

CAPITULO II

EN TORNO AL EXISTENCIALISMO

Primera Parte:

NOTICIA DE SU OBRA EN EL EXISTENCIALISMO:

A partir de 1948, la ocupación y la preocupación de Teodoro Olarte se centran en la filosofía existencial. Hasta 1957 se centrará en un filosofar existencial, que aún hoy ocupa parte importante de su especulación filosófica.

El primer trabajo que escribe sobre el existencialismo, más propiamente desde él, es una interpretación filosófica del Quijote, que en mucho puede ser tenida como una identificación con el movimiento. Para entender el Quijote en su sentido último debemos acercarnos a él armados de una metafísica, acorde con la que presidió la concepción de la obra. "... no basta aplicarle la Estética filosófica corriente, la cual no suele ser sino un torpe esfuerzo para soslayar la metafísica que, como es entendido, debe presidir la explicación del último origen de las cosas". (1).

Variaciones filosóficas sobre El Quijote, es su título y fue publicado en 1948, en la Revista de la Universidad. Es un artículo no muy extenso, que nos presenta de una manera muy clara el pensamiento del Autor, sobre todo en lo que a los aspectos antropológicos se refiere. El objetivo que se propone es analizar desde un punto de vista filosófico *El Quijote* de Cervantes.

Como consideraciones previas a un análisis de este tipo, cabe plantearse el problema de qué es lo que el Autor va a encontrar en el libro y qué es lo que él mismo va a aportar, lo que de una manera consciente o inconsciente va a tratar de encontrar. El trabajo parte de una afirmación, y es la de que el libro está imbuido de "la más alta y la más metafísica de las filosofías". Pero el mismo Autor advierte que no "basta armarse de un sistema filosófico cualquiera y proceder a hacer una hermenéutica del Quijote, hay que buscar la auténtica filosofía que presidió su concepción" (2).

Nosotros nos preguntamos si es posible encontrar una concepción filosófica que, como tal concepción, haya precedido a la concepción del Quijote. Aunque la respuesta fuera negativa, sí obtenemos ya una primera nota de interés sobre quién está tratando de hacer una labor semejante, y es la de que, por lo menos de una manera consciente, se cree que el análisis va a corresponder a lo analizado. No se marcará el proyecto de hacer un juego de ideas sugeridas por la obra; se trata de encontrar algo ya dado; se conserva la intención de encontrar una realidad intelectual previa al mismo sujeto que está realizando el examen.

Para el Autor la filosofía capaz de explicar la auténtica concepción de *El Quijote*, es la Filosofía Existencial. "Visto este libro a la luz de una verdadera filosofía existencialista, tendremos quizás la oportunidad de sumergirnos en su valor último" (3).

(1) *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*. Revista de la Universidad de Costa Rica, N° 3, San José, C. R., junio de 1948. Pág. 204.
(2) O. C. Pág. 204.
(3) O. C. Pág. 205.

También nos ha dicho que "si adoptáramos inconsideradamente cualquier metafísica, destrozariámos el contenido trascendental del Quijote", (4). Así que bien podemos afirmar que no son las observaciones sobre *El Quijote* ideas sugeridas a propósito de la lectura. Pretenden ser el reflejo de una concepción filosófica.

Es evidente que *El Quijote* no es una obra de filosofía sino de arte, y arte y filosofía son cosas diferentes. Es un libro de hombres, o de existencias —para colocarnos dentro del espíritu del Autor estudiado— que van viviendo su vida y la 'conceptualización de la existencia' (5) no la dan ni Don Quijote, ni Cervantes; la da el lector que viva en un auténtico estadio metafísico. No hay posibilidad de que una conceptualización como la indicada se dé en el plano de lo particular; puede arrancar de lo particular, pero será universal como toda afirmación metafísica lo es. Esto es lo que en nuestra opinión representa *El Quijote* para T. Olarte: un punto de partida, más aún, una existencia concreta que refleja la propia, de la que se parte. Interpretamos su trabajo en un sentido más próximo a la idea de la obra de arte que tiene Heidegger, como función sugeridora.

Es claro que si se pretendiera que el planteamiento filosófico que ha inspirado *El Quijote* fuera de un signo no existencialista, la afirmación no parecería tener mucho fundamento. Pero una visión de este tipo nos permite con facilidad encontrar en una obra como ésta, que nos presenta hombres de carne y hueso, existencias vividas y extraordinarias, una filosofía que haya determinado su concepción. No en vano el existencialismo ha desarrollado parte apreciable de su aporte a la Filosofía a través del teatro. El genio del artista está en mostrar la realidad, haciendo patente la parte relevante. Si lo logra su obra será campo fecundo para que quien la lea pueda desentrañar las últimas consecuencias intelectuales que puedan salir a la luz. El mérito del filósofo, frente a la obra de arte, está en la posibilidad de actualizar todas esas posibilidades, que bien podemos juzgar ilimitadas cuando hay auténtico valer. Admitimos, por supuesto, la posibilidad de obras que sean filosóficas y artísticas a la vez. Por otra parte podemos admitir un pensamiento, no riguroso, propio del hombre común con vocación metafísica, que no llega a la calidad de filosófico y que puede darse —y de hecho se da en el Quijote— propiciando así la intervención creadora de quien interpreta la obra de arte. Esto evidentemente sucede en nuestro caso.

Hay un paralelo estrecho entre lo que aquí afirmamos y lo que el autor dice cuando habla de Pascal: ". . . , por decisión única y personalísima, hija de su sincera angustia, se pregunta: ¿Qué soy yo? Si se hubiera limitado a contestarse exclusivamente a esa pregunta, sólo tendríamos de él un libro de confesiones, pero no una antropología. La pregunta angustiada se eleva de categoría filosófica, convirtiéndose en esta otra: ¿Qué es el hombre?" (6). Al igual, las preguntas por las existencias dibujadas por el genio del artista, en sus rasgos más espléndidos, se convierten en preguntas de dimensión profundamente filosófica cuando el filósofo percibe su dimensión racional, universalizable.

Sancho y don Quijote son dos singularidades humanas a la par que dos tipos de existencia. ". . . los modos vitales de las posibilidades y de las limitaciones" del hombre, los representa don Quijote, universalidad viviente que nos hace visible la contingencia metafísica del hombre; más aún, el ser de nuestra existencia. Y frente al hidalgo, está Sancho, existencia banal (7).

(4) O. C. Pág. 204.

(5) Ver: *El pensamiento de Karl Jaspers (Resumen)*. Revista de la Universidad de Costa Rica N° 16. San José, C. R. enero de 1958. Pág. 25.

(6) *Blas Pascal y Su Antropología*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica N° 12. Julio - Diciembre de 1962. Pág. 389.

(7) "La obra de Cervantes gira en torno de dos polos vitales, opuestos hasta cierto punto: Sancho y Don Quijote; pero no son esencialmente contrarios; vive en ellos un denominador común humanísimo que los entronca en una absoluta paridad de sustancia. Sancho defiende una tesis existencialista que sobrenada en lo vulgar, advirtiendo que deseamos

Esta interpretación está levantada sobre el esquema heideggeriano; sin embargo se diferencia en que estos tipos de existencia no son excluyentes, sino más bien opuestos y existe cierta posibilidad de complementariedad entre ellos. No siempre fue don Quijote hombre de existencia auténtica; tuvo esta etapa que ser precedida por otra que la hizo posible y de la que Cervantes no nos da noticia. Es precisamente ahí donde la obra comienza, en la época en que el hidalgo manchego, "ha roto los moldes de lo inauténtico, guiado por el entendimiento que nunca le fallará, no podrá ya contentarse con las soluciones existenciales que le aportan aquel lugar, o aquellas gentes, en una palabra aquella existencia banal," (8).

La locura de don Quijote no es locura; es un hondo desacuerdo entre la existencia y el mundo donde actúa. Lo que se ha explicado como la vuelta a la cordura no es "la historia simbólica de una derrota existencial" (9), sino la comprensión de la inadaptabilidad de su ideal a este mundo. La muerte se transforma en exigencia: "nada tenía ya que hacer en este mundo, pues su existencia auténtica, agotadas todas las posibilidades de la presente vida, requería perentoriamente otra vida" (10).

Como idea importante que se desprende de este trabajo, sustenta la de que *El Quijote* no nos muestra una dialéctica existencial de orden místico: "todas las cuestiones que pretende resolver son cuestiones de este mundo y para este mundo" (11), aunque la raíz existencial pertenezca a la eternidad.

