con la clave reducida del pansexualismo (todo es sexo); todo el mundo de los valores (verdad, justicia, amor, etc.) queda reducido a necesidades repulsivas y dichos valores son sólo sublimaciones, formaciones reactivas o formas de racionalización, proyección de ideales.

Freud destruye la persona en su unidad y totalidad, reconstruyéndola con un esquema materialista, que, precisamente por lo cerrado de su materialismo, deja muchos temas sin explicar. Esta insuficiencia será la que llevará rápidamente a la desintegración del freudismo como antropología del hombre, permaneciendo sólo en pie algunas, y no todas, de sus aportaciones médicas.

Por otro lado, notamos que el siglo XX está culturalmente marcado por un concepto: «materialismo»; es decir, el siglo XX es un siglo materialista, donde ha dominado la idea de que toda la realidad, o por lo menos todo lo valioso y auténtico de la realidad, viene de la materia.

Este materialismo ha ido calando profundamente en niveles:

– *El materialismo de la ciencia moderna*, regida por lo cuantificable, lo observable y experimentable, donde el método científico es reducido a lo que se puede medir y

experimentar, descartando todo lo demás. Muchas personas de hoy en día consideran que la ciencia es la única autorizada para dictaminar qué es lo verdadero y qué no debido al notable éxito de las ciencias modernas.

– *El materialismo antropológico*; con relación al hombre, la ciencia sólo descubre y se preocupa por su aspecto material, orgánico y biológico. Este reduccionismo deja de lado experiencias como el lenguaje, la intuición o la libertad, las cuales carecen de valor probativo mas no por eso son de forma absoluta, irreales.

Karl Marx, vio en el libro de Darwin una providencial confirmación de su teoría filosófica. El marxismo nació en el contexto del materialismo científico. La filosofía de Marx es una especie de inmenso poema o mito materialista.

– *El materialismo histórico*. Marx piensa que todo lo que ha sucedido en el mundo puede explicarse desde la materia; no solo la naturaleza, sino también «la historia». «Haber intentado explicar también la historia como historia de la materia es quizá la mayor osadía de Marx; por eso se puede afirmar que su filosofía es una especie de épica materialista» (Lorda, 1996, p. 20).

La filosofía marxista es de sospecha; trasladándola a todas las grandes realidades humanas: la religión, la filosofía, la cultura, el derecho, la autoridad y la configuración de la sociedad, las cuales no son otra cosa que superestructuras –creaciones humanas- que disimulan, y a la vez intentan proteger, una situación económica: la explotación de los débiles en manos de los fuertes. Para Marx, cuando en el pasado unos pocos hombres se apropiaron indebidamente de la producción que pertenecía a todos empezó la explotación. Estos explotadores crearon la religión, la filosofía y el derecho para justificar y proteger la estructura social.

La historia es lucha de clases. El hombre vive enajenado, alejado de los problemas y del mundo real. La producción es originada en él, sin embargo, cuando sale del hombre, se convierte en su enemiga, al punto que se prefiere al producto que al productor. Se enajena el hombre cuando no se reconoce que el proletario es dueño de lo producido pues es su origen. La enajenación es expropiación de las características más auténticas del ser humano (Marx y Engels, 1997, p. 13).

– *El materialismo crítico*. En el pensamiento marxista la premisa de toda crítica es la crítica religiosa. ¿Por qué? Ya los iluministas franceses habían hecho una crítica a la religiosidad considerándola manifestación de ignorancia. En Marx la crítica apunta a la religiosidad de su sociedad y de su época. La terrenalidad que es lo propio del hombre

mediante la religión deja de considerarse como suya y se busca que no le pertenezca, que se desprenda de ella, con el fin de alcanzar un mundo utópico de contemplación magna.

«La tierra, valle de lágrimas, sólo es el camino, el paso hacia un valle celestial»; es ahí donde el hombre –según Marx y Feuerbach– encuentra su enajenación pues lo que era su mundo deja de serlo para convertirse sólo en un lugar de tránsito al cual él no pertenece. Este es el otro elemento de la enajenación religiosa, pues el mundo luego de que no le pertenece se convierte en hostil a él, se debe luchar para escapar, mortificar lo terreno y malo por alcanzar lo celeste y bueno<sup>170</sup>.

– *El materialismo práctico*, propio de las sociedades industrializadas donde prima la tecnología y la ciencia, donde la técnica triunfa sobre la naturaleza permitiendo el dominio sobre la materia. Esto origina una producción industrial especializada y una sociedad opulenta en bienes materiales, a la cual conocemos como «sociedad de consumo». Este materialismo práctico ha generado dos problemas: el problema ecológico y el problema de la degradación humana donde se hace imposible la convivencia y el deterioro de la unidad familiar.

El perfil antropológico que ha resultado consecuencia del materialismo marxista promueve un ser revolucionario, idealista y ateo, crítico y sin escrúpulos morales a la hora de poner en marcha la construcción de la nueva sociedad, igualitaria y con los valores del paraíso perdido. Sin embargo, el modelo del hombre materialista práctico es el burgués ilustrado, adinerado, agnóstico, egocéntrico, el cual trabaja con eficacia y en busca de la eficiencia, al que se le pagan todas las comodidades posibles y que sólo aspira cada vez a vivir mejor y más tranquilo, en el aquí y el ahora. Es el modelo antropológico de la burguesía liberal, es el emperador de lo anti-metafísico.

Otro pensador, cuyas ideas han sido tomadas contra la Metafísica es Jean Paul Sartre, según el cual, «la esencia está precedida por la existencia», es decir, lo que el ser humano es, en cada caso, su conciencia fáctica, sólo se sostiene en la asunción libre que él hace de ella. Hay que partir de la subjetividad y desde ahí abordar los objetos circundantes. Toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana (Sartre, 1977, p. 63).

---

<sup>170</sup> No hay evidencias de que Marx haya realizado un estudio exhaustivo de la historia de la religiosidad en el hombre o que haya conocido sus distintas expresiones y manifestaciones; simplemente su crítica apunta a la religión o quizás a las personas que se decían religiosas de su época, en las cuales existía un gran desarraigo y descuido de las cuestiones terrenales, personas incoherentes en su creer y actuar, que promovían un amor al prójimo que no era hacia el otro, sino hacia ellos mismos.

Dios no existe y por lo tanto el hombre es el ser que se hace a sí mismo, desde su subjetividad, pues su origen es la nada; esta es la razón por la que es indefinible si es que se busca su origen. «El hombre es el único que no sólo es tal y como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia» (Sartre, 1977, p. 28).

El ser humano y el mundo de lo humano trascienden la necesidad que los determina como lo que deben ser en cada caso; el ser humano es libre, lo que significa que es capaz de fundar, a partir de la anulación de una necesidad establecida, una «necesidad» diferente, de otro orden; una necesidad propia que es ella misma gratuita, contingente, basada en la nada. El ser humano sólo existe en la medida que se inventa a sí mismo; cada hombre asume, como reivindicador o represor de la humano, como libre o autómatas, su propia existencia. Al elegir entre posibilidades está «condenado» a elegirse primero como una realización de la libertad o como una renuncia a ella. Esta es «la voluntad de libertad».

Friedrich Nietzsche considera que es un error el dualismo ontológico planteado por la tradición, por un lado, ve este mundo, sensible e imperfecto y por otro, el otro mundo, más allá de lo sensible, perfecto y fundamento del mundo del aquí y el ahora. Esta división es la causa por la que este mundo ha quedado convertido en un residuo del otro, es lo «despreciable».

El mundo suprasensible no es más que una ilusión, una ficción, una fantasía construida como negación del mundo sensible, única realidad para nosotros. Recurrir a un mundo suprasensible es una reacción anti-vital, una negación de la vida, (vida que está marcada por el sufrimiento tanto como por la alegría), es como una venganza contra la naturaleza, propia de espíritus ruines que odian la vida, un producto del resentimiento contra la vida. Incapaces de aceptar un destino trágico, los hombres se rebelan contra esa vida que les aboca al sufrimiento y la niegan, convirtiéndola en un mero residuo de otra realidad, aparentemente «perfecta», donde ahogan su resentimiento. El hombre mediocre, el débil, es el que se refugia en paraísos nunca hallados, tratando de encontrar un lugar donde encaje su mediocridad y labilidad (Nietzsche, 2000).

Analizando la historia del pensamiento occidental donde Dios era la brújula del hombre, Nietzsche constata que el mismo hombre ha ido matando a Dios sin darse cuenta, expulsándolo poco a poco de su pensamiento y de su cultura. Al descubrir la muerte de Dios el hombre queda desorientado y su vida pierde el sentido.

La muerte de Dios es, en realidad, la muerte del monoteísmo cristiano y de la metafísica dogmática, para quienes sólo hay un Dios y una verdad. Y el responsable de ello es el hombre. Al cobrar conciencia de ello el hombre sustituye a ese Dios y a esa Verdad única por múltiples dioses y múltiples verdades, en un intento desesperado por salvar los valores asociados a esa imagen de Dios. Pese a ello, con la caída del Dios y de la metafísica tradicional los valores asociados a ellos no pueden subsistir, no encuentran justificación trascendental alguna y, carentes de fundamentación, serán el blanco de las críticas más exacerbadas y negados como valores. El ateísmo conduce, pues, al nihilismo.

El resultado de la muerte de Dios es el nihilismo; es el proceso que sigue la conciencia del hombre occidental que niega todos los valores vigentes, dando como resultado la duda y la desorientación. Es autoafirmación de esa negación inicial: es el momento de la reflexión de la razón. Es un punto de partida para una nueva valoración: es el momento de la intuición, que queda expresada en la voluntad de poder, en quien se expresa a su vez el valor de la voluntad. El hombre puede hacer todo lo que quiera. Todo está sujeto a él mismo. La propia voluntad es el máximo poder del hombre, con lo cual domina, y se supera a sí mismo.

La ciencia positivista, aportó su cuota en el desprecio de la metafísica. A ella se le sumaron el materialismo y el nihilismo. A ellos les ha de sumar los fascismos.

Uno de los ejemplos más radicales de fascismo lo encontramos en la Alemania nazi. El Nacionalsocialismo de Adolf Hitler pretendió enfrentarse al marxismo, aun cuando ideológicamente estuvieron emparentados. Ambos fueron formas del socialismo, uno nacionalista y otro internacionalista; tuvieron inspiración en el panteísmo hegeliano y en el materialismo científico. El nazismo, con su carácter nacionalista y racial, después de observar los innumerables crímenes cometidos, ha llevado al hombre a plantearse su real superioridad ante el reino animal. La cultura europea padece de una crisis de esperanza, un escepticismo galopante y un pesimismo existencial, lo cual ha acelerado la crisis de la Metafísica, extendida a los demás continentes.

Freud, Marx, Sartre y Nietzsche, los fascismos y materialismos, han enseñado la poca importancia de la tradición filosófica occidental, oponiéndose a su dogmatismo, cuya raíz la han situado en Sócrates, Platón y la filosofía cristiana, negando así toda posibilidad de la Metafísica.



e) *Lo cotidiano como anti-metafísico en el hombre*

Las ideas y acontecimientos mencionados han ido marcando algunos aspectos de los hombres comunes, quienes aun cuando no conozcan de filosofía, la viven indirectamente mediante la influencia de personas públicas, medios de comunicación masiva, sistemas educativos escolares y universitarios, etc. que han asimilado y han «creído» estos postulados con el mismo dogmatismo que el de una religión revelada.