En 1951 se publica *Idearium*, "Revista de Cultura", que, como el subtítulo lo indica, se ocupaba de temas variados de las distintas disciplinas intelectuales. Su director, Teodoro Olarte, sin hacerla una publicación especializada de Filosofía, le imprimió un sello de hondura filosófica fácilmente perceptible. Los temas son diversos, pero nunca falta en *Idearium* la publicación de alto contenido metafísico que contribuya a elevar su valor intelectual.

Con él colaboraron muchos de los intelectuales que hoy gozan de prestigio en Costa Rica, y entre ellos exalumnos suyos que empezaban a destacarse.

Es aquí donde inició una serie de artículos titulada *En torno al Existencialismo*. Hoy han sido recogidos en un solo volumen que está próximo a publicarse. Aunque obedecen al plan trazado en el primero, cada uno conserva independencia y está dotado de sentido propio. El primero de ellos, *Importancia Actual del Existencialismo*, está consagrado a preguntarse por el significado del movimiento en nuestra época y de lo que de ella nos dice esa preponderancia. En la exposición de los distintos autores empieza con una visión panorámica que comprende las distintas posiciones y termina la serie analizando uno a uno los autores que considera fundamentales. 'Una sinopsis del existencialismo', así califica su trabajo, y su intento de realizarla está plenamente logrado.

Es interesante apuntar que al iniciar este trabajo se pregunta por el sentido de la tarea a emprender. ¿Se justifica ocuparse del existencialismo? El que sea una corriente que centra la atención de numerosos e importantes filósofos y de Congresos de Filosofía, el que parezca que ha superado corrientes hasta hace poco vigentes (12),

se entienda *Vulgar* en un sentido no tan peyorativo como el común uso de la palabra. Don Quijote vive una existencia que claramente ha sobrepujado la defendida por su escudero; una existencia que niega lo vulgar al mismo tiempo que afirma en otro plano mucho más levantado. Estos esquemas existencialistas, superficialmente considerados, nos chocan y nos hacen reír; pero la tremenda seriedad de este libro inmortal es innegable precisamente porque posee este fondo metafísico, que es trágico, aunque no sin una humana solución como luego se dirá... ¿quién tendrá derecho a reírse no es el lector, sino don Quijote, aunque no lo haría porque nada le sorprende'. *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*, Pág. 205.

(8) O. C. Pág. 207.

(9) O. C. Pág. 211.

(10) O. C. Idem.

(11) O. C. Pág. 205.

(12) Ver: *En Torno al Existencialismo, Importancia Actual del Existencialismo*. *Idearium* N° 1. San José, C. R. Abril de 1951.

y sobre todo el que sea una filosofía que marca el signo de nuestro tiempo, constituyen motivos suficientes. Espera mucho de este movimiento filosófico y lo mira con respeto: "... si la filosofía existencial marca el signo de nuestro tiempo, lógico será enfocarla con serenidad, ya que nuestro tiempo, por sus acervos dolores, por su íntima tragedia, no se abandona a lo trivial, sino que sus ansias por lo profundo — pese a ciertas apariencias que insinúan lo contrario — son harto evidentes. Y esas ansias y esos anhelos ¿con qué podrán ser satisfechos?" (13).

El plan puede resumirse así:

- 1º—Importancia actual del existencialismo.
- 2º—Nota de las principales corrientes.
- 3º—Existencialismo nihilista alemán:
M. Heidegger.
- 4º—Existencialismo nihilista francés:
J. P. Sartre.
- 5º—Existencialismo cristiano francés:
Gabriel Marcel.
- 6º—Existencialismo cristiano español:
Xavier Zubiri.

El primero de los existencialistas que estudia, cuando da nota de las principales corrientes, es Sören Kierkegaard, cuyo punto de partida es "anteponer con absoluto rigor la existencia a la esencia, siendo el problema de ésta accesorio frente al de la existencia" (15). El conjunto de sus obras puede interpretarse como un 'manifiesto existencialista', tan importante para el movimiento como lo es para el marxismo el manifiesto de Marx y Engels. Se queja de que el autor, "fuente incontestable del existencialismo actual" (16), no ha sido hasta ahora bien entendido. La interpretación cabal debe hacerse a base de un "catolicismo" animador de la obra. Con fundamento en los últimos estudios realizados por especialistas en el filósofo danés, puede decirse que a fuer de humanista, en el mejor sentido de la palabra, fue un cristiano "católico" (17).

Dice el Autor a quien estamos estudiando, que "no sólo cronológicamente, sino también por su importancia intrínseca" entre los sistemas "que realmente han influido e influyen en la cultura actual del Occidente" (18), se encuentra el alemán; su mayor representante es Martín Heidegger. Congruente con esta afirmación, ha dedicado muchos trabajos a ese autor, uno de los que más ha ocupado su atención en los últimos veinte años. Pueden verse los programas de sus cursos y la selección, que ha hecho, de obras para el comentario en sus cátedras.

Cosa distinta ocurre con Karl Jaspers en *Idearium*; en cierta forma lo subestima. Años más tarde le dedicará un estudio completo, que no ha sido publicado en su totalidad. El resumen, que conocemos a través de la "Revista de la Universidad de Costa Rica", nos muestra una opinión más favorable y madurada, que contrasta con su juicio de ayer, que califica al pensamiento de Jaspers de sistema cerrado, nacido a impulsos de una actitud semejante a la de Kierkegaard e inferior al de Heidegger (19).

(13) *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*, Pág. 9.

(14) *Idem*.

(15) *En Torno al Existencialismo, Principales Corrientes Existencialistas*. *Idearium* N° 2, San José, C. R. Pág. 12, Mayo de 1951.

(16) *Idem*.

(17) "Porque a Kierkegaard se le despojó de su verdadero fundamento: la trascendencia, Dios. Tal interpretación ha influido en el tono de las interpretaciones dadas por la generalidad de los autores". O. C. Pág. 12.

(18) O. C. Pág. 13.

(19) O. C. Págs. 13-16.

En la segunda parte de la nota de las principales corrientes existencialistas que estamos examinando, se ocupa en primer término del existencialismo ruso. En la raíz misma de las más importantes figuras aparece Fedor Dostoiewski. Dos ejes centran el movimiento: Chestov y Berdiaieff, "Su existencialismo tiene un denominador común: el factor religioso". El primero levanta su pensamiento, según opinión de Olarte, sobre los siguientes principios: "irracionalismo, fe, negación de la posibilidad efectiva de la ciencia y de la filosofía, movidos todos los resortes por la desesperación, la emoción de la más alta calidad ontológica" (20).

Es importante anotar aquí que se muestra deudor de Berdiaieff: "Confío realizar algún día el propósito de escribir muy detenidamente sobre este pensador ruso, a cuyas obras debo mucho" (21).

Al existencialismo italiano le concede menos importancia, reconoce entre las muchas figuras que cita, a N. Abbagnano como centro del movimiento. De distinta manera ocurre en Francia, donde el existencialismo "ha adquirido una floración espléndida. Y también una infernal confusión. Mientras unos se llaman a sí mismos existencialistas sin serlo, otros lo son y protestan contra esa denominación" (22). El grupo de uno de los más grandes filósofos actuales, Luis Lavalle, es calificado de existencialista sin que lo fuera con seguridad; y Bataille y Camus, que sí lo son, detestan el apelativo. Los dos giros más importantes son los de Marcel y Sartre, que constituyen una oposición entre cristianismo y ateísmo.

Termina la visión general de las principales corrientes existencialistas con una panorámica del existencialismo español. Piensa que ha surgido, en un camino bien trazado por las traducciones de José Gaos, por Xirau, por Unamuno, Ortega y García Morente. El intento más serio es el de Xavier Zubiri que ha alcanzado una gran profundidad filosófica que compensa la lentitud con que aparecen sus obras. La inspiración del movimiento es casi con exclusividad la filosofía alemana, tradición lejana que viene desde el krausista Sáenz del Río.