La pregunta por el ser del hombre, su origen y porvenir, causa desconcierto, inseguridad y temor ante el misterio. ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Hacia dónde vamos? Son las llamadas preguntas por el sentido, pero pareciera que cada vez están perdiendo significado en el mundo actual.

Nuestro origen y procedencia son un total misterio, así como nuestro fin y destino también lo es. No sabemos qué realidad había antes de ser concebidos orgánicamente y tampoco tenemos evidencia sobre la realidad después de la muerte. Pareciera que venimos de la oscuridad y hacia ella nos dirigimos; y la psicología ha demostrado que la falta de luz – símbolo de lo desconocido– causa cierto temor al hombre. Obtener respuestas a estas cuestiones, sería una muy buena noticia en la actualidad.

Como hemos visto, durante el siglo XIX y XX se han ofrecido diversas y complejas respuestas con «la promesa» de otorgar luz para el camino desolado de nuestra existencia; y el hombre se ha afiliado a diversas maneras de pensar al respecto.

Estas promesas han sido percibidas como una «buena noticia», anunciada, sobre todo, para muchas personas que se avocaron en la causa de dichas corrientes intelectuales, políticas y morales.

Estamos ingresando en el XXI y nos damos cuenta de los vacíos existentes en dichas respuestas. Los anuncios y las promesas esperanzadoras, las buenas noticias que ofrecieron luz, han resultado reduccionistas, insuficientes y hasta superficiales provocando la aparición de un tipo de hombre de inicios del siglo XXI, enfermo por la inseguridad, el escepticismo, la mentira y la apariencia; es el hombre decepcionado, aquel que creyó encontrar respuestas en diversas enseñanzas, respuestas que sacien las ansias de plenitud, pero que lo han dejado con la desilusión de la soledad y el sin sentido. El error de estas posturas anti-metafísicas es el mismo que el de la metafísica tradicional, el suponer que portan sentido a la realidad, la soberbia de auto-otorgarse la totalidad, la explicación completa, la nueva verdad sobre lo que ocurre.

De este modo emerge la antropología de la decepción originada como consecuencia de los muchos desengaños y desconciertos por los que se ha pasado con estas doctrinas de pensamiento. Incluso se ha afirmado que, habiendo tantas contradicciones, es mejor «no pensar en eso». El hombre contemporáneo vive sin preguntarse sobre el sentido de su propia vida. Por ello, cuando la vida se le da como insoportable recurre a mecanismos de alienación para huir de la situación de inseguridad, temor o sufrimiento. La vida humana se desarrolla al margen de lo metafísico, más lo despreciado puede que aún tenga algo que aportar. Es misión del filósofo no cerrarse a ninguna posibilidad, sino tener apertura y amor por la búsqueda incesante.

### *6.1.2. La Nueva Metafísica enraizada en la realidad*

En el pasado, la metafísica fue excesivamente especulativa y dogmática, razón que dio lugar a la crítica kantiana de la misma, la cual se ha malentendido y se ha supuesto que con esta crítica se ponía fin a lo metafísico, cuando lo que se ha buscado es que la metafísica pase de su tradicional dogmatismo y especulación a una nueva metafísica, crítica en sus raíces al estilo kantiano, preocupada por las posibilidades y límites del conocimiento y la realidad de los entes, y a la vez, enraizada en la realidad. A esto se le ha sumado la convicción de las ciencias positivistas, el pensamiento de Freud, Marx, Nietzsche y Sartre, y el acaecimiento de fascismos y sistemas materialistas.

Como respuesta a este desprecio, se alza la propuesta metafísica de Alarco, cuya orientación asume los problemas del saber y del ser, lo gnoseológico y lo ontológico.

La metafísica de Alarco encuentra en la antropología el medio privilegiado para enraizarse en la realidad. Es el hombre y los problemas referidos a su existencia, el objeto y superación de la reflexión metafísica de Alarco; es el punto de encuentro entre el *más allá* y el *más acá*. Y esta nueva metafísica, no sólo ha de quedarse en la reflexión e indagación de problemas enraizados en lo real, sino que para ello ha de poder encontrar un medio útil para su aplicación o manifestación de todos sus aportes. Este medio sería la Educación.

La metafísica de Alarco encuentra en la educación un medio privilegiado de aplicación, salvaguardando la clásica crítica marxista a la filosofía, en cuanto forma de alienación. Por esto, el maestro sanmarquino apuesta por la educación, concibiéndola como el «único medio para cambiar nuestra realidad»<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Frase transmitida en la educación familiar que el maestro sanmarquino vivenció. Entrevista realizada a Rosa Ana Alarco Von Perfall, hija de Luis Felipe Alarco. Realizada el 07 de noviembre de 2011.

La Educación ha de estar fundada en la Filosofía. Por eso, lo metafísico en Alarco atraviesa el campo de los diversos problemas metafísicos y se lanza en ayuda de lo antropológico, lo existencial y lo educativo, campo donde hace falta una formación basada en *lo que es*, no de forma absoluta, pero sí de forma tendiente.

Para que el ser se instale en el lugar de la apariencia, para que se develen las demás aristas, hace falta un gran esfuerzo de identificación de los límites de lo aparente, limitación que la persona enraizada en extremo en lo contingente del mundo se vería imposibilitada de acceder. Por ello, urge a la filosofía y a la educación basada en ella, que la experiencia gnoseológica y lo metafísico, recupere su lugar en el mundo del saber. Alarco se dio cuenta de ello.

### *6.1.3. Coherencia vital y filosófica*

La presente tesis no pretende afirmar que se haya agotado e identificado la totalidad del pensamiento metafísico de Alarco. En todo tratado filosófico, en toda exposición del propio pensamiento, aún de la mera enumeración del conjunto de ideas y opiniones cotidianas, ninguna persona puede llegar a la profundidad en sí del que lo emitió, debido a que el pensar es manifestación de un ser, y respecto a la cuestión del ser siempre queda un reducto irracional al que no se puede abarcar.

Por esta razón, se piensa que con este trabajo nos «aproximamos» al pensamiento metafísico de Alarco; esa es la razón de ser de esta investigación, que en cuanto es interpretación, es aproximación. Dicha aproximación tiene en cuenta que muchas variables pueden escaparse, ya sean racionales, históricas, afectivas, y experienciales del autor. Más que una tesis este trabajo es aproximación al hombre, al pensador, al gran maestro sanmarquino, al ser.

Los seres humanos, por lo general, buscamos orden y coherencia en todo lo existente. La coherencia –en general– puede considerarse la adecuación de una realidad a su conceptualización, es decir, buscamos la conexión, relación o unión de unas cosas con otras; esto se extiende al campo del ser y del quehacer humano, donde esperamos que nuestras actitudes sean consecuentes con los principios internos que orientan nuestro existir, similar a una especie de actitud lógica donde se espera ser consecuente con una preposición o posición anterior.

La coherencia hace que le demos más valor a las cosas o a las personas de quienes esperamos coherencia entre el discurso y la acción, entre el ser y el hacer. Esta coherencia se ha observa en la persona que fue Luis Felipe Alarco.

Preocupado por el hombre y su existencia, no descuidó ningún campo de acción para realizar sus actividades: como filósofo se preocupó por la Metafísica, la cual debía enraizarse en la realidad, por lo cual no dejó de pisar firme sobre el piso, participando de este enraizamiento mediante su trabajo educativo. Asimismo, formó una familia e incursionó en el deporte, articuló su trabajo filosófico con actividades de desarrollo kinestésico-corporal, siendo pionero del frontón. Fue coherente en cuanto que su pensamiento inspiró intenciones de mejora por el país, lo que le llevó a la política, donde resaltó como Ministro de Educación y Embajador ante la UNESCO. Fue perseguido por sus ideales políticos y padeció el exilio durante el régimen militar.

## **6.2. Breves Observaciones a Luis Felipe Alarco**

### *6.2.1. Nueva Metafísica y Filosofía hermenéutico-rigorista*

Hartmann defendió la «inevitabilidad» de lo metafísico en todos los campos del saber, cuyos temas y problemáticas podrían no tener carácter unitario por necesidad; pero cerró el camino hacia una realidad «trasmundana», es decir, dejó fuera aquellos problemas distintos de la experiencia: Dios, el alma, el mundo como totalidad. Los problemas metafísicos quedaron reducidos no en el más allá del mundo, ni de toda experiencia y dato, sino en la próxima cercanía, tangibles, en mitad de la vida. Este es el punto que diferencia la Metafísica de Alarco y la de Hartmann, pues Alarco no se cerró a la posibilidad de la trascendencia ontológica, y fundamenta sus nociones antropológicas en dicha trascendencia.

La Nueva Metafísica que plantea Alarco ha de sustentar lo que afirma apoyándose en los descubrimientos y aportes científicos. Teniendo en cuenta este presupuesto, la ciencia en el campo académico, orienta la redacción y publicación de trabajos e investigaciones e invita a la precisión en cuanto a las referencias bibliográficas y a las citas textuales.

Alarco enarbola una nueva Metafísica que parta desde los descubrimientos y saberes científicos de su época; sin embargo, se le podría objetar el por qué no utiliza el rigor científico y la precisión en sus textos, en los cuales casi no se observan referencias bibliográficas ni citas textuales diferenciadas de su redacción. Una cierta incoherencia parece levantarse ante la obra del maestro sanmarquino.

Al no aparecer referencias bibliográficas ni citas textuales exactas y precisas, pareciera que no se vive lo dicho en el discurso, pues de ser así, entonces también se debería ser riguroso y preciso en la utilización del método de investigación científica; caso contrario, podría interpretarse en muchos pasajes de su obra la apropiación ilícita de frases e ideas, el plagio se alzaría como pirata de un mar incierto.

Sin embargo, esa sería una observación anacrónica, desfasada del tiempo en el que vivió Alarco, quien no es investigador esclavizado por la exactitud ni la precisión en la referencia; sino que es un filósofo hermenéutico-rigorista, es decir, es un filósofo técnico, investigador rigorista y serio, que domina los temas sobre los que versa su filosofía a los cuales accede con fuentes de primera mano; pero a la vez es hermenéutico, lleno de interpretación y síntesis, hábil artista que desprende lo universal de lo particular, que contempla el ser en el ente; cuyo pensamiento gira en torno a lo universal de las cosas y cuya infatigable carrera apunta hacia el ser (Miro Quesada, 2000).

En consecuencia, se debe tener en cuenta que lo propio de su época fue el caminar hacia el horizonte por la vía de lo general, de lo totalizador, de lo sistemático y sintético, donde no habría espacio para la meticulosidad bibliográfica.

### 6.2.2. *Ente o Ser*

Cuando el maestro sanmarquino expone su pensamiento sobre el problema del ser, en sus obras tempranas, devela ante todo al ente que es, como si éste fuera el ser. Aparentemente no diferencia el ente del ser, y no se encuentra mayor fundamentación al porqué de esta indiferencia en cuanto al término, cuya diferenciación se hace de suma importancia con el fin de clarificar dicho problema. Esto se puede apreciar en sus *Lecciones de Metafísica*.

Ya es en las obras muy posteriores, *Sócrates y Jesús ante la muerte*, donde clarifica que el ser es «aquello que permite que el ente sea», y este «aquello se encuentra en las profundidades de cada ente», es lo universal inserto en lo particular, lo eterno oculto en medio de lo contingente, trascendencia entre la inmanencia, indefinible e irracional.