Aquí termina el planteamiento general. También con Zubiri terminará el desarrollo especial. Esta última exposición la hace más detallada. Y como es de suponer, por la fecha de publicación, se basa en el Zubiri de *Naturaleza, Historia y Dios*. Desde el problema de Dios, interpreta su pensamiento como un intento de superar a Heidegger copletándolo, lo que le confiere un tono especial a su filosofía, que logra ampliar sus bases dándole así cabida a todos los problemas metafísicos. Así como su meta no es distinta de la de Marcel y Lavelle, su punto de partida y su formación son diferentes. "Zubiri es menos psicólogo que los existencialistas cristianos franceses; —nos dice— quiero decir que recurre menos a la psicología que a la metafísica, y en este sentido su saber es sencillamente extraordinario y eminentemente original" (23).

La exposición gira en torno a dos núcleos de ideas: el concepto de religación y la libertad.

Muestra los puntos que resumen la existencia humana, para este filósofo, señalando el papel que juega el concepto de religación como dimensión formalmente constitutiva de la existencia, de la naturaleza humana personalizada (24). El concepto de libertad no es independiente, puesto que la libertad se constituye donde se constituye la persona. Dios es el principio de la libertad, y por lo tanto no se puede deducir del hecho de que haya libertad, la no existencia de Dios.

(20) *En Torno al Existencialismo, Principales Corrientes Existencialistas*. Idearium N° 3, San José, C. R. Pág. 3, junio de 1951.

(21) Idem. En 1957, en el primer número de la Revista de la Universidad de Costa Rica aparece un artículo suyo titulado *Nicolai Berdiaiev*.

(22) *E. T. al E., Principales Corrientes Existencialistas*, O. C. Pág. 14.

(23) *E. T. al E., Existencialismo Cristiano Español: Xavier Zubiri*. Idearium Nos. 8-9, San José, C. R. Pág. 15, noviembre y diciembre de 1951.

(24) Ver: O. C. Pág. 15.

De haber permanecido fieles al orden de aparición de los estudios de 'Idearium', deberíamos haber presentado en primer lugar las ideas que sobre Heidegger nos ofrece y en último lugar las que se refieren a Zubiri. Quebraremos una vez más ese orden y reservaremos lo que a Heidegger se refiere para el momento en que presentemos otras publicaciones, que, sobre este filósofo, ha hecho T. Olarte.

La clave fundamental de la posición de Sartre la encuentra en un detalle, aparentemente sin importancia: que es alumno personal de Heidegger. "Todo su sistema puede considerarse como una referencia permanente, por afirmación o negación al sistema heideggeriano" (25). En el núcleo del pensamiento sartreano está la cuestión del ser. "Sartre, —nos dice— a fuer de auténtico filósofo, acomete esta cuestión medular de la filosofía con extraordinaria amplitud, colocándose así dentro de la filosofía perenne" (26). El asunto lo analiza a base de tres regiones, "los tres pilares de la filosofía sartreana": el ser en sí, el ser para sí, el ser para otro. A pesar de las notables variantes que señala, se complace en descubrir el parecido que hay con el 'Das Seinde', 'Dasein' y 'Mitsein', de Heidegger. Resalta también el vínculo que existe entre este filósofo y los presocráticos. La descripción de la primera categoría del ser que hace Sartre, no es según Olarte, sino "una lujosa amplificación de la doctrina de Parménides; en ella, como es lógico, tiene que incidir todo el que para de la negación de la nada y sólo se contente con las nada relativas". En cambio el ser para sí, "un ser destituido de la plenitud del principio de identidad", parece corresponder a las apariencias de Heráclito (27).

El estudio del ser para sí lo inicia en la segunda parte del trabajo sobre Sartre, que fue publicada en el número siete de Idearium. El análisis se hace a base de dos puntos: Existencia, cuerpo y libertad; y limitaciones ontológicas de la libertad.

En el análisis que de 'el ser para otro' hace, y especialmente en su *indicio* que es la *mirada*, observa cierta influencia 'extrametafísica'. "Cuando uno lee las páginas que *El ser y la nada* dedica a este asunto, uno encuentra trabajosos desechar el pensamiento de que tan flamante metafísica no se reduzca a un análisis, muy personal, de la psicología del soldado de la resistencia interna francesa durante la ocupación alemana" (28).

El último tópico de la filosofía sartreana que toca es el problema de Dios. En este punto anuncia una publicación sobre Dios y el existencialismo que no ha aparecido hasta ahora. Sin embargo es tan grande la importancia que da al tema que bien podemos afirmar que no ha dejado de asomarse en todos sus escritos relacionados con la filosofía de la existencia.

Pocas veces se muestra tan inclinado a refutar un sistema como en el caso de Sartre; inclinado más bien a mirar el lado positivo de cada posición, resulta en esta ocasión de perfiles diferentes. "Y confío que he dado de este sistema una idea lo bastante amplia como para considerarlo alejado de la realidad metafísica y para diagnosticar de él que algo medular y central falla en el mismo" (29). Entre los defectos que imputa al sistema está el de que, por carecer de todo concepto de bien y mal, tiene que concluir un sistema ético absurdo. Su ontología carece de fundamentación filosófica, no pasa de ser una descripción óptica, "literariamente afortunada, . . . no es sino un recorte psicológico-existencialista. una fragmentación de la metafísica y de la verdadera ontología" (30). Por otra parte, le cabe la responsabilidad de haber des-

(25) E. T. al E., *El Existencialismo Pagano Francés: Juan Pablo Sartre*. Idearium Nº 6, San José, C. R. Pág. 2, Septiembre de 1951.

(26) Idem.

(27) Idem.

(28) E. T. al E., *El Existencialismo Pagano Francés: Juan Pablo Sartre*. Idearium Nº 7, San José, C. R. Pág. 14, Octubre de 1951.

(29) O. C. Pág. 14.

(30) Idem.

prestigiado el existencialismo internacionalmente. A pesar de todo, para él Sartre es un hombre de extraordinaria comprensión de todos los problemas filosóficos auténticos, un talento eminente que se encara a esos problemas con un sistema personal.

Con el título *Existencialismo Cristiano* empieza el estudio sobre Marcel. El título sirve para agrupar dos corrientes distintas a las que se hace referencia por aparte: en primer lugar el Existencialismo Cristiano Francés, y en segundo el Existencialismo Cristiano Español. El estudio que ha colocado bajo el último subtítulo indicado, es el de Zubiri, al que ya hemos hecho referencia.

En las primeras líneas se hace elogiosa referencia a Lavelle, al que se agrupa con Marcel y en cierto modo con todos los existencialistas cristianos, por el intento de levantar un sistema que nos dé una cumplida interpretación de la existencia, completa: que nos dé acceso al absoluto, un acceso racional.

Estos pensadores no se han encaminado por la ruta de Heidegger, sino que han partido de las intuiciones que sobre la trascendencia elaboró Jaspers. Como Jaspers no llega de una manera definitiva a lo Trascendente, el pensamiento estudiado significa en cierto modo un complemento del suyo.

La persona, para Marcel, identificada con la existencia concreta, es el sujeto y objeto de la metafísica. En la intimidad de la persona tiene lugar la comunicación con el ser, que es misteriosa. El acceso al ser, y por tanto al hombre se hace posible porque tenemos una óptica apertura producto sustancial de nuestra contingencia. Es por esta comunicación con las otras personas que llegamos a Dios, hasta el Dios personal del que dependemos. No se trata de una relación de conocimiento, pues la razón actúa sobre lo ya dado. Es aquí donde el existencialismo marceliano se hace eco de San Agustín (31). Relación que llama bastante su atención, y que lo hace ver en el agustinismo una de las principales fuentes de la filosofía de Marcel.

Continúa explicando el concepto de "participación", como intento de superar el dualismo sujeto-objeto (32). Es importante hacer notar que hemos reconocido siempre un interés especial de Teodoro Olarte por este último problema, interés que inexplicablemente no se ha mostrado en sus publicaciones con la misma intensidad con que se muestra en su Cátedra y en sus conversaciones.

El resto de la publicación está dedicado al estudio de los sentimientos de amor, fidelidad y sobre todo esperanza. Como corolario que tiende a plantearse problemas éticos, se refiere a la libertad, a la que Marcel, como es sabido, concede una extraordinaria función. Así ve Olarte parte de este problema: "La libertad decide de su destino, el cual puede caracterizarse por uno de estos dos signos: negativo o positivo. Si la existencia libre se cierra, se hace imposible la participación en el ser, no puede haber comunicación con él" (33).

La importancia del pensamiento de Heidegger, incluso su superioridad dentro del existencialismo, es afirmada por Olarte con toda claridad. No afirmamos que se adhiera de manera incondicional a esta corriente, o que no la siga. Simple y llanamente, lo que dice, y usamos sus palabras, es que el "Sistema" de Heidegger es el primero, "tanto en orden cronológico, como de intrínseca importancia" (34). Esto se subraya si tenemos en cuenta las dudas que él mismo se plantea en lo que se refiere a la primacía cronológica en el existencialismo moderno.

El mérito de Heidegger, dentro de la filosofía occidental, consiste en haber abandonado la actitud tradicional de la filosofía moderna al no partir del problema del conocimiento, como cuestión previa al filosofar. Lleva la filosofía al plano ontoló-

(31) Ver: E. T. al E., *Existencialismo Cristiano Francés: Gabriel Marcel*. Idearium Nos. 8-9, San José C. R. Pág. 2, Noviembre y diciembre de 1951.

(32) Ver: O. C. Pág. 9.

(33) O. C. Pág. 13.

(34) E. T. al E., *El Existencialismo de Martín Heidegger*. Idearium N° 4, San José, C. R. Pág. 2, Julio de 1951.

gico, evitando caer en la polémica realismo-idealismo. "A este filósofo —afirma— es a quien corresponde el mérito de haber tenido el valor en la actualidad de preguntarse por la vieja y siempre nueva cuestión —la que será siempre la que centre lo que en verdad es filosofía— y es esta: 'Qué es el ser' Tal es su punto de arranque, y ciertamente, nada puede objetarse a ello" (35). Sin embargo observa que en cierta forma es heredero de una tradición de la filosofía moderna, pues la *ontología fundamental* que pide, no resulta ser sino una traducción del signo con que venía caracterizándose la filosofía desde el Renacimiento: La filosofía desde el hombre y para el hombre, corriente ya insinuada en Sócrates y San Agustín.

Luego sigue una exposición detallada de la filosofía heideggeriana, hecha tomando como base fundamental *El ser y el tiempo*. A este libro, decisivo en la filosofía actual según su juicio, le dedica un artículo en el número seis de *Idearium* con motivo de haberse publicado la versión castellana, traducida del alemán por Gaos, traducción operosa —según nos dice— "por el tiempo —¡diez años!— y por las dificultades casi imposibles que se han tenido que vencer" (36). La técnica seguida es sencilla; se van tomando los conceptos centrales, a partir de la expresión que los encierre, y se aprovecha la ocasión para relacionarlos entre sí o referirlos a otros de segundo orden. Parte del *Dasein*, y de otros conceptos como los de *ser-en-el-mundo*, *amanualidad*, y los existencialistas *plan* y *designio*. Para la segunda parte del trabajo deja la exposición de los dos planos de existencia, como posibilidades fundamentales del *Dasein* y los estados de *cuidado* y *preocupación* y sobre todo el de angustia que se une a las ideas de tiempo y *ser para-la-muerte*. Es aquí donde sitúa el signo caracterizador del pensamiento heideggeriano: "La angustia es la esencia de la existencia, es su ser, —y él mismo se pregunta— ¿Por qué la angustia y no otro sentimiento, por ejemplo la esperanza?" (37).

Con esto queda reseñada la labor que sobre la filosofía existencialista desarrolló Olarte, en *Idearium*. Fuera de él su labor no será menos fecunda.

Decíamos que dedicó un comentario a *El ser y el Tiempo* en 1951; más extenso y profundo es el que, bajo el título de *Sein und Zeit* publicó en 1957. Conmemora con este trabajo el trigésimo aniversario de la publicación de la obra. Los principales conceptos pueden resumirse en las siguientes consideraciones:

El destino de este libro ha sido singular, ha despertado la preocupación metafísica que alienta hoy el filosofar; "nadie puede desconocer que Heidegger logró sacar a la filosofía del callejón sin salida en que la tenían determinados sistemas filosóficos monopolizantes, desde el idealismo con todas sus variantes, incluyendo a la fenomenología, hasta el cientificismo pseudofilosófico, para implantarla frente a los auténticos horizontes metafísicos: los horizontes del ser. Con esto no afirmamos que los logros positivos y concretos de esta obra sean definitivos y en todo aceptables; la valoramos teniendo en cuenta el clima filosófico que provocó" (38).

Considera esencial esta obra para comprender el existencialismo, en todas sus variantes; más aún, para comprender toda la filosofía de los últimos cuarenta años.

Un análisis objetivo de la obra nos muestra la falta de fundamento que tienen en sus críticas los que afirman que Heidegger ha roto la continuidad de su pensamiento. No se puede negar el hecho de que la analítica existencial comprendida en la obra ha quedado truncada, pero la producción posterior tiene íntima relación con ella. Una serie de cuestiones planteadas implícita o explícitamente en *El ser y el tiempo* encuentran respuestas fundamentales en las obras que lo siguieron. El pensamiento ontológico posterior completa la analítica existencial de *SEIN UND ZEIT*.

(35) O. C. Pág. 2.

(36) *El Ser y el Tiempo*. *Idearium* N° 6, San José, C. R. Pág. 1, Setiembre de 1951.

(37) *El Existencialismo de Martín Heidegger*. *Idearium* N° 5, San José, Costa Rica, Pág. 2, Agosto de 1951.

(38) *Sein Und Zeit*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica N° 1, San José, C. R. Pág. 76, Enero - junio de 1957.

"Por otra parte —nos dice Olarte— estos dos planos, el del análisis existencial y el ontológico, tuvieron nacimiento simultáneo, lo que nos prueba que no hay ruptura entre ellos; habrá evolución, pero no cambio de frente" (39).

El anuncio que había hecho de un trabajo sobre Berdiaiev se hizo realidad seis años más tarde, en 1957, en el primer número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

"Siendo el hombre, —nos dice— merced a su exclusivo poder de la experiencia espiritual y hasta mística el centro de la filosofía se comprende por sí que el quehacer filosófico de Berdiaiev se refiera a las cuestiones centrales que atañen a la persona humana. Efectivamente, la temática de su filosofía gravita en torno a la existencia humana, a su creatividad, al espíritu y, sobre todo a su libertad, punto medular de su pensamiento. Su carácter eticista queda evidente, y tan es así, que el problema del bien y del mal es el hilo conductor, el camino que le lleva a la profundidad de su concepción metafísica total" (40).

Este párrafo muestra el tono en que interpreta a Berdiaiev en el trabajo, con intención sintética, exposición clara y nivel filosófico. A esto debemos añadir una admirable pulcritud intelectual, siempre presente en la producción de Teodoro Olarte. El estudio va acompañado de una excelente guía bibliográfica de las obras del filósofo ruso. La exposición se hace con base en los siguientes puntos: Notas Biográficas; Bibliografía; El Filósofo y la Filosofía; El Hombre y Dios; El Hombre; Dios y la Tragedia Divina; Dios, Hombre, Historia. El panorama que se nos da es completo y bien acabado, aunque carece de intención crítica; esto es consecuencia del deseo que el autor mismo hace expreso en el último párrafo del trabajo y que transcribimos a continuación: "Nuestro trabajo se ha concretado a hacer una exposición descriptiva y no crítica; este último aspecto nos hubiera llevado a un terreno demasiado espinoso, y al que por lo menos ahora no sentimos tentación de entrar. Nos basta en caso de haberlo conseguido— con mostrar el fruto intelectual de un hombre sincero, que quiso ser universal aunando lo suyo, lo eslavo, con lo occidental y se quedó demasiado apegado a lo suyo por haberlo universalizado sin medida" (41).

Habíamos dicho, cuando comentábamos los trabajos aparecidos en *Idearium*, que no era ahí precisamente donde se mostraba la opinión madura de Teodoro Olarte sobre la obra de Jaspers. Ahora queremos dar noticia de un trabajo posterior sobre el filósofo alemán que sí revela una reconsideración con respecto al primer trabajo mencionado. Nunca ha sido publicado en su totalidad; el resumen que conocemos a través de la Revista de la Universidad de Costa Rica contrasta con su juicio de ayer.

No carece de cierta injusticia al referirse a Jaspers, el anteponerle a Heidegger; es ésta una de las primeras afirmaciones que hace Olarte sobre el autor alemán. Empezaba relatándonos la "larga peregrinación" de Jaspers hacia la filosofía; lo califica de hombre filosóficamente ejemplar, y realiza un recorrido por la vida del autor, desde los primeros años en que florece en su espíritu la libertad individual hasta que concluye su rodeo por la ciencia y se convierte plenamente en filósofo (42).