Para Alarco, el ser hace que el ente sea lo que es. Mientras que el ente está sujeto al tiempo y al devenir, el ser continúa siendo, proyecta su eternidad. Observando la realidad, los entes particulares vislumbran cierta relatividad óptica, más en su interior participan de eternidad ontológica. Por tanto, es gracias al *ser* que el *ente* –finito y temporal– puede aproximarse cognitiva y experiencialmente a la inmortalidad porque el ser es inmortal, mientras que los entes particulares son manifestación del ser, aunque no de un ser absoluto y objetivo. Pero hay una diferencia entre los entes debido a las regiones ontológicas a la

cual pertenecen; mientras más elevada la región, más oculto se hace el ser de cada ente. Y en la cumbre de todos, encontramos al ser personal del hombre.

La aprehensión del ser siempre es limitada para la razón humana; de este intento surge la irrupción de la irracionalidad. Alarco asume que es porque la razón puede captar una arista del ser, pero no la profundidad de este. La captación del ser no es relativa, es aspectual.

En el ser se da cierto determinismo, en especial en los seres inertes, vegetales y animales. Esto no ocurre con el ser del hombre. El ser del hombre es perfectible, tarea inacabada, trabajo continuo; pero también su ser puede deformarse, prueba de ello son los vicios. De ahí la importancia de aproximarse al conocimiento del ser, sus características y las estrategias que pueden conducirlo y mejorarlo.

### *6.2.3. La inevitabilidad de la muerte*

El hombre es el ser que trasciende; sin embargo, pareciera que existe un acontecimiento que radicalmente anula cualquier posibilidad de ir más allá de sí, éste es la muerte. La muerte es evidente en la experiencia y en la vida, en el devenir mismo, pues todas las cosas cambian, están y dejan de estar, son y dejan de ser. Para Alarco esto se hace evidente en la naturaleza, en la experiencia vital de las plantas, los animales y los hombres, quienes poseen de común la muerte, habiendo sido entes dotados de impulsos y de la vida, dejan de ser lo que han sido, y todo esto, de manera inevitable. La muerte es un acontecimiento único y trascendental, fundamental y orientador del existir.

Siendo un acontecimiento tan fundamental e inevitable, no sólo se hace necesario reflexionar sobre la muerte, sino que se hace necesaria una educación para la muerte. La muerte nos sorprende y nunca estamos preparados, ni siquiera reflexionamos sobre su significado, y es por esta falta de preparación que podemos perder el sentido de nuestra propia vida, al no encontrarle sentido a la muerte del otro, más aún si es querido, si es íntimo. En la medida que se reflexione sobre la muerte, la vida cobrará mayor sentido y seriedad. Siendo la educación el ámbito privilegiado donde se enraíza cualquier reflexión filosófica, se convierte a la vez en vía privilegiada, lugar honorable, para llevar a cabo esta tarea.

En la interpretación de Alarco realizada en la presente investigación, el maestro sanmarquino hizo notar esta necesidad, pues todos los hombres morimos y podemos ser conscientes o no de este hecho inevitable. Poseemos un anhelo vital que nos invita a evitar a toda costa aquello que pueda significar dejar de ser y dejar de existir. Sin embargo, este anhelo no evita el acaecimiento del hecho, pues la muerte es un acontecimiento que va más

allá de nuestra capacidad racional, fulminándola desde sus raíces y escapa a todas las fuerzas humanas, que, aunque se hayan enfrentado a la naturaleza y hayan vencido muchas batallas, terminan vencidas en la guerra cuando la naturaleza envía a su última campeona, la muerte. Y precisamente, esa actitud, el cómo hemos de enfrentarnos a ella, es lo que menos aprendemos, de lo que menos hablamos. Es aquí donde aparece el valor del pensamiento metafísico y antropológico de Luis Felipe Alarco, quien nos brinda dos arquetipos personificados, que nos dan una respuesta actitudinal y vital ante el horizonte de la muerte, ambos representan lo mejor de Occidente y del Medio Oriente, de Grecia e Israel; dos muertos que se levantan como signos: Sócrates y Jesús de Nazareth; paradigmas del ser humano, con actitudes radicalmente distintas ante la muerte. Ambos personajes presentan innumerables características para fundamentar una noble actitud vital, tipos privilegiados para esbozar una pedagogía seria. La antropología surca lo metafísico y lo metafísico pasa de ser un conjunto de saberes totalizadores a una actitud, un intento permanente.

#### *6.2.4. Entre el ser para la muerte y el ser para la vida*

Se ha dicho que la nihilidad y la inmortalidad son las dos posibilidades inevitables ante las cuales se coloca cara a cara nuestra condición humana. Ambas posturas encuentran su fundamento en las premisas si Dios existe o no. También se ha dicho que la libertad es condición *sine qua non* del ser humano, y ésta se manifiesta en la capacidad de escoger de manera profunda y responsable el modo de ser. Quienes asumen la nihilidad como destino último del hombre, pierden el sentido del hoy, y miran al mañana con resignación, la realidad produce espasmos y náuseas y el sinsentido se encumbra como lo propio de lo real. El ser del hombre es ser para la muerte, y la muerte es la aniquilación plena de su ser. Sobre la otra opción, la inmortalidad, se dicen muchas cosas y unas contradicen a otras. Para Alarco el cristianismo ofrece más sentido e intimidad ante este problema, con lo que podría categorizarse su metafísica como una metafísica cristiana. Pero el maestro sanmarquino no dice explícitamente el ¿por qué sostiene eso?, al menos no lo hace en ninguna de sus obras filosóficas.

La inmortalidad es un problema derivado del espíritu humano, porque es nuestra misma naturaleza la que nos condiciona ante la posibilidad de la subsistencia eterna. Pero la propia naturaleza humana no dilucida el problema, sino es en la posibilidad de la existencia de Dios donde encuentra su respuesta. La admisión de la idea de lo divino despeja el horizonte para la formulación de la inmortalidad. Si Dios existe, la inmortalidad es posible,

y, por tanto, también lo es la subsistencia humana más allá de la muerte; la muerte se convierte en un paso para el hombre, asume carácter temporal, deja de ser definitiva. Alarco asume que la posición cristiana es la más completa ¿Por qué?

Ante el problema de la inmortalidad, Sócrates, el hombre de lo apolíneo, el maestro de sabiduría ofrece un diseño actitudinal basado en el esfuerzo y el autodomínio, frutos obtenidos por la austeridad y el correcto empleo de la razón. Es el hombre que vencíéndose a sí mismo, se gana para sí a los demás; es aquel que no le teme a la muerte pues según su justicia, la buena retribución ha de ser la única posibilidad dentro del gran logos universal. Su fortaleza se halla en el espíritu humano, no en todo, sino, más particularmente en el alma racional.

Jesús y su mensaje evangélico, buena noticia de salvación para todos los que lo deseen, nos lleva al plano de lo irracional, de lo metafísico. El mensaje evangélico forma personas metafísicas, pero a la vez, la metafísica forma personas más capacitadas para la comprensión del mensaje evangélico de Jesús. Ser como Cristo es transformar nuestro ser en metafísico, es ver más allá de lo concreto y de las apariencias, sumergirse en el plano de la trascendencia ontológica, es discernir los signos de los tiempos.

Jesús acepta su destino, la muerte; pero sabe que ese es un estado de tránsito, necesario para descender hacia el hades y desde el interior destruir sus puertas, liberando a los cautivos, y elevando la naturaleza humana hacia la plenitud de lo divino. Jesús muere, pero la muerte es elemento mediático, es necesaria para poder resucitar y con su resurrección colinda lo humano con lo divino.

La muerte era pérdida del ser, lo que vivió dejó de ser. En Alarco resurrección es restitución del ser, pero esta deducción aún no explica del todo por qué considera la solución cristiana como la que ofrece mayor intimidad.

#### *6.2.5. El aporte de la Antropología cristiana*

Según el maestro sanmarquino, no se puede encarar el tema de la inmortalidad sin acceder a la dualidad, la cual se manifiesta en los dos estratos: cuerpo y espíritu. Sin embargo, en la tradición judeocristiana, la palabra cuerpo (*soma* en griego) posee su origen directo del hebreo *basar* (*sarx* en griego). El cuerpo, hecho de carne, subraya la totalidad del hombre, ente insertado en el mundo, en su realidad sensible y sexual. El *basar* subraya con frecuencia, lo que de frágil y perecedero hay en el hombre y que poco a poco se le percibe



como oposición a lo divino. Por otro lado, *basar* designa la materia corporal<sup>172</sup>, objeto de la sensación, especialmente de la unión sexual, de donde proviene el parentesco y la herencia; la carne designa así lo que hay de precedero en el hombre, su debilidad, para designar al hombre en su pequeñez.

Según San Pablo, el hombre se ve sometido por la carne al pecado y a la muerte (Romanos 7, 24) pero no está destinado a la aniquilación como lo sostuvo el pensamiento griego, sino que, por el contrario, según la tradición bíblica, está llamado a la vida, por la resurrección, restauración del ser en su plenitud; el principio de esta restauración será el espíritu.

El hombre entero puede considerarse «alma viviente», pues posee un principio vital que anima su cuerpo (*psique* en griego o *nefes* en hebreo), la sede de la vida moral y afectiva. Sin embargo, además de éste posee principio, posee un «soplo vital» insuflado por Dios (Cf. Génesis 2, 7) y manifestado por el espíritu (*pneuma* en griego o *ruaj* en hebreo), que designa al aire en movimiento, soplo del viento, fuerza vital y los pensamientos, sentimientos o pasiones que experimenta el hombre. En el hombre, el espíritu es un don de Dios que lo diferencia de los demás seres vivos, es el poder por el que Dios obra, lugar privilegiado donde mora Dios en las profundidades ontológicas del hombre.

El ser humano es alma viviente, ser dotado de vida natural, sometido a las leyes de la física, al desgaste y a la corrupción de la materia- en este sentido, el cuerpo y todo lo relacionado a él determina –aunque no en sentido absoluto– al ser humano. El principio natural, *psique*, se desvanece ante la aparición del *pneuma*, principio sobrenatural donado por Dios, el cual no anula la identidad ontológica del hombre, como sí ocurría de ser reales las otras posturas orientales, sobre toda la hindú.

La vida mortal es el origen de una progresiva sustitución, paso del *nefes* a la *ruaj*, por lo que el cristiano no puede despreciarla ni desatenderla, pero sin idolatrarla o absolutizarla. Dicha sustitución se evidencia en la *praxis*, pues cuando está bañada por el don del Espíritu que es el amor, el ser se dirige a Dios como a un Padre y puede amar a los otros como a sus hermanos. El Espíritu divino dado al hombre, es el principio interior de la vida nueva que éste puede experimentar, vida de donación total de sí mismo. Dicha sustitución iniciada en la vida mortal, alcanza plenitud después de la muerte.

El principio de sustitución es lo que diferencia la resurrección cristiana de la filosofía griega, ya que ésta esperaba una supervivencia inmortal sólo del alma superior o *nous*, liberada de la cárcel del cuerpo. En cambio, la antropología cristiana concibe la

---

<sup>172</sup> Cf. Primera Epístola a los Corintios, 15, 39

inmortalidad como «restauración íntegra del hombre», es decir, resurrección del cuerpo por el espíritu, principio vital sobrenatural otorgado por Dios, pero retirado a consecuencia del pecado –praxis viciosa– pero devuelto por la unión con Cristo resucitado, espíritu vivificante. Así el cuerpo natural, *psíquico*, se convierte –por medio de la resurrección– en cuerpo *pneumático*, transfigurado, incorruptible, inmortal liberado de las leyes de la materia terrestre y de sus apariencias.