El resto del trabajo lo divide en tres partes, "*actitud ante la filosofía; su filosofía*" y un último aparte encabezado por la siguiente pregunta: *¿Cambio de Frente?*

Un pensamiento abierto, que no fuera sistema cerrado y que ofreciera algo nuevo, que pusiera fin a la filosofía oficial que estaba gastada, que carecía de mensaje que ofrecer, he aquí la encrucijada; y, como no había otra cosa, se le ocurrió que tenía derecho de anunciar una filosofía que dijera algo a su generación, su filosofía"

(39) Idem.

(40) *Nicolai Berdiaiev* (1874 - 1948). Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica N° 1, San José, C. R. Pág. 45, Enero junio de 1957.

(41) O. C. Pág. 42.

(43). Y así surge su pensamiento, abierto e independiente desde todo punto de vista, con la base de que es necesario encontrarse a sí mismo y que este encontrarse es la base del filosofar (44). La filosofía de Jaspers puede ser reducida a tres partes: a) el ser como objeto, b) el ser en sí mismo, y c) el ser en sí. Tenemos entonces el conocimiento de los objetos, lo objetivado que es lo que nos da la ciencia; el ser sí mismo, que es lo que nos da el análisis de la existencia; la trascendencia, objeto de la metafísica.

Después de referirse a las *situaciones límites*, llega al último punto señalado, el *cambio de frente* que parece anunciarse. Se presenta como abandono del irracionalismo. "La razón aparece entonces como siendo una inteligencia inobjetivada, dirigida a la unidad del *englobante*."

En realidad, el tema de Dios está cada día más presente en el pensamiento de Karl Jaspers, probablemente el trascender puede en cualquier momento, para Jaspers, terminar, no en el fracaso, sino en Dios" (45).

Segunda Parte:

A) ALGUNAS LINEAS GENERALES DE SU PENSAMIENTO:

La filosofía es necesidad para el hombre, y no está desligada de su existencia; por el contrario, como dice al hablarnos de Jaspers, "la filosofía no es otra cosa que una operación, una conceptualización de nuestra existencia" (46).

Nadie puede desconocer el valor de la filosofía entendida como *doctrina*, máxime si esa persona es un profesional de la filosofía. Sin embargo, se hace preciso recordar que ésta se da porque hay un hombre, una existencia que vive la filosofía, y no precisamente de una manera accidental. Esta actividad del hombre, previa, es la que hace posible todo planteamiento especializado, técnico. El pensamiento de Olarte, en su veta más rica, más que doctrina —con todas las implicaciones que esta palabra tiene— es actividad personal auténticamente originaria que se transforma en texto filosófico. Una doctrina, un sistema, es un planteamiento acabado que limita. Los términos filosofía y sistema parecen contradictorios y esta contradicción, que tanto ha llamado la atención de los existencialistas, también es aceptada por Olarte, con el mismo radicalismo que Marcel. Por eso nos dice: "no puede existir un sistema filosófico por varias causas, la primera de las cuales es que el pensamiento filosófico es vivo, trasciende, evoluciona, es personal, mientras el sistema ha de ser necesariamente impersonal excepto para quien lo ideó" (47). Pero los sistemas filosóficos —se preguntará el lector— ¿no son objeto de ninguna consideración por parte de este catedrático de Filosofía? El análisis que de ellos ha hecho y que hemos tratado de reseñar en las páginas precedentes contestan la pregunta. Más aún, no ha quedado sistema de importancia que no haya sido bien estudiado por él; de sus lecciones y de lo que ha publicado puede inferirse con toda seguridad. Para notarlo no es necesario hacer una muy profunda lectura de sus escritos. Las frecuentes citas de Platón, Aristóteles, los escolásticos, hasta los existencialistas y Teilhard de Chardin, junto con sus trabajos sobre la mayoría de los filósofos contemporáneos, lo demuestran.

Conviene también distinguir cuidadosamente lo que es sistema y lo que es filosofía técnicamente creada, porque es posible que se dé un pensamiento filosófico de contenido académico, que revele un conocimiento preciso de la historia de la filosofía, que muestre un dominio del vocabulario especial que los siglos han legado al

(43) Ver: *El pensamiento de Karl Jaspers*. O. C. Pág. 23.

(44) O. C. Pág. 24.

(45) Ver: O. C. Pág. 34.

(46) O. C. Pág. 28.

(47) O. C. Pág. 25.

pensamiento, sin llegar a ser un sistema cerrado. Como antes dijimos, para su formulación ha de darse un hombre que experimente la vivencia del filosofar y que además, si lo hace en los términos antes dichos, puede ser llamado con propiedad filósofo. En términos estrictos el hombre común que se plantea problemas filosóficos con carencia absoluta del sentido especial que desarrolla el especialista, no es filósofo. No basta tampoco con armarse de una estructura intelectual para serlo. En esto está de acuerdo T. Olarte "Los niveles desde los que puede contemplarse el universo —nos dice— no son sino elaboraciones técnicas de lo que necesariamente ocurre a todo hombre, pues todos, incluso el más achatado, han de tener alguna concepción del mundo" (48).

En el caso de Teodoro Olarte aunque no cabe un sistema, la filosofía alcanza rigor y profundidad, aunque evita las explosiones eruditas y el detalle superfluo. Para él las doctrinas son afirmaciones que se plantean como problema propio. La temática que de un autor analiza, es a menudo la que a él personalmente más le preocupa y como un análisis de este tipo no puede ser exhaustivo, a veces se dejan de lado problemas que al autor estudiado le interesan especialmente. La historia de la filosofía es un motivo para filosofar. En ningún cuadro calza su pensamiento de manera precisa; no hay en él novedosas teorías sobre historia de la filosofía, hasta ahora desconocidas. Lo que sí florece plenamente es esa dimensión personal de la actividad filosófica, supuesto primario de toda doctrina. Y si esto es digno de atención en el hombre común, más lo es en el especialista que corre el riesgo, otras veces visto en la historia de la filosofía, de desatar logomaquias divorciadas del sujeto, estériles y ajenas a la realidad humana. La filosofía surge inevitablemente en el hombre; "Para vivir y organizar la existencia en su totalidad, en todas sus posibilidades, es necesaria la filosofía. La filosofía, por ser función típicamente humana, por ser producto sustantivo de nuestra existencia, adviene por necesidad sin cálculo extrafilosófico" (49). Por otra parte, no es posible que se dé el filósofo simplemente con una actitud reflexiva auténtica y profunda: por eso no llamamos filósofo al hombre que medita, sino al hombre que posee, a más de esta inclinación a la actividad filosófica personal, un conocimiento adecuado de la filosofía, entendida como conjunto de proposiciones formuladas por los pensadores consagrados como figuras principales del pensamiento. Pero tampoco esto último es suficiente. Entre estos dos términos está el filósofo; cada uno escoge su lugar.

En Teodoro Olarte se muestra, en la búsqueda de sus propias resoluciones, un reconocimiento de que no cabe dentro de ningún molde hecho, acompañado de una actitud de humildad necesaria para encontrar algo valioso dentro de los sistemas que otros hombres han creado. Esto es más valioso que toda la erudición fría y mucho más valioso también que tantos originales descubrimientos de la pólvora que entre nosotros se presentan. Y ocurre que la actitud original se transforma en pensamiento original, al integrar distintas posiciones existencialistas. Este es un rasgo que ha de percibir cuidadosamente quien quiera formarse una idea de lo que intelectualmente ha hecho Teodoro Olarte. Un rasgo de su pensamiento, un rasgo de su personalidad. Lo dicho anteriormente puede resumirse en las siguientes líneas: Teodoro Olarte es un especialista en filosofía, que por lo auténtico de su vocación logra convertirse plenamente en filósofo, y que no admite encasillarse dentro de ningún sistema cerrado, y que está presto a reconocer lo valioso de la filosofía venga de donde venga. Todo esto nos revela una actitud existencial.

El tono vital de sus especulaciones toma dos vertientes. En la investigación especializada, como cuando escribe sobre Alfonso de Castro o sobre Jaspers, tratando de transmitir ese temple anímico a los filósofos estudiados: ligándolos a la circunstancia personal que los rodea, teniendo presente al hombre a la par del pensamiento. La segunda vertiente es la que se manifiesta en su propia producción intelectual siem-

(48) *El Universo según Pierre Teilhard de Chardin*, Rev. Filos. Univ. C. R., N° 3 (1957), pág. 137.

(49) *En torno a la "Filosofía Americana"*, Actas XXXIII. Congr. Inst. Americanistas (1959), tomo III, pág. 20.

pre ligada con su quehacer vital. Puede atribuírsele lo que él mismo dice de Jaspers: "su persona y su filosofía, mejor aún su filosofar, andan entrañablemente unidos y armonizados" (50).

CONCEPTO DE FILOSOFÍA:

1º *El Sujeto*

La filosofía es una actividad personal. No ocurre que se den hombres por un lado y filosofía por el otro. Por el contrario: "El sujeto filosofante ha de ser parte integradora del filosofar; de su filosofar" (51). Y esta relación no es accidental; es indispensable y surge de la misma naturaleza humana, porque es producto de la existencia. Por eso surge natural y necesariamente. Como el filosofar no es patrimonio de un lugar o de una época, sino de un hombre, entonces tenemos que afirmar que la filosofía, particular por la entraña que le da vida es por eso mismo universal en grado esencialmente importante, porque —como bien dice Olarte— "este sujeto no es engendro exclusivo de su tiempo y de su lugar geográfico, pues estas dos categorías están para el verdadero filósofo esencialmente condicionadas por los elementos universalizantes que porta precisamente la cultura que lo determina en su vivir filosófico" (52), por esto la filosofía a más de ser una actividad personal y precisamente por serlo, es un saber universal. Para él la universalidad de la Filosofía, que la da el sujeto, la existencia que filosofa, (la razón es universal) se hace patente en su objeto mismo. Si la filosofía posee sustantividad propia es desde la Metafísica. Desde el problema del ser han de verse todos los otros problemas, de los cuales el filósofo no puede desentenderse. La Filosofía, por ser universal, no excluye nada de su radio de acción.

En publicaciones posteriores, que no podrían, en rigor, situarse dentro de su período existencialista, delimita un concepto de filosofía y de sus relaciones con la ciencia. Para completar el tema exponemos a continuación algunos conceptos que reflejan su posición.

"El Universo —nos dice— puede contemplarse desde muchos puntos de vista, puede reducirse a muchos niveles: el filosófico, el teológico, el místico y, desde luego, el científico.

De hecho, todos esos modos se han venido dando a través de la historia del pensamiento" (53). Son las distintas elaboraciones de la concepción que todo hombre tiene del mundo, técnicamente elaboradas.

Filosofía y ciencia van estrechamente ligadas y sobre todo en nuestra época esa unión se hace más íntima. Hay que tener en cuenta que "la filosofía no es ciencia, pero no es menos cierto y exacto que la filosofía se anquilosa —y el filósofo, también— si no pone oído atento a lo que con modestia le dice la ciencia; no puede existir divorcio entre el ser y el fenómeno bien captado —que no lo será a base de las experiencias que datan de hace dos mil cuatrocientos años. El tránsito, no sólo legítimo, sino necesario, en el filosofar es del fenómeno al ser; pero el fenómeno, punto de arranque para el filosofar, no puede ser el que nos dan los simples sentidos guiados por el pobre sentido común, sino el que nos ofrezca la ciencia, todas las ciencias y no solamente la Física. Reconozcamos que la cosa ha cambiado desde hace dos mil años o, si se prefiere algo menos antiguo, desde hace setecientos años" (54). Como se ve no se incorporan los conceptos kantianos, que después de deslindar campos, impiden

(50) *El Pensamiento de Karl Jaspers*, O. C., pág. 22.

(51) *En Torno a la "Filosofía Americana"*, O. C., pág. 21.

(52) *Idem*.

(53) *El Universo según Pierre Teilhard de Chardin*, O. C., pág. 137.

(54) O. C., pág. 147.

el tránsito de la ciencia a la metafísica. La ciencia viene teniendo una función preparatoria para la metafísica. Todo descansa sobre la hipótesis de que la ciencia debidamente elaborada es capaz de captar el fenómeno que nos llevará al ser. ¿Podrá pensarse que la existencia de la ciencia, como actividad justificada, dependerá exclusivamente de la filosofía? No es ésta la respuesta de Teodoro Olarte: "Pero eso sí, hay que insistir en que la reflexión científica no puede en modo alguno ser reemplazada por las otras dos: las tres tienen su razón de ser, cosa que con frecuencia se echa al olvido" (55).

La Filosofía no es ciencia, no es mística. Como ambas, se pregunta por la realidad, pero, aunque parta de la ciencia, lo hace a su manera. No debe confundirse la problemática filosófica con las cuestiones etnológicas, sociales, culturales, sin que esto signifique que la Filosofía, por su universalidad, no intervenga a su manera en ellas (56). Ha de partir del fenómeno, no de un fenómeno aislado y particular, sino de aquel que es producto de una experiencia total. Como se ha dicho, ese fenómeno, si es total, no puede hacer caso omiso del fenómeno científico, antes bien éste constituye punto central de arranque del filosofar (57).

Nadie podrá negar "que quien formula y estructura los problemas radicales de la humanidad es hoy, como siempre lo fue, la Filosofía, pero una Filosofía consciente, nacida de la intimidad del sabio, puesto en fecunda soledad" (58). Ya nos hemos referido al problema de la Filosofía como actividad de un sujeto y la necesidad de encauzarla dentro de cierta ordenación técnica que es reconocida por Olarte. De aquí su afirmación de que para filosofar con seriedad se precisa un método: "la precisión técnica es consustancial al filosofar" (59).

Podemos resumir sus ideas sobre la Filosofía así: la filosofía es una actividad existencial y, a fuer de existencial, íntima y personal, la cual se pregunta por todas las cosas porque es universal. De su universalidad se deriva, no sólo un interés muy general, sino también una condición esencial: antes que nada la filosofía es pregunta por el ser. En la Metafísica, en la Ontología precisando más, se encuentra la entraña de la Filosofía que como veremos se centra en el hombre.

2º El Objeto.

¿Qué es el ser? He aquí un problema, "por el que no siempre se han preguntado los filósofos y que sin embargo constituye el núcleo de la auténtica filosofía. Esta vieja y siempre nueva cuestión será la que centre lo que en verdad es filosofía. De aquí en gran parte su admiración por Heidegger, el filósofo que, usando las palabras de Olarte: "Retrotrae la filosofía sin más al plano de la ontología, entrando de lleno en el problema del ser" (60). "La filosofía es el conocimiento viviente del sentido de la realidad en su totalidad" (61). Es decir, la filosofía ha de dar cuenta de la realidad total y ese dar cuenta, como ya lo hemos dicho, no se nos muestra estático sino contagiado del movimiento vital de quien filosofa. Pero no ocurre que se dé por un lado el sujeto que filosofa y por otro la realidad total conocida por quien filosofa. "La realidad está centrada por el ser del hombre. . ." (62), o como también escribe:

(55) O. C., pág. 138.

(56) Ver: *En torno a la "Filosofía Americana"*, O. C., pág. 20.

(57) Ver: O. C., pág. 21.

(58) *E. T. al E., Importancia actual del existencialismo*, O. C. pág. 3.

(59) *En torno . . .*, O. C., pág. 21.

(60) *El existencialismo de Martín Heidegger*, O. C., pág. 2.

(61) LASCARIS-COMNENO, C., *Teodoro Olarte*, Rev. Filos. Univ. C. R., N° 11 (1962), pág. 279.

(62) *Idem*.

"El ser de la realidad total está 'informado' por el ser del hombre. . ." (63). Es decir, sujeto y objeto de la filosofía se identifican, lo que hace perder sentido a la distinción en un planteamiento radical. El hombre se pregunta por *el ser de la realidad* y el ser de la realidad total está informado por el hombre. De aquí, bien puede afirmarse, como lo afirma, que el hombre "por su constitución existencial, vive dos planos, el de ser que engendra la experiencia y el del ser mediante el cual aspiramos a dilucidar la totalidad" (64). Así quedan puestas las bases para entender la pregunta fundamental de la filosofía: ¿Qué es el ser?