Alarco prefiere la solución cristiana al problema de la inmortalidad. El maestro afirma que de la visión que se tenga de la muerte y de lo que hay luego de ésta, dependerá la visión del hoy y el sentido que se le brinde a la existencia. ¿Por qué? ¿Qué encontró en esta visión? ¿Cuál es el aporte cristiano?

Muchas veces las realidades ulteriores a la vida mortal son interpretadas de manera fatalista, en espera de un castigo cruel y fatalista. Sin embargo, la visión cristiana concibe el más allá como la realización plena, restauración integral, felicidad alcanzada, vivida y perennizada. La posibilidad nihilista deja sin respuestas, sin sentido; la posibilidad cristiana aporta esperanza y fundamento.

La experiencia humana es un constante estar alejados de Dios y a la par es un apearse a las cosas sensibles. Pero la naturaleza humana, lo que es el hombre, no se conforma con esto, lo cual se evidencia en la actitud humana esencialmente insatisfecha, pues lo temporal no puede satisfacer lo eterno e inmortal. Es por ello, que la vida inmortal no es un accidente del ser, un añadido conceptual del hombre, sino que es esencialmente lo propio del ser humano, enraizado en su vida natural, ser trascendente insertado en una realidad inmanente, pero que tiende a la eternidad.

#### *6.2.6. Trascendencia y Dios en la Metafísica de Alarco*

Para Alarco «no todos los entes trascienden». Ya habiendo destacado que en la realidad existen diversos estratos que envuelven y caracterizan a algunos entes con mayor preeminencia, se abre paso la cuestión: ¿cuál de estos entes trasciende?

La «entidad que trasciende» es aquella que no deja de ser lo que ha sido, que no se pierde ónticamente, sino que adquiere plenitud. La idea de «plenitud» revela el optimismo del maestro sanmarquino, producto de su observación de lo real, aun cuando en esto real emerja como primer estrato lo inmanente, donde la contingencia prima y el devenir parece entronarse como lo necesario y natural. ¿Cómo puede suscitarse algo distinto a lo inmanente? ¿Cómo concebir que el trascender emerja desde el interior de lo inmanente?

Para el maestro sanmarquino, el trascender es una actitud contrapuesta a la interiorización extrema del inmaner. Trascender es un empujarse del espíritu, levantándose de sus abismos, estirándose hacia lo foráneo de su mundo. El trascender es un salir de sí, el inmaner es un quedarse en sí.

Lo curioso en Alarco, es que este trascender se da en el espíritu, pero no en todas sus modalidades, no en cuanto que es «espíritu objetivado» y es «espíritu objetivo», pero sí en cuanto que es «espíritu subjetivo». Por tanto, es el hombre el ente que trasciende; el hombre es un ser trascendente, se trasciende a sí mismo en el acto mismo del trascender, va más allá de su ser sin dejar de ser. Este trascender es un no quedarse en el *aquí*, o en el *ahí*; sino es ir hacia el *allá*, hacia el horizonte de su existencia y de su saber; por lo cual, la trascendencia surge como apertura, y apertura a un cúmulo incalculable de posibilidades. La mayor de todas las posibilidades es el más allá, y esta es posible en cuanto que el hombre posee una semilla de eternidad alojada en las profundidades de su ser, lo cual es tendencia de plenitud, pero a la vez comprobación y motivo de cierta insatisfacción permanente experimentada.

¿Tiene sentido hoy en día problematizar sobre Dios en el marco de la filosofía actual, cuando nuestra sociedad y en general, el mundo entero, se ve acuciado por problemas reales de los cuales depende el destino y futuro de la humanidad? ¿Tenía sentido dicho problema en la época de Alarco?

Para el maestro sanmarquino, un mundo con Dios posee más sentido que sin Él. Un mundo con Dios es más transparente e inteligible que sin Él, con Dios el mundo cobra sentido. ¿Por qué? Es innegable la doble posibilidad ante la cual el hombre se sitúa al final de su existencia en esta vida: la nihilidad o la inmortalidad. Si Dios no existe, la primera opción es real; pero si Dios existe, entonces se abre el telón de la existencia natural, sometida al tiempo y al espacio, para dejar paso a la eternidad de una novedosa existencia, liberada de aquel límite impuesto por nuestro cuerpo, sujeto a la corrupción de la materia.

¿Es posible demostrar que Dios existe? ¿Es posible demostrar lo contrario? Dios es uno de aquellos problemas que van más allá de nuestras fuerzas racionales e intelectivas, por lo cual la razón se ve difusa en la respuesta de cualquiera de estas dos cuestiones que, para algunas personas, hoy en día siguen teniendo sentido, y quizás son las únicas preguntas que realmente vale la pena realizar.

Por un lado, se sostiene que todo lo que existe con orden no podría ser producto del azar, pues del caos parece no poder formarse el orden, y existe cierto orden natural evidenciado en el Universo. Se parte de lo creado para obtener una idea del Creador. Las cosas creadas

sirven como medios privilegiados para conocer a Dios como «causa ocasional», ya que despertarían en nosotros una idea innata de Dios, haciéndola consciente y a la vez distinta. Para Alarco «Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu»; sin duda, en el espíritu subjetivo está la idea de Dios y ella es más evidente que el entorno, de la misma forma que cualquier persona deja su impronta en lo que transforma de la naturaleza o en lo que crea con el arte. Nuestro autor asume la posibilidad cartesiana de acceder a la evidencia de la existencia divina pues siendo creación divina, hemos de poseer dicha impronta desde nuestra raíz ontológica y para evidencia de esto, «el hombre tiene la idea lo perfecto». Sin embargo, el hombre no puede llegar a Dios por la idea de lo perfecto, sino ocurre lo contrario; se llega a la idea de lo perfecto porque tenemos su semilla sembrada en nuestra constitución ontológica.

Sin embargo, toda afirmación sobre la existencia de Dios es insuficiente en cuanto a argumentación racional se refiere. Que Dios exista es un hecho que sólo podrá aceptarse sobre la base de una confianza basada en la misma realidad: «existe la vivencia de Dios». Nadie puede dar una prueba de la fe en Dios dejando de lado su componente existencial. Aceptar que Dios existe no puede surgir de la argumentación ni de la evidencia sensible; dicha certeza ha de ser más fuerte que cualquier argumento, es fruto de la vivencia. Aquí el argumento nada prueba, más todo lo oscurece. La certeza de Dios ha de nacer en el interior de la persona pues de Dios sólo se puede tener experiencia, revelación.

En muchas épocas se ha refutado de diversas maneras que Dios exista, más sólo se ha utilizado argumentos. Si la existencia de Dios fuese una mera presunción, fruto de la mentalidad infantil de cualquier pueblo, una vez demostrada la inconsistencia de la proposición habría desaparecido. Si el ateísmo hubiese refutado radicalmente la tesis de la existencia divina entonces ésta debería haber perdido su vigencia, por lo menos para el hombre culto. Sin embargo, esto no ha ocurrido, y es que el hombre religioso vive a Dios, tiene experiencia de Él.

La certeza de que Dios existe encuentra su primer momento en la impronta ontológica de la cual proviene la idea de lo perfecto, aun cuando en el mundo del devenir nada parece serlo. Sin embargo, este es un momento potencial, de posibilidad, mas debe ser actualizado. Esta actualización de dicha certeza no se realiza por el argumento racional, sino por la experiencia personal; la certeza brota del encuentro.

El hombre que obtiene experiencia de Dios tiene clara conciencia de su Ser, elevado a cumbres inalcanzables, irracionales, pero derramando todo su favor. «Sabe que no es ficción. Siente la mano de Dios. Recibe su gracia. Y ésta es más fuerte, íntima, convincente

que los sutiles caminos utilizados por la razón para alcanzar su sombra» (Alarco, 1951, p. 77).

La Metafísica en Alarco, busca en el *más acá* su enraizamiento con la realidad, escapando así del exceso especulativo de la metafísica tradicional. El lugar privilegiado para dicho enraizamiento con la realidad es el ser del hombre, la condición humana. La existencia humana se vuelve tema de esta nueva metafísica; el hombre es la concretización de la metafísica del más acá. Pero lo metafísico, por su misma naturaleza, tiende hacia el *más allá*. El hombre, ante la cuestión del saber y del ser va más allá del horizonte de sus fronteras. Es en este *más allá* donde se encuentra con Dios, lo puede identificar en su experiencia, experiencia de amor y de donación sin límites.

La Metafísica ha de ser búsqueda permanente, intento continuo, es el conjunto de actitudes por medio de las cuales partimos del propio ser humano, y atravesando el camino del saber y del mismo ser, nos dirigimos hacia el último de todos los saberes, el último, pero a la vez el primero de todos los seres, Dios. Sin embargo, entre ambos extremos, el del más acá como el hombre, y el del más allá con Dios, se presentan una serie de instrumentos mediáticos para desplazarlos a libre disposición por este sendero metafísico; dichos medios serán las disciplinas científicas, las manifestaciones culturales y las expresiones de fe religiosa. Todas éstas han de entablar un diálogo con la reflexión metafísica y ésta ha de problematizar sobre ellas.

#### 6.2.7. Dios, muerte y eternidad desde la perspectiva cristiana

Alarco explora diversas posiciones que se han entretajido alrededor del problema de la inmortalidad, el cual, a su vez, es un problema derivado de la existencia de Dios. Pasando por el orfismo y el platonismo, se hace necesaria la admisión del dualismo, la realidad dividida en las dos grandes esferas de la materia y del espíritu. Asimismo, explora la respuesta oriental de la reencarnación. Sin embargo, ninguna de estas posiciones mantiene coherencia ontológica, pues ya sea con la transmigración o con la reencarnación, en ambas soluciones el ser deja de ser lo que ha sido. Por eso, la solución cristiana le brinda una «incomparable mayor intimidad al concepto de alma».

La solución cristiana de la que habla Alarco, posee un *alfa* y un *omega*, origen y finalidad. En su origen, el alma nace con cada hombre, le es propia, no le es un elemento adjunto con lo que se descarta la posibilidad de una existencia anterior. El alma está unida indisolublemente a la persona, haciéndola responsable de sus actos, y compareciente más tarde ante el tribunal divino donde rendirá cuenta de su vida en esta tierra.

Lo interesante de la posición cristiana ante el problema de la inmortalidad, es que, si se quiere ir más allá de los límites que la razón posee, es cuando la Metafísica termina rozando con la Teología, lo cual no significa que se convierta en esta; la razón de este rozamiento es que la Metafísica ha de apoyarse en las demás ciencias y saberes para abordar los temas ontológicos y gnoseológicos, la realidad del más acá y del más allá.

¿Por qué el maestro sanmarquino elige la solución cristiana? ¿En qué consiste dicha solución?

El cristiano recibe con buen ánimo la muerte que es un «salir de su cuerpo» para alcanzar el fin, la buena meta, el vivir con Dios. La vida es un tiempo de espera del encuentro definitivo con Dios que es Padre del género humano. Se ha criticado esta postura acusándola de alienante; mas esta espera ansiosa no es enajenante, según la denuncia marxista. El cristiano, vive con los ojos en el cielo, sus anhelos y deseos, pero con los pies sobre la tierra, enraizado en su realidad. «Bien en nuestro cuerpo, bien fuera de él, nos afanamos por agradarle», escribe el apóstol<sup>173</sup>. ¿Cómo puede el hombre agradar a Dios si no es con la *praxis*, con sus obras y acciones? Ellas manifiestan quién soy, por tanto, como manifestación del ser, son también un medio de salvación. Por ello, la transformación del mundo para bien se convierte en medio salvífico para el seguidor de Cristo, siempre y cuando no se pierda de vista el verdadero fin, que es el estar con Dios.

San Pablo describe la realidad ulterior a esta vida mortal como un encuentro ante «el tribunal de Cristo» donde «nosotros seremos puestos al descubierto»; cada cual ha de recibir conforme a sus acciones, a su *praxis*; esto no es una opción, sino que se convierte en el culmen necesario de un proceso.

La muerte, en la perspectiva cristiana, deja de ser aniquilación total del ser, y se vuelve paso, medio de encuentro, umbral de esperanza. La muerte es reunión con Dios, la cual se suscitará inmediatamente después de la muerte biológica del sujeto. Entender la muerte como posibilidad de «encuentro personal» se fundamenta en la tradición judía, donde se espera el «día de Yavé»<sup>174</sup> y en la tradición cristiana, donde se realizará «el día del Señor»<sup>175</sup>, día de la segunda venida de Cristo, cuando empezará el juicio: los muertos resucitarán y todos comparecerán ante el «tribunal de Cristo». Dicho juicio es inevitable e imparcial, aunque algunos psicoanalistas contemporáneos afirmen que se traten de meras proyecciones humanas, Dios juzgará; más la ventaja humana es que no será un juicio de

---

<sup>173</sup> Cf. Segunda Epístola a los Corintios, 5, 8-10.

<sup>174</sup> Cf. Amós, 5, 18.

<sup>175</sup> Cf. Primera Epístola a los Corintios, 1, 8 ss.

crimen y castigo, un juicio con sentido punitivo a la usanza humana, sino más bien será un juicio de pura misericordia, juicio de amor, de culpa y liberación, de crimen y perdón. Bajo esta perspectiva, la muerte deja de ser aniquilación para volverse apertura y posibilidad.

#### *6.2.8. Sentido kerigmático de la metafísica*

«¿Tiene sentido retomar la Metafísica en nuestros días?» Esta pregunta no deja de irrumpir en la mente de aquel que se adentra en la investigación y el desarrollo de las cuestiones propias de la Metafísica; sobre todo, porque la pregunta se vierte sobre el «sentido» y estamos en una época donde pareciera que todo lo pierde o lo ha perdido.

La experiencia muestra que el hombre es un ser de ilusiones, de deseos, de anhelos. Colmar la dimensión del anhelo es tarea de toda la vida, dolorosa en algunas ocasiones, sobre todo ante la experiencia de la insatisfacción del ser. Uno de los principales deseos – consciente o inconsciente– del hombre es el encuentro del sentido de su existencia; y en la búsqueda de este oculto deseo se aventura durante su vida, más el problema supera sus facultades, desplazando la posibilidad de encuentro hacia el horizonte de la irracionalidad. Sin embargo, en medio del peregrinar de su vida, se presentan una especie de «profetas» que le prometen otorgarle lo anhelado. Una promesa es una buena noticia y la bondad de la noticia radica en que se ofrece lo anhelado. Sin embargo, uno tras otro, los profetas del saber prometieron respuestas que desgajarían desde la raíz al problema, pero la historia humana ha demostrado que lo ofrecido fue aparente, contingente y temporal. El incumplimiento de la promesa suscita en el interior del hombre el sentir de la decepción, el hombre es un ser para la decepción, pero no termina de resignarse, prosigue en su anhelo.

##### *a) La filosofía y su sentido kerigmático*

Kerigma es una buena noticia. El hombre actual, saturado de noticias ingratas, cansado de desesperanza existencial y de sinsentido, lo busca de diversas formas, realizando variadas actividades. Sin embargo, no es saciado, y continúa la decepción. Se presentan personajes y medios que prometen darle sentido, se alza el consumo y el trabajo como impulso vital y de progreso, más alcanzadas las metas, éstas se desplazan con máscaras modificadas; y la decepción continúa.

¿Puede aportar algo la filosofía a la situación descrita de la condición humana? Para algunos pensadores, atravesamos un periodo de cambio de época, similar al acaecido con la caída del imperio romano, o con la caída de la cristiandad; y esta es la razón por la que aquello que en el pasado fundamentaba el existir humano y le daba sentido a la realidad,

hoy ya no lo hace. Por ello, se requiere que surjan o resurjan medios capaces de aportarle sentido al hombre.

El hombre actual, se encuentra sumergido en la oscuridad de la oquedad y del sentido. ¿Cómo podrá escapar de aquella caverna donde la visión se hace escasa o nula, donde reina lo aparente y se alza la insatisfacción? Se hace necesario retornar aquel antiguo mito, en el que se hace necesario que un solo hombre escape de dicha forma de vida, y pueda acceder a la luz del Sol. El contemplar una realidad novedosa, que llene de sentido y aporte fundamento, hace que brote de manera espontánea del espíritu humano el impulso de compartir dicha experiencia con los demás. Es similar a alguien que recibe una buena noticia, una buena experiencia; el espíritu humano tiende a socializarla, a compartirla, invita a los otros a conocer o vivir lo mismo. Se abre paso el sentido kerigmático, el anuncio de la buena noticia y el hombre, espectador de la realidad novedosa, de aquello que no se veía, es impulsado desde el interior de su ser a presentarla a los demás, es el impulso que busca la liberación de los otros.

#### b) *La filosofía actual y la Nueva Metafísica*

La Filosofía actual y la nueva Metafísica, adaptadas y adecuadas a las nuevas situaciones son este salir de la oscura caverna de la oquedad, el sinsentido, la apariencia y la insatisfacción, y es el espíritu humano, el que contemplando algo más allá de lo concreto e inmediato de la tiniebla se ha de ver impulsado a regresar por los demás, por aquellos que están ciegos, para anunciarles la buena noticia, la novedad encontrada, experimentada. Este es el sentido kerigmático de la filosofía, el sentido kerigmático de la Metafísica, la cual atraviesa el mundo concreto de la caverna, roza con las ciencias adecuadas a dicha *physis*, y llega más allá, se aproxima hacia lo desconocido, hacia el horizonte de la existencia, para luego regresar lleno de goce, desbordado en su espíritu, y compartir su buena noticia con los que aún permanezcan encadenados. En el pasado, Platón describe este regresar y señala la paga, es la experiencia que pone a Sócrates ante la muerte; similar experiencia fue vivida por Jesús de Nazareth. Es posible que las condiciones actuales ofrezcan similar paga al hombre abocado por la Metafísica, más el espíritu desbordado por la experiencia del goce de la novedad ¿podrá resistir el impulso de volver?

La Metafísica desarrolla el *sentido kerigmático* de la filosofía. La ausencia del sentido de la filosofía a nivel de profesionales y de gente común es en parte por aquella metafísica tradicional, el positivismo, el racionalismo crítico y otros. Pero esta negación impide que se alcance esta dimensión kerigmática, en la cual nos quedamos sólo con los aportes de las



otras ramas filosóficas que nos aproximan a salir de la caverna oscura de este mundo sensible, pero no a ir más allá, no salen de la caverna. Por lo tanto, nos quedamos con los límites que la ciencia y los científicos las reconocen en las cuestiones que son su objeto. Ir más allá de lo concreto, de lo particular, de lo contingente, implica búsqueda e intento constante, y la nueva metafísica se muestra como posibilidad; concretizar esa posibilidad de ir más allá y más aún, de descubrir algo innovador y fundamental, hará que gozosos regresemos a dar las buenas noticias, esta es esa dimensión kerigmática casi perdida, que lleva a desvalorar a la filosofía y a lo que tenga que ver con la reflexión rigurosa y profunda.

#### *6.2.9. La cuestión siempre abierta*

No todo puede ser comprendido por nuestra razón. En el horizonte de la comprensión se alza lo irracional, tendiente al desplazamiento permanente. Lo irracional puede pasar del plano gnoseológico al existencial en el ser del hombre, ya que cuando nos preguntamos por el sentido de la vida o tratamos de entender todo lo que nos ha pasado en la vida, habrá algunas cosas que entendamos, pero siempre hay algún elemento que escapa a nuestra comprensión racional, y que nos lleva a seguir cuestionándonos por ello. Podemos caer en el desaliento pensando que nunca encontraremos el sentido de nuestra vida pues las actividades que realizamos y los fundamentos sobre los que nos basamos puede que cambien, sin embargo, esta constante cuestión, siempre abierta, nos llevará a un progreso científico y filosófico que, aunque incompleto, inmanente, nos oriente y aporte sentido, nos lleve más allá; es el reencuentro con la Metafísica.

## NOCIONES METAFÍSICAS SEGÚN ALARCO<sup>176</sup>

1. *Ser*: expresa «lo que una cosa es» en un momento determinado, el presente, diferenciado de la nada, cuyo sentido primordial es que existe. El *ente* en cambio, es lo concreto que está siendo. En las profundidades del ente subyace el ser, sirviendo de principio y fundamento, de *arjé* y *telos*, de posibilidad y realización. El problema del ser no puede ser suprimido de la filosofía pues esta problemática se desprende de la estructura del mundo y de nuestra posición en el cosmos. El hombre se encuentra *de facto* en relación con el ser y toda actitud que adoptamos, todo pensamiento que elaboramos, contiene una referencia al ser, a lo que es.

2. *Dios*: Para el maestro sanmarquino «Dios reside en lo más propio del hombre: en su espíritu»; sin duda, en el espíritu está la idea de Dios y ella es más evidente que el entorno. Asume la posibilidad cartesiana de acceder a la evidencia de la existencia divina, pues «el hombre tiene la idea lo perfecto. Este inmanentismo teológico se une a la noción de que de Dios no se obtienen argumentos que fundamenten su existencia, ésta sólo se fundamenta en la personal vivencia. Analizar la existencia divina es presupuesto para ingresar en el análisis de la inmortalidad.

3. *Trascendencia*: El trascender es la actitud contrapuesta a una interiorización extrema, es un «empinarse del espíritu, levantándose más allá de este mundo sensible y fenoménico. De forma contraria, mientras que el trascender es un salir de sí, el inmaner es un quedarse en sí. Trascender es ir más allá de sí sin dejar de ser lo que se es. El hombre es el único ser que trasciende, los demás son trascendidos.

4. *Lo irracional*: Posee una doble significación: es lo carente de motivo, lo que ontológicamente significa contingente y lo inaccesible a la razón, lo incomprensible, lo incognoscible, «el ente más allá del límite de lo cognoscible, o sea, lo trans-inteligible». La primera significación es ontológica y la segunda gnoseológica.

---

<sup>176</sup> El presente Glosario compendia algunas de las nociones metafísicas básicas para entender el pensamiento de Alarco. Es un resumen, según lo investigado, de lo que el maestro sanmarquino entendía por cada término.

5. *La Vida*: Es manera del ente. No existe ópticamente por sí, sino es manera de ser de un organismo. Ella constituye la unidad misma de éste; fuera de sus límites, de lo orgánico, no existe vida. La vida auténtica del hombre es la vida del espíritu; por eso, estando el espíritu más allá de lo natural biológico, escapa a la aprehensión plena de nuestra razón. Siendo la vida auténtica la del espíritu, la vida auténtica es constante búsqueda, intento de aproximación del hombre hacia el ser. Este es el momento en el que el río de la Antropología desemboca en el mar de la Metafísica y viceversa, la Ontología llega a sus límites en la Antropología.