En su opinión, si la Filosofía posee sustantividad propia, es desde la metafísica, porque es desde el problema del ser como han de verse los otros problemas, que no son pocos y de los cuales el filósofo no puede desentenderse. Toda respuesta a la pregunta deviene de la experiencia engendrada por el ser que se interroga, el ser mediante el cual queremos dilucidar la realidad total, mediante el cual queremos contestar a la pregunta por el ser, y que no es distinto del sujeto que centra esa realidad total. ¿En qué consiste esa experiencia? "La experiencia es el producto del ejercicio o de la acción recíproca, necesaria y existencial, de los factores que implica la dimensión ser-en-el-mundo" (65). La conclusión ya obtenida de las implicaciones de esta tesis en lo que se refiere al sujeto y al objeto, es expresamente reconocida por el autor, quien dice: "No es admisible la dicotomía del sujeto y del objeto; por consiguiente, tampoco el realismo que supone una realidad priori; ni el Kantismo, que supone un sujeto apriorístico, ni el sujeto productor del idealismo" (66).

La consecuencia más importante que se deriva del planteamiento contenido en los párrafos anteriores, es la de que Metafísica y Antropología se confunden en sus aspectos fundamentales. La Ontología, no es sino pregunta por el hombre, por el hombre que se pregunta. Conuerdan estas afirmaciones con el párrafo que transcribimos textualmente a continuación: "El espíritu de la explicación de este curso obedece al siguiente criterio: Considero que la Antropología Filosófica tiene que ser el remate de los estudios filosóficos. En otras palabras: La Antropología Filosófica ha de dar la explicación y el sentido de toda la temática filosófica. No ignoro que este punto de vista no es compartido por muchos filósofos; sin embargo, creo firmemente que la filosofía queda sin centro coordinador si se le priva de la fundamentación humana" (67). La vivencia filosófica deja de ser estática si tenemos en cuenta que el término mismo de la pregunta por el ser, es el hombre, *que evoluciona* (67-A).— "El destino humano —su problema— debe resolverse, metafísicamente hablando, suprimiendo la paradójica posición en que se admite el "hacerse' humano históricamente y el producto 'definitivo' de ese hacerse" (67-B).

En todas las afirmaciones anteriores puede notarse un fuerte sabor existencialista; están levantadas sobre un trasfondo metafísico, aunque no identificable exclusivamente con un autor determinado, sí notoriamente impregnado de la corriente. A continuación apuntamos algunas ideas antropológicas del autor. ". . . el existencialismo, en su carácter integral, presenta hoy una ingencia singular: en su entraña y como objeto primordial de sus reflexiones se encuentra la esencia de nuestro ser, del hombre, determinando proyecciones incalculables" (68). Su interés se dirige a mostrarnos "los modos vitales de las posibilidades y de las limitaciones" del hombre. Se

(63) Idem.

(64) Idem.

(65) Idem.

(66) Idem.

(67) Tomado del programa del Curso de Antropología Filosófica, que dictó en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, durante el año académico de 1963. Editado por el Departamento de Publicaciones de la Universidad de C. R.

(67-A) Ver capítulo tercero.

(67-B) LASCARIS-COMNENO, CONSTANTINO, *Teodoro Olarte*. O. C. Pág. 279.

(68) E. T. al E., *Importancia Actual del Existencialismo*. O. C. Pág. 9.

nos muestran dos tipos de existencia, los mismos de que nos habla Heidegger: la existencia banal y la existencia auténtica, "la que se encuentra a sí misma". No difiere de Heidegger en el planteamiento general; es en el matiz que confiere a la autenticidad de la existencia donde se hace patente la divergencia. Si bien es cierto, como en el pensamiento del filósofo alemán, que la existencia banal es la que —repetiendo las palabras del autor estudiado— se hace comprensible "al sentido comúnmente común" (69), que las soluciones que se dan son las de "todo el mundo", que carece de toda angustia existencial, no menos cierto es que a la existencia auténtica asigna una finalidad especial: "¿cuál es ella? El reino de los valores a cuya realización se halla llamada en forma sustancial; esos valores que se encuentran en nuestra misma constitución existencial y condicionan nuestros modos de existir esencialmente, siendo el fundamento metafísico de la vida extravertida, de la vida introvertida y de la vida endogélica, la flechada hacia los últimos valores: la verdad, la belleza y la bondad. Cada uno de estos estadios existenciales posee su peculiar angustia" (70). No es el tipo de existencia auténtica heideggeriana, sino que es un tipo de signo distinto, que no encierra dentro de sí al hombre, que le permite abrirse más al mundo. De aquí que el autor nos hable de una angustia existencial que anima la vida extravertida. En esto Olarte se aproxima más a otros tipos de existencialismo, concretamente al de Jaspers. Bien nos dice en su ensayo sobre este último autor: "El hombre, por necesidad ontológica, ha de vivir con los otros" (71). No termina la dimensión de 'ser-con' "en la frivolidad, en la murmuración", como en Heidegger. No admite la afirmación heideggeriana de que "para tornarnos auténticos, hay que retirarse de ese plano, hay que vivir en la soledad y proyectarse a la muerte" (72). En este punto nos es especialmente útil la interpretación de El Quijote sobre la que hemos hablado. Don Quijote existencia auténtica, no tuvo siempre un género semejante de vida; por el contrario tuvo una época en que vivió tan banalmente como Sancho. Es la época anterior al libro, la época de la que no nos habla Cervantes. Esta primera etapa de su vida, aunque banal, no fue del todo desaprovechada porque, según las afirmaciones de nuestro autor, sirvió de preparación para la etapa final, la etapa superior "mas esta etapa vital de Don Quijote no pudo haber sido improvisada; ella tuvo que ser precedida de otros modos de existencia cuya noticia Cervantes nos la da harto en resumen" (73).

Tesis interesante sin duda es ésta, porque nos muestra cómo de la vida banal es posible subir a la vida auténtica, y nos enseña un rasgo más del optimismo presente en el Autor que analizamos.

Precisamente el momento en que Don Quijote rompe con su existencia banal es aquél en que a los ojos de los demás se torna loco. "Ha roto los moldes de lo inauténtico; su espíritu, guiado por el entendimiento que nunca le fallará, no podrá ya contentarse con las soluciones existenciales que le aporta aquel lugar, aquella gente, en una palabra, aquella existencia banal" (74). La locura de Don Quijote se explica como una desadaptación entre su personalidad auténtica y el medio de banalidad en que se desenvuelve:

"Lo que ocurre es que Don Quijote actúa en un mundo donde la realidad de nuestros pecados anda en perfecto y descomunal desacuerdo con lo que forma su núcleo personal" (75). Y la manera de resolver este desacuerdo está en la muerte. En la medida que a cada uno se le presenta, se le hará necesaria la muerte: "nada tenía ya que hacer en este mundo, pues su existencia auténtica agotadas las posibilidades de la presente vida, requería perentoriamente otra vida, . . ." (pág. 211).

(69) *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*. O. C. Pág. 206.

(70) O. C. Pág. 207.

(71) *El pensamiento de Karl Jaspers*. O. C. Pág. 31.

(72) *Idem*.

(73) *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*. O. C. Págs. 206 - 207.

(74) O. C. Pág. 207.

(75) O. C. Pág. 209.

¿Varía esto el signo positivo de las ideas metafísicas del autor? No se trata de un ser para la muerte como posibilidad última, al estilo de Heidegger; se trata de una muerte que es precisamente la puerta que abre miles de posibilidades nuevas de darse mundo. Es una angustia que "no se resuelve ni en la duda ni en la nada, sino en el ser; no se retira de las cosas de los sentidos con el sentimiento de un nihilista; no se recoge resignadamente en su yo en un trazarse hacia la aniquilación, sino que aflora en un apetito sobresaliente de acción" (76). "Con las cosas no se agota la posibilidad para la existencia de 'darse mundo': las cosas son substituidas por los valores eternos, las cuales impiden que nos veamos sin 'mundo'" (77). Ante la nada de las cosas mundanales, uno puede despeñarse "por la vertiente de la duda, como Hamlet, de un escepticismo que podría parecer muy elegante, pero que es la muerte de los horizontes existenciales. "Esa nadería de las cosas da alas al espíritu, angustiándolo, para que se remonte a una región mucho más sólida" (78). Puede resolverse también la angustia por medio de la resignación ante la nada a lo Heidegger. Pero hay otra posibilidad. Entonces el hombre "siente angustia, no de la nada, sino de los ideales, de las posibilidades metafísicamente humanas. Vive de ellas, de ese mundo vasto de los valores inagotables, consistente y fuerte porque está garantizado por una eternidad tan cierta como la que exige nuestro existir" (79).