6. *Muerte*: La muerte es un fenómeno biológico, acontecimiento crucial, único e irreparable; de la comprensión que se tenga de ella se desprenderán una serie de actitudes que le darán sentido a la vida o la considerarán absurda; sin embargo, diga lo que se diga, es lo único seguro de la existencia humana; es el umbral de la esperanza para el hombre, límite irracional en el plano gnoseológico; carácter ontológico y posibilidad de plenitud. El dejar de ser viviente no implica que el ente se esfume y se reduzca a nada; el no-ser que se da en la muerte es tan sólo un *no-ser más así*, en este caso, un no-ser orgánico. Pero el ser subsiste, no se apaga nunca-, pero ya no como el ente aquel, como organismo, como hombre o planta, sino quizá como arena del desierto cósmico porque el ser es inmortal.

7. *Libre albedrío*: Ser libre no es hacer lo que uno quiera, sin escrúpulos ni razón, sino es elegir radical e integralmente el modo de ser, la existencia asumiendo las consecuencias, aprovechando las oportunidades y padeciendo y trascendiendo.

Lo determinado de la naturaleza puede complementarse con la espontaneidad y libertad en un único ser: el hombre, espíritu subjetivo, creativo y crítico. El ser del hombre supera lo determinado gracias a la libertad; pero dicha superación ha de ser regulada por la razón, para que no deje de ser lo que es pues la absolutización de lo indeterminado puede atraer la aniquilación del ser.

8. *Nada VS. Inmortalidad*: Son las dos posibilidades después de la muerte. La razón entabla batalla con el sentimiento vital; la primera niega la existencia inmortal del alma y la segunda se aferra a la confianza en un más allá eterno y supremo. Esta lucha es un diálogo agonal.

9. *Lo aparente*: El hombre actual se ahoga ante la instalación de la apariencia, quedando impedido de la develación de las aristas del ser. Hace falta un gran esfuerzo de identificación de los límites de lo aparente, limitación que la persona enraizada en extremo en lo contingente del mundo se vería imposibilitada de acceder. Por ello, urge a la filosofía que la experiencia gnoseológica y metafísica, recupere su lugar en el mundo del saber y del quehacer. Luis Felipe Alarco, gran maestro peruano se dio cuenta de ello.

10. *Metafísica*: Es el tratado de la cosa en sí, el tratado de lo inteligible, el tratado de lo irracional, el tratado del ser, y el tratado de lo trascendente.

## CONCLUSIONES

1. En la presente investigación, no se ha podido observar la cancelación de las diversas cuestiones metafísicas que el maestro Alarco trató de resolver (muerte, inmortalidad, el ser, trascendencia, antropología, etc.) como pudiera notarse en otros filósofos, los cuales a lo largo del tiempo y conforme su madurez personal o intelectual, van cambiando de metodologías, estilos o problemas de interés. En Alarco, las cuestiones abordadas han sido problemas de respuestas inacabadas, cuyo objetivo principal ha sido invitar a la continuación en la investigación de dichas temáticas.
2. Alarco evidencia una metodología de asunción libre de la fenomenología y de apertura al análisis de cuestiones, metodología que mantuvo en el tiempo a través de todas sus obras.
3. El dominio del castellano, el inglés, el francés y el alemán, facilitó que recurriera a bibliografía de primera mano en filosofía, pedagogía y teología.
4. Se encuentra fuerte influencia de la fenomenología de Hartmann y del primer Heidegger. Busca lo esencial de los hechos, analizando la estructura de los fenómenos. Recurre al método crítico kantiano y al análisis exhaustivo de textos filosóficos.
5. Los problemas existenciales planteados por Alarco (hombre, conocimiento, muerte, inmortalidad, trascendencia) se basan en reflexiones de Heidegger, De Unamuno, Ortega y Gasset, Sartre y Nietzsche.
6. En lo teológico, posee fuerte influencia de la cristología alemana. Su filosofía posee puntos comunes con un cristianismo ecuménico más allá que confesional.
7. La antropología de Alarco ha tenido como antecedentes a Zubiri, Sartre, Nietzsche, Marcel, Marías, Heidegger; y a la antropología revelada del cristianismo, en especial la basada en las cartas paulinas, y a su interpretación de la teología alemana.

8. Alarco reconoce que diferenciar la Metafísica de la Ontología ha sido siempre una dura tarea. Ambas tratan sobre lo que las cosas son. Para él, la primera trata sobre el «ser en cuanto ser» universal y la segunda de lo que los entes son de manera particular. Una se refiere al ser y la otra al ente.

9. Bajo la influencia de Heidegger, Alarco invita a una metafísica «enraizada en la realidad», la cual no sólo aborda el problema del ser, sino que es ontología y para aproximarse a los entes particulares se auxilia de los aportes de la ciencia. Por otra parte, es una metafísica que se preocupa por el «ser del hombre», ser en el mundo, ser que vive. Esta metafísica profundiza en la antropología filosófica y aborda cuestiones referidas al problema de la existencia, es una «metafísica de la existencia».

10. El gran aporte de Alarco es haber identificado todo un movimiento de pensamientos, de búsqueda, de fundamentos ante las circunstancias propias del mundo de su época. La metafísica a la que Alarco apunta es una «reflexión pluri-aspectual» de la vida del hombre, no es mera organización sistemática de saberes, aunque tampoco la excluya, es «actitud» ante la muerte, es «búsqueda» de sentido existencial, es «intento» permanente de conducirse hacia lo que va más allá de las posibilidades actuales del conocer.

11. Alarco separa la estructura del mundo en entes reales, entes ideales y entes irreales. Asimismo, jerarquiza la realidad en lo inorgánico, lo vegetativo, lo anímico (animales) y lo espiritual (el hombre).

12. El hombre es un ser metafísico. La radicalidad con la que sentencia Alarco la posibilidad del más allá como realidad, evidencia su profunda convicción de la semilla de eternidad alojada en las profundidades del ser del hombre, motivo de la insatisfacción permanente experimentada, pues lo contingente deja sed, insatisfacción. De ahí que se busque lo trascendente, lo que satisfaga, lo que colme la sed de sentido por lo vivido y la sed del conocimiento.

13. Para Alarco el hombre es tarea, debe alcanzarse a sí mismo para ser. El sí mismo es meta lejana, y la más propia. Es perfectible y utiliza como medio la

educación proceso integral y vital. Sin embargo, la muerte le interpela, es definitiva y le sobrepasa.

14. La acción humana, su transformar y quehacer, colindan con dimensiones más allá de lo fáctico. En el hombre habitan fuerzas extrañas, susceptibles de extraviarlo y descentrarlo. De ahí la necesidad de modelar el ser natural del hombre, rehacerlo y configurarlo, encauzando más que reprimiendo. La educación orientada por la filosofía es el medio privilegiado para llevar a cabo esta tarea.

15. El hombre es un ser para la fe. La fe es una forma diferente de acercarse al ser, donde sus evidencias pueden ser esclarecidas, aunque no probadas; es apertura más allá del acto intelectual.

16. Toda la caracterización basta y profunda descrita por Alarco sobre Sócrates y de Jesús -ambos ante la muerte- señala la íntima relación entre lo «metafísico y antropológico». Se pone de manifiesto la visión antropológica del maestro sanmarquino, la bifurcación del ser humano entre lo decadente y lo supremo, entre lo caído y lo eterno, entre lo terreno y celestial, entre el *aquí* y el *más allá*.

17. Para Alarco, la historia humana parece tejerse sobre el conflicto y la lucha, y pareciera que en estos combates el mal suele imponerse al bien, la ignorancia a la sabiduría, la violencia a la tranquilidad. De ahí la necesidad de recurrir a ciertos modelos antropológicos, con el fin de encontrar orientación. Los «arquetipos antropológicos-metafísicos» son Sócrates y Jesús, culmen de lo que el ser del hombre es, la plenitud de su mostración. Ambos muestran «lo que debemos ser» en su actitud y forma de enfrentar la muerte, acontecimiento definitivo de la historia; son el ejemplo de que muchas veces se hace necesario que un sabio y justo cargue sobre sí y con su sacrificio el yugo de la ignorancia y la violencia, de la felonía y la maldad.

18. Para Alarco, Sócrates evidencia lo más alto de la racionalidad humana. La razón le hace ver que la muerte más que castigo, es recompensa. La razón le aporta tranquilidad en la espera, ironía en el juicio y serenidad ante la muerte. Gracias a la razón ve más allá la posibilidad de una vida suprema.

19. Jesús y su mensaje evangélico, buena noticia de salvación para todos los que lo deseen, nos lleva al plano de lo irracional, de lo metafísico. El mensaje evangélico forma personas metafísicas, pero a la vez, la metafísica forma personas más capacitadas para la comprensión del mensaje evangélico de Jesús. Ser como Cristo es transformar nuestro ser en metafísico, es ver más allá de lo concreto y de las apariencias, sumergirse en el plano de la trascendencia ontológica, es discernir los signos de los tiempos.

20. El sufrimiento y la muerte poseen una dimensión irracional. Para Alarco el ser en el mundo es sufrimiento. Jesús divisa el vínculo entre amor, sufrimiento y muerte. Quien ama es vulnerable y sufre cuando es privado de lo que ama. El amor capacita para desprenderse del ser. En Alarco «resurrección» es restitución del ser. La muerte posee un carácter sagrado, glorifica lo que el hombre debe ser, pero queda en la oscuridad del misterio. Se debe filosofar sobre la muerte y sus postrimerías, sean nihilidad o inmortalidad porque aporta sentido para el vivir del hombre.



## BIBLIOGRAFÍA

### A) Obras de Luis Felipe Alarco

ALARCO, Luis Felipe (1941). *El diálogo agonal ante el problema de la inmortalidad*. Tesis para optar el grado académico de Bachiller en Letras. Lima: Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

——— (1942). *Lo Metafísico en la filosofía de Nikolai Hartmann*. Tesis para optar el grado académico de Doctor en Filosofía. Lima: Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

——— (1943). *Nicolai Hartmann y la Idea de la Metafísica*. Lima: Biblioteca de la sociedad peruana de filosofía

——— (1951). *Ensayos de filosofía prima*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía, Imprenta Santa María.

——— (1953). *Lecciones de Metafísica*. (2ª Ed.) Lima: Juan Mejía Bacca & P. L. Villanueva.

——— (1960). *Guía didáctica*. Lima: UNMSM, Patronato del Libro Universitario.

——— (1965). *Lecciones de Filosofía de la Educación*. Lima: Departamento de Publicaciones. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

——— (1970). *Lecciones de Metafísica*. (5ª Edición). Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

——— (1972). *Sócrates ante la Muerte*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

————— (1981). *Jesús ante la Muerte*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## **B) Obras Filosóficas**

ABBAGNANO Nicolás (1964). *Historia de la Filosofía. Tomo II*. Barcelona: Montaner y Simón S.A.

AGUAYO, Enrique (1996). *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*. México: Universidad Iberoamericana.

ARISTÓTELES (1997). *Metafísica*. (Edición trilingüe de GARCÍA YEBRA Valentín). Madrid: Editorial Gredos.

————— (2003). *Ética Nicomaquea* (Traducido por Julio Pallí Bonet). Madrid: Editorial Gredos.

AVICENA. *Metaphysica sive prima philosophia*. (Francfort, 1961). (reimpresión de Venecia 1495).

BECH, Josep M. (2001). *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

BOULE L. (1939). *Étude des fondements cy to logiques du vitalisme*. París: Beauches neets es fils.

BUBER, Martín (1992). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.

————— (1995) *Yo y Tú*. Segunda Edición. (Traducido por Carlos Díaz). Madrid: Caparros Editores.

- BURGOS, Juan Manuel (2003). *El personalismo*. Madrid: Ediciones Palabra S.A.
- CARDONA C. (1973). *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid: Ediciones Rialp.
- CASSIRER, Ernst (1968). *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COLLIN, Enrique (1941). *Manual de Filosofía Tomista*. Tomo I. Barcelona: Editor Luis Gilli.
- CONILL, Jesús (1988). *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Editorial Antropos.
- DAROS, W.R. (1988). *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario: Conicet.
- DEMPF A. (1987). *Metafísica en la Edad Media*, Madrid: Editorial Gredos.
- DESCARTES René (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. trad. PEÑA Vidal. Madrid: Alfaguara.
- ENGELS, Federico – MARX, Carlos (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. (Traducido por Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels). Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels.
- FEUERBACH, Ludwig (1995). *La esencia del cristianismo*. (Traducido por José Iglesias). Madrid: Editorial Trotta.
- FINK, Eugen (1964). *Todo y nada*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- FITCHE, Johann G. (2005). *Ética*. Madrid: Ediciones Akal S.A.

FREUD, Sigmund (1978). *Obras completas*. (Traducido por José Luis Etcheverry). Tomo I-XXV. Buenos Aires: Amorrortu editores

GARCÍA CALVO A. (1981). *Lecturas presocráticas*. Madrid: Editorial Lucina.

GARCÍA MORENTE, Manuel (1938). *La Idea de Hispanidad*. Buenos Aires: Espasa-Calpe S. A.

GILSON, Étienne (1951). *El Ser y la Esencia*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer

————— (1962). *L'être et l'essence*, 2ª ed. París: Vrin.

GIUSTI Miguel A. (2000). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRONDIN Jean (2006). *Introducción a la metafísica*. Madrid: Editorial Herder.

HABERMAS, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz Editores.

HARTMANN, Nicolai (1921). *Metaphysik dar Erkenntnis*. Berlín.

————— (1921b). *Metafísica del conocimiento*. Tomos I-II. (Traducido por ROVIRA ARMENGOL J.). Buenos Aires: Losada.

————— (1926). *Ethik*. Berlín.

————— (1931). *Ethikund Religión*, Berlín.

————— (1934). *Das Problem des geistigen Seins*, Berlín: W. de Gruyter.

————— (1934b). *Fundamentos de la ontología*. Tomo I. (Traducido por GAOS José). México: F. C. E., s/f.

———— (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*: (1954). *Ontología I. Fundamentos* (Traducido por GAOS José), México: Fondo de Cultura Económica.

———— (1940). *Der Aufbau der realen Welt*. Berlín.

———— (1949). *Ethik*. Tercera edición. Berlín: Walter de Gruyter.

———— (1949b) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. (4ª ed.) Berlín: W. de Gruyter.

———— (1949c). *Vieja y Nueva Ontología*. Universidad de Gotinga. En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II. Argentina, p. 782-791.

———— (1953). *New Ways of Ontology*. (Traducido al inglés por KUHN R.C.) Chicago: Henry Regnery Company.

———— (1957). *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. (Traducción de ROVIRA ARMENGOL J.). Buenos Aires: Losada.

———— (1964). *Der aufbau der realenwelt die*. Berlín: Walter de Gruyter & Co.

———— (2007). *El problema del ser espiritual*. (Prólogo de MALIANDI Ricardo). Buenos Aires: Editorial Leviatán.

———— (2011). *Ética*. (Traducido por PALACIOS Javier). Madrid: Ediciones Encuentro

HEIDEGGER, Martín (1962). *Ser y Tiempo* (Traducido por GAOS José). México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1927).

———— (1969). *Seminario de Le Thor*. México: Fondo de Cultura Económica.

—————(1994). *Conferencias y artículos*. (Traducido por BARJAU Eustaquio) Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEGEL, G.W.F. (1992) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (2ª ed.) Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund (1900) *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik*. *Investigaciones lógicas I*. (1997). (Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos). Barcelona: Ediciones Altaya S.A.

————— (1967). *Investigaciones lógicas I* (traducido por GAOS José). Madrid: Alianza Editorial.

JASPERS, Karl (1931). *Die geistige Situation der Zeit*. (La situación espiritual de nuestro tiempo). Berlín: Leipzig, Walter de Gruyter.

LAMARCK, Jean Baptiste (1809). *Philosophie zoologique*. En castellano: (1910) *Filosofía zoológica*. Valencia: F. Sempere y Compañía Editores.

LARROYO, Francisco (1973). «Crucismo de Kant: Estudio introductorio y Análisis de la Obra». En: *Crítica de la Razón Pura*. (Traducido por GARCÍA MORENTE, Manuel). México: Editorial Porrúa S.A.

LORDA, Juan Luis (1996). *Antropología cristiana: Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Libro Palabra

LUPPOL I.K. (1986). *Diderot*. México: FCE.

KANT, Immanuel (1939). *Metafísica Futura*. (Traducido por NATAL Rufino) Buenos Aires: Editorial Tor.

————— (1973). *Crítica de la Razón Pura*. (Traducido por GARCÍA MORENTE, Manuel). México: Editorial Porrúa S.A.

————— (2003) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Traducido por GARCÍA MORENTE Manuel). Madrid: Ediciones Encuentro.

————— (2002). *Crítica de la Razón Práctica*. (Traducido por MIÑANA Y VILLAGRASA E. y GARCÍA MORENTE, Gabriel). Salamanca: Ediciones Sígueme.

MALEBRANCHE Nicolás (2009). *Investigación sobre la verdad*. Salamanca: Editorial Sígueme.

MARCEL, Gabriel (1973). *El Misterio del Ser*. (Traducido por María Eugenia Valentié). Barcelona: Edhasa.

MARÍAS, Julián (2007). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente S.A.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ José (2010). *La Experiencia trágica de la Muerte*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia.

MARX, Carlos (1937-1953). *Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. (La Sainte Famille- Tomo III)*. Traducido por J. Molitor. París: Editorial A. Costes.

MARX, Carlos–ENGELS, Federico (1997). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Ediciones Akal.

MIRÓ QUESADA, Francisco. «La Filosofía en el Perú». En: GIUSTI Miguel A. (2000). *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. p. 73-83.

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *La Genealogía de la moral*. (Traducido por Mardomingo Sierra José). Madrid: Editorial EDAF S.A.

ORTEGA Y GASSET, José (1939). *Ensimismamiento y alteración: meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

—————(1981). *Unas Lecciones de Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.

————— (1985). *La Rebelión de las Masas*. México: Editorial Planeta.

PARDO José Luis (2006). *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-Textos.

PANIKKAR R. (1972). *El concepto de naturaleza: análisis y metafísico de un concepto*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PARMÉNIDES, *El Poema del Ser*. En: GARCÍA CALVO A. (1981). *Lecturas presocráticas*. Madrid: Editorial Lucina.

PEÑA, Lorenzo (1985). *El ente y su ser*. León: Universidad de León.

PLATÓN (1871). *Obras completas de Platón* (La República; Fedro; Fedón; Teeteto) Traducido por AZCÁRATE Patricio. Madrid: Medina y Navarro.

POLO, L. (1963) *Evidencia y realidad en Descartes*. Pamplona: EUNSA.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa (2004). *La Intelectualidad peruana del siglo XX ante la Condición Humana*. Tomos I-III. Lima

SAN AGUSTÍN (1985). *Confesiones*. Madrid: Editorial SARPE.

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1256). *De Ente et Essentia*. En: *Opera Omnia*, Roma: edición Leonina (1882). (Traducido por LUVENTICUS Johannes Josephus).

SARTRE, Jean Paul. *¿El existencialismo es un Humanismo?* México: Universidad Autónoma de México.

SCIACCA, M. F. (1956). *Atto ed essere*. Roma: Fratelli Boca.

SCHELER, Max (1938). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.



SCHILPP, Paul Arthur - FRIEDMAN Maurice-BUBER, Martin (1967). *The Philosophy of Martin Buber*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

SCHUBERT-SOLDERN R. (1962). *Mechanism and Vitalism. Philosophical Aspects of Biology*. Londres: Burns y Oates.

SIMPLICIO. *Física*. En: GARCÍA CALVO A (1981). *Lecturas presocráticas*. Madrid: Editorial Lucina.

SPANN Othmar (1939). *Kategorienlehre*. (2 edición) Jena.

UNAMUNO, Miguel DE (1983). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Sarpe.

———(1983b). *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. Madrid: Akal editores.

WITGGENSTEIN Ludwid (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Cosimo classics.

ZUBIRI, Xavier (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. (Novena Edición). Madrid: Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

——— (2005). *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza/Fundación Zubiri.

### **C) Obras complementarias**

ALMENDRO Manuel (2006). *Psicología y Psicoterapia transpersonal*. 4ª Edición. Barcelona: Editorial Kairós S.A.

CASTAÑEDA M. Juan (2001). *Grandes Forjadores del Perú*. Lima: Lexus Editores.

CERRÓN P. Jaime y AGUIRRE P. Jaime (1988). *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Huancayo.

DAUMAS François (1956) «Claude Tresmontant. Saint Paul et le mystère du Christ». En: *Revue de l'histoire des religions*, T. 150, N°2, pp. 248-249.

FROMM, Erich (1972). *La crisis del Psicoanálisis*. (Traducido por Florial Mazla). Buenos Aires: Paidós Ibérica S.A.

GOULD, S.J. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets Editores, S.A.

GUEVARA A. Mesías A. (2009). *Acción Popular y el Desafío de hacer Perú*. Lima: Editorial Minerva.

HUXLEY, Aldous (2004). *La filosofía Perenne*. Barcelona: Editorial Edhasa.

LOVEJOY, O. (1969). *The great Chain of being. A Study of the History of an idea*. Cambridge: Harvard University Press.

MAGISTERIO DE LA IGLESIA (1969). *Nuevo catecismo para adultos: versión íntegra del catecismo holandés*. Instituto Superior de Catequética. Barcelona: Editorial Herder.

———(1993). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad de Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

MASLOW, A.H. (2007) *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. (17ª ed.) Barcelona: Editorial Kairós.

MOYA, A. (1989). *Sobre la estructura de la teoría de la evolución*. Bilbao: Editorial Anthropos, S.A.

PINKER Steven (1997). *How the mind works*. (2001). *Cómo funciona la mente*. (Traducido por MELER-ORTI Ferran). Barcelona: Ediciones Destino S. A.

———— (1986). *Filosofía zoológica*. Barcelona: Editorial Alta Fulla - Mundo científico.

SOBREVILLA David (1982). «Las ideas en el Perú contemporáneo». *Historia del Perú*, Tomo XI. Procesos e Instituciones. (4ª Edición). Lima: Editorial Mejía Baca.

TRESMONTANT Claude (1956). *Saint Paul et le mystère du Christ*. París: Maîtres spirituels.

UNYÉN VELEZMORO, Víctor N. (1979). *El Despertar de un Coloso*. Chimbote: Talleres Gráficos de la Imprenta de la Comunidad Industrial Siderperú.

VON BALTHASAR, Hans Urs (1980). «La kenosis y la nueva imagen de Dios». En: *Mysterium salutis*, Tomo III. Madrid: Ediciones Cristiandad.

VON GOETHE, Johan Wolfgang (1864). *Fausto*. (Traducido por Francisco Pelayo Briz). Barcelona: Editorial de I. López – Librería Española.