Entre las publicaciones de Olarte ninguna como *Variaciones Filosóficas sobre El Quijote* para analizar las ideas que den base a una Antropología. Así pueden resumirse las ideas al respecto contenidas en el artículo: 1) Nos encontramos "con una filosofía desde el hombre; con la eterna problemática de su existencia" (80). 2) Se nos hace visible una universalidad, compuesta de carne y hueso, gracias a la acción humana, ápice de todo ser: el ser de nuestra existencia. 3) Nos muestra dos tipos de existencia, uno banal y otro auténtico y de un sentido diferente al que da Heidegger a estos conceptos. 4) Nos presenta también el concepto de angustia existencial pero, la angustia surge del sentir "las enormes posibilidades de su propia existencia, que es por derecho la de todos los hombres" (81). 5) Nos muestra el Autor algo que él mismo predica del *Quijote* de Cervantes: "la certeza plena y la confianza en la naturaleza humana. Y esto, porque intuye en ella una finalidad radical" (82).

B) SU POSICION DENTRO DEL EXISTENCIALISMO:

Si tiene sentido situar a un pensador dentro de una corriente es porque esto ayuda a comprenderlo. Se corre el riesgo, claro, de fijar demasiado la atención en rasgos comunes con otros pensadores y olvidar lo específico. Es decir, conocer lo que no lo caracteriza y olvidar lo propio, lo que lo distingue. Esta advertencia siempre ha de estar presente.

Sin embargo la *clasificación* de un Autor nos da, muy a menudo, la perspectiva genética de su pensamiento y nos muestra la evolución histórica de la filosofía que es una, más claramente. Responde, por otra parte, la idea de una clasificación, a esa natural vocación de la razón por buscar lo general, (lo universal) por encima de las diferencias particulares y de no sentirse satisfecha sino cuando reduce lo múltiple a esquema.

Y parece contradictorio, pero toda clasificación se fundamenta en la diversidad, hasta que la diversidad llegue a hacer imposible todo principio de clasificación. Lo

(76) O. C. Pág. 207.

(77) O. C. Pág. 208.

(78) O. C. Pág. 207.

(79) Idem.

(80) O. C. Pág. 205.

(81) O. C. Pág. 207.

(82) Idem.

idéntico no es clasificable y para lo totalmente diverso no se encuentra un criterio capaz de permitir ordenarlo. En la medida que el existencialismo aún admite clasificación para sus distintas vertientes, todavía conserva unidad.

¿Qué clase de existencialismo sigue Olarte? Antes de contestar la pregunta, si cabe contestarla, debemos delimitar el criterio de clasificación.

La existencia se nos presenta como tránsito entre la nada y el ser, sin dejar nunca de ser la nada, sin llegar nunca a identificarse con el ser, plenamente. Puede ponerse el énfasis en ese *nunca llegar a ser el ser*, que va siendo la existencia, o en ese *su no dejar nunca de ser la nada*. Abbagnano encuentra, frente a estas vías que considera muertas, una tercera posibilidad —y aquí está su golpe de ingenio y aquí también su “sistema”,— y es la de poner el énfasis en la posibilidad de relación con el ser (83).

Sin embargo, si se examina el planteamiento de Abbagnano atentamente, es fácil descubrir, que las tres posibilidades guardan algo de legítimo y la superioridad de un sistema no se alcanza frente a otro, por haber escogido una u otra. La auténtica superioridad está en integrar las tres. Esta es la lucha intelectual de Olarte frente al existencialismo, el deseo —consciente o inconsciente— de completarlo integrándolo. Esta intención se muestra, no sólo en el aspecto a que hemos hecho referencia, al fin y al cabo importante pero no el único de relevancia, sino en todo sentido. Siempre descubre la temática incompleta de muchos autores y en la necesidad que tiene la filosofía de completarse, con todo lo que no es ajeno al hombre. En cierto modo por eso están en él tan presentes Heidegger como Zubiri, Marcel como Jaspers. Y no es contradicción; es búsqueda complementaria. No se encontrará en estas páginas la exposición de una “doctrina existencialista” síntesis y superación de la filosofía porque la expresión encierra algo de contradictorio. Tenemos en cambio un enfoque integral, completo, maduro y producido a instancias de una auténtica vocación metafísica. Hablar de existencialismo apenas si tiene sentido, pues la proliferación de las corrientes, y las diferencias entre unas y otras, han hecho perder unidad al movimiento: “la diferencia entre existencialismo y existencialismo es tan grande, que apenas si hay derecho para hablar de existencialismo como de un sistema unitario” (84). Esta afirmación cada vez es sostenida de una manera más cruda por el autor. “La fobia de la filosofía actual por la sustancia, la supervalorización de la existencia sobre la esencia, —nos decía en un artículo de IDEARIUM son tesis comunes a todos y son tesis netamente existencialistas” (85). Sin embargo, pocos años más tarde nos dice que el existencialismo “es un vocablo más plurívoco cada día: ni siquiera el axioma: ‘La existencia precede a la esencia’, debido —según creo contra la opinión corriente— a Kierkegaard, inspirador de todos los existencialismos, puede considerarse como común denominador de todos los sistemas existencialistas” (86).

Sólo parece quedar en pie una afirmación inicial: la de que todo existencialismo tiene como común punto de partida la existencia concreta, la existencia humana: “el existencialismo ofrece una muy rica variedad de direcciones, no obstante su común punto de partida: la existencia concreta, la existencia humana” (87). Un análisis concienzudo del existencialismo y sus vertientes creo que coincidiría con esta afirmación.

Decíamos más arriba que el pensamiento de Olarte integraba corrientes; aquí nos proponemos demostrar esa afirmación.

Pareciera que hay una identificación con los puntos fundamentales de la metafísica heideggeriana, la gravitación hacia el existencialismo metafísico y sin concesiones. Mas en el fondo, esa fuerza de gravedad que significa Heidegger fue contra-

(83) Ver, por ejemplo: ABBAGNANO, NICOLA, *Introducción al Existencialismo*, Breviario del Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

(84) E. T. al E., *El Existencialismo de Martín Heidegger*. Idearium N° 4, Pág. 3.

(85) E. T. al E., *Principales Corrientes Existencialistas*. O. C. Pág. 13.

(86) *El pensamiento de Karl Jaspers*. O. C. Pág. 21.

(87) E. T. al E., *Importancia Actual del Existencialismo*. O. C. Pág. 8.

restada por un impulso metafísico, que le impidió aceptar plenamente el existencialismo que se funda en el hecho de que la nada misma determina la naturaleza de la existencia. Ese impulso lo elevó al problema de Dios. La realidad-de-verdad- "como ser que está-siendo en el mundo no decide nada, ni positiva ni negativamente, acerca de un posible ser para Dios —nos dice hablando de Heidegger. Con todo, mediante la aclaración de la trascendencia se alcanzará por vez primera un concepto suficiente de la realidad óntica; y entonces, considerando tal ente, se podrá poner la cuestión: ¿Cómo se constituyen ontológicamente las relaciones entre Dios y la realidad-de-verdad?" (88). Es más que evidente el intento por completar el sistema de Heidegger. Hay un deseo permanente de buscar la Trascendencia. "Ante este agotamiento mundanal, caben tres actitudes: la de Nietzsche, quien clama por el superhombre, ya que el hombre es un objeto de asco y de desprecio; es un intento de orgullo blasfemo porque Dios constituye un tope existencial a la transfinitud humana: Si yo existo Dios no existe; la de Heidegger, la de ser-para-la-muerte, la de aniquilación; la existencia se lanza a la muerte, como su integral posibilidad, aunque al precio de concluir su futuro y, por lo tanto, su pasado y su presente". Finalmente tenemos la actitud que prefiere Olarte: "la muerte es un cambio de nuestro existir, pero no un aniquilar el existir; se muere para entrar en un plano donde haya nuevas posibilidades de 'darse mundo' " (89). La muerte toma el significado que le atribuya la vida personal, adquiere una importancia existencial que no se nota si no es a condición de considerar la vida integralmente (90).

(88) E. T. al E. *El Existencialismo de Martín Heidegger*, Idearium N° 5, Pág. 13.

(89) *Variaciones Filosóficas Sobre el Quijote*. O. C. Pág. 211.

(90) Ver: Idem.