WILBER, Ken (1995). *Gracia y Coraje: En la vida y en la muerte de Treya Killam Wilber*. México: Gaia Ediciones.

#### **D) Obras cristológicas**

ADAM Karl (1933). *Jesus Christus*. Augsburg: Haas & Brabherr

ABBOTT Marcos (2002). «El Jesús Histórico: Historia y estado de la investigación». *Revista del Seminario Evangélico Unido de Teología*. Nº 7 y 8, Vol. 2. Madrid: El Escorial.

BENEDICTO XVI (2007). *Jesús de Nazaret*. (Traducido por Carmen Bas Álvarez). Vaticano: Editrice

BONHOEFFER Dietrich (2003). *Vida en Comunidad*. Salamanca: Ediciones Sígueme

BULTMANN Rudolf (1987). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

————— (1976). *Jesucristo y Mitología*. Barcelona: Ediciones Ariel.

————— (2000). *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

GUARDINI Romano (2002). *El Señor*. Madrid: Ediciones Cristiandad

HEGEL G. W. F. (1981). *Historia de Jesús* (Traducido por González Noriega Santiago). Madrid: Editorial Taurus.

JEREMIAS Joachim (1960). *Das Problem des historischen Jesus*. Stuttgart: Calwer

————— (1974). *Teología del Nuevo Testamento*. (Traducido por Constantino Ruiz-Garrido). Salamanca: Ediciones Sígueme

————— (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús*. (Traducido por J. Luis Ballines). Madrid: Ediciones Cristiandad

————— (1980). *La Última Cena: Palabras de Jesús*. (Traducido por Dionisio Minguez). Madrid: Ediciones Cristiandad

————— (1990). *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

————— (2005). *Abba: El Mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

KÜNG Hans (1977). *Ser cristiano*. Madrid: Ediciones Cristiandad

MEIER John P. (1998). *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. T. I-III Navarra: Editorial Verbo Divino.

PAPINI Giovanni (1952). *Historia de Cristo*. Madrid

RAHNER Karl (1979). *Curso fundamental Sobre La Fe: Introducción al Concepto de Cristianismo*. (Traducido por Raúl Pallás Gabas). Barcelona: Editorial Herder S.A.

————— (1976). *La Esencia del Cristianismo*. Barcelona: Herder.

————— (1970). *La Trinidad*. (Traducido por José Donceel). Nueva York: Herder y Herder. p. 10.

RENAN Ernesto (1968). *Vida de Jesús*. (Traducido por Agustín G. Tirado). Madrid: Biblioteca EDAF.

ROPS Daniel (2004). *Jesús en su tiempo*. (Traducido por Luis Horno Lira). Madrid: Ediciones Palabra.

SCHILLEBEECK E. (1964). *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*. (Traducido por Víctor Bazterrica). Ediciones Dinor.

SCHMIDT Karl Ludwig (1919). *Der Rahmen der Geschichte Jesu*. Berlín.

SCHWEITZER Albert (1910). *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*. (Traducido al inglés por W. Montgomery). Great Britain: A. & C. Black, Ltd.

————— (1971). *The Quest of the Historical Jesus*. Nueva York: The Macmillan Company.

————— (2002). *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. (Clásicos de la ciencia bíblica IV). Valencia: EDICEP.

STRAUSS David Friedrich (1860). *The Life of Jesus: Critically examined*. (Traducido al inglés por Marian Evans). New York: Calvin Blanchard.

————— (1977). *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's Life of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.

TAMAYO-ACOSTA Juan José– BOFF Leonardo (1999) *Diez palabras sobre Jesús de Nazaret*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

THIESSEN Gerd–MERZ Annette (1999). *El Jesús histórico*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

WRIGHT N. T. (1996). *Jesus and the Victory of God*. London: SPCK.

## **E) Publicaciones periódicas y Conferencias**

CÉSPEDES AGÜERO, Víctor S. (2007). «Un bosquejo de la filosofía de Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005)». *Letras78* (113), Lima, p. 183-196.

CONILL, Jesús (2005). «La irrealidad como realidad virtual en la tradición filosófica española (desde Unamuno y Ortega a Zubiri y Marías)». En: *Quaderns de filosofia i ciència*, 35, pp. 65-77. Universidad de Valencia.

*La Gaceta Sanmarquina*, «Luis Felipe Alarco», Año IX, Nº 38, Lima, 2000.

MARÍAS, Julián (1999). «Heidegger». *Conferencia del curso Los estilos de la Filosofía*, Madrid. (Transcripción de la conferencia dictada en estilo oral).

POQUE, S. «L'expression de l'anabase plotineienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources», *Rech. Aug.* 10 (1975) p. 187-215.

## **F) Diccionarios y Otros**

AUDI ROBERT (2008). «PRINCIPLE OF CONTRADICTION». EN: *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY* (2ª EDICIÓN). CAMBRIDGE: UNIVERSITY PRESS.

ABBAGNANO, Nicola (1974). *Diccionario de filosofía*. Segunda Edición. México: Fondo de Cultura Económica.

BENAVENTE B., José Mª (1963). «Ontología» en: *Enciclopedia de la Cultura Española*. Madrid: Editora Nacional.

*Biblia de Jerusalén* (1975), Bilbao: Editorial DBB.

CORTÉS MORATÓ, Jordi – MARTÍNEZ RIU, Antoni (1996-1999). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder S.A

*Diccionario de filosofía contemporánea*. (1976). Salamanca: Ediciones Sígueme.

*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*. (1911-1968). Barcelona: Espasa Calpe S. A.

FERRATER Mora, José (1979). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

*Gran Enciclopedia Rialp*. (1991). Madrid: Ediciones Rialp S.A.

GIANNINI G. (1967). «Trascendenza». *Enciclopedia filosofica*, Florencia.

LALANDE André (1953). *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: Librería El Ateneo.

LEON-DUFOUR, Xavier (2001). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder.

ROSENTAL, M.M. (1975). *Diccionario Filosófico*. (3ª ed.) Moscú: Editorial de Literatura Política.

TAURO DEL PINO Alberto (2001). *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tomo I. Lima: PEISA.

### **G) Medios electrónicos**

BRENIFIER, Oscar (2007). *Filosofar es dejar de vivir*. Traducido por Ana Azanza. Recuperado el 16 de octubre de 2011. Edición digital en:  
[http://www.ugr.es/~filosofia/materiales/textos/Brenifier/Brenifier\\_Filosofar-es-dejar-de-vivir.pdf](http://www.ugr.es/~filosofia/materiales/textos/Brenifier/Brenifier_Filosofar-es-dejar-de-vivir.pdf)

DE MONTAIGNE, Michel (1580) *Ensayos*. (Traducido por Constantino Román y Salamero). París: Casa Editorial Garnier Hermanos.  
Recuperado el 12 de octubre de 2011. Edición digital en:  
<http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>

DERISI MONS. OCTAVIO N., «EL SER Y LOS ENTES»  
RECUPERADO EL 09 DE JULIO DE 2011.  
DE: 200.16.86.50/DIGITAL/DERISI/DERISI-ARTICULOS/DERISI293-293.PDF.

ENRICI Aldo, «Antropos, Vacío y Antigiro», *A parte Rei, Revista de Filosofía*, p. 3.  
Recuperado el 20 de junio de 2011.  
Descargado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmuñoz11/index.html>

FUENTES, Juan Bautista–FERNÁNDEZ LÍRIA, Carlos–LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo–SÁNCHEZ MADRID, Nuria– ALBA RICO, Santiago (2010). «Pensadores del siglo XX». *Cuadernos de Materiales Nueva Época*.



Recuperado el 29 de septiembre de 2011.

De: <http://www.filosofia.net/materiales/rec/sxx.htm>.

GARCÍA SIERRA, Pelayo. *Diccionario filosófico*. Edición digital (Obra completa).

Recuperado el 25 de Julio de 2011. De: <http://www.filosofia.org/filomat/>

GUIJARRO OPORTO Santiago. «Jesús Histórico»

Recuperado el 20 de Junio de 2012.

Edición digital en: <http://www.jesus.teologia.upsa.es>

GOTTLIEB PAULA (2008). «ARISTOTLE ON NON-CONTRADICTION». EN: ZALTA EDWARD N., *STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*, FALL EDITION.

RECUPERADO EL 21 DE MAYO DE 2011 EN:

[HTTP://PLATO.STANFORD.EDU/ARCHIVES/FALL2008/ENTRIES/ARISTOTLE-NONCONTRADICTION/](http://PLATO.STANFORD.EDU/ARCHIVES/FALL2008/ENTRIES/ARISTOTLE-NONCONTRADICTION/).

HEIDEGGER Martin (1994) «Überwindung der Metaphysik» (Superación de la Metafísica). Traducido por BARJAU Eustaquio.

Recuperado el 15 de abril de 2012.

De: [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/superacion\\_metafisica.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/superacion_metafisica.htm)

«La Filosofía de Kant: 3.- Crítica a la metafísica».

Recuperado el 18 de Febrero de 2012

De: [http://www.webdianoia.com/moderna/kant/kant\\_fil\\_metaf.htm](http://www.webdianoia.com/moderna/kant/kant_fil_metaf.htm)

*La Gaceta Sanmarquina*, «Luis Felipe Alarco».

Recuperado el 12 de mayo de 2011.

De: [http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/publicaciones/gaceta/2000\\_n38/art01.htm](http://sisbib.unmsm.edu.pe/Bibvirtual/publicaciones/gaceta/2000_n38/art01.htm).

MEYERS, Rick. (2009). *e-Sword* (versión 9.5.1). Programa de computación: Recurso para estudios teológicos, filosóficos e históricos. USA. Descarga gratuita en: <http://e-sword.programas-gratis.net/>

POLAINO-LORENTE, Aquilino (1984). *Acotaciones a la antropología de Freud*. Piura: Biblioteca breve de temas actuales, N° 5. Universidad de Piura.  
Recuperado el 20 de octubre de 2011.  
De: [http://www.mercaba.org/Filosofia/Freud/freud\\_y\\_la\\_religion.htm](http://www.mercaba.org/Filosofia/Freud/freud_y_la_religion.htm)

*Revista Caretas*, «De buena madera».  
Recuperado el 13 de mayo de 2011.  
De: <http://www.caretas.com.pe/Main.asp?T=3082&S=&id=12&idE=866&idSTo=74&idA=44944>

SAAVEDRA, Walter, «Luis Felipe Alarco: mi profesor fuera de la universidad».  
Recuperado el 01 de abril de 2011.  
De: Yahoo! Groups:  
[http://espanol.dir.groups.yahoo.com/group/ching\\_tien\\_tao/message/6667](http://espanol.dir.groups.yahoo.com/group/ching_tien_tao/message/6667)

SCHOPENHAUER, Arthur (1819). *El mundo como voluntad y representación*. (Traducido por LÓPEZ DE SANTA MARÍA Pilar) Tomo II.  
Recuperado el 25 de octubre de 2011.  
Edición digital en: <http://rebeliones.4shared.com>.

«Un abrazo a la distancia». *Club Regatas Lima*,  
Recuperado el 06 de mayo de 2011.  
De: <http://www.clubregatas.org.pe/revista/200511/abrazo.htm>

UNESCO. «Ordinary Sessions of the World Heritage Committee»; «World heritage: Nomination process». Recuperado el 22 de octubre de 2011.  
De: <http://whc.unesco.org/en/list/1>; <http://whc.unesco.org/en/nominations/>



ISBN: 978-612-48456-2-8

