

## CAPITULO III

### HOMBRE, SUBSTANCIA Y EVOLUCIONISMO.

Presentamos a continuación un desarrollo especial para tres tesis del pensamiento de Teodoro Olarte que juegan un papel importante y que, creemos, se destacarán más en el desarrollo futuro de sus ideas. Aunque, como se verá, no todos los planteamientos son de los últimos años, sí podemos decir que polarizan la preocupación más reciente del Autor.

#### A) OPOSICION A LA FILOSOFIA TRADICIONAL DESDE EL CONCEPTO SUBSTANCIA.

Cuando se habla de "filosofía tradicional" y evolucionismo se pueden adoptar dos posiciones: la de que esta filosofía fomentó por sus principios metafísicos el evolucionismo, y la de que, por esos mismos principios, esa filosofía se le opuso.

En la polémica abierta, la posición de Teodoro Olarte es diáfana: "la filosofía tradicional, que constituía el substrato más sólido de la mentalidad cultural hasta el siglo XIX, tenía que ofrecer una estólida resistencia al evolucionismo transformista" (1). Conviene aclarar lo que para el Autor significa "filosofía tradicional". "Cuando hablo de filosofía tradicional —nos dice— me refiero principalmente a la filosofía montada sobre los goznes de la de Platón y de la de Aristóteles, en la que entra el escolasticismo y el racionalismo hasta el siglo XVIII; la acepción, pues, en que tomo el adjetivo 'tradicional' es sumamente amplia. Esto lo encuentro justificado porque existe una tradición bastante coherente en lo que se refiere a los principios sujetos a una implacable crisis a causa del contenido filosófico que presentaba el evolucionismo transformista" (2).

El evolucionismo es problema fundamentalmente filosófico, a tal punto que, sin la Filosofía que implicaba su planteamiento, no se hubieran presentado tantas objeciones a Darwin, incluyendo las científicas.

La participación de la teología en el debate se dio "a través de la filosofía, en lo que se refiere al hombre principalmente" (3).

El problema en su dimensión filosófica puede plantearse así: "Si hay transformismo, es un hecho que una especie da origen a otra especie esencialmente distinta a la especie de origen por evolución natural" (4). Este concepto nos remite a gravísimas cuestiones metafísicas, pues la *transformación* involucra cambios esenciales, cambios de forma, de esencia. Es evidente que esta concepción no calza con el concepto de substancia aristotélico-tomista. Recordemos las palabras de Santo Tomás: "Existe ciertamente en cada ser un deseo natural de conservar su propio ser, que no lo conservaría,

---

(1) *La filosofía tradicional y el evolucionismo*. O. C. Pág. 5.

(2) Idem.

(3) O. C. Pág. 6.

(4) Idem.

si se cambiara en otra naturaleza. Por consiguiente, ninguna cosa, que está en un grado inferior de la naturaleza, puede apetecer el grado de la naturaleza superior; como el asno no apetece ser caballo; porque, si ascendiera al grado superior, ya no sería él mismo" (I, q. 63, a. 3).

¿Cuál es la consecuencia inmediata que se sigue? Como bien escribe Teodoro Olarte, "se deduce que para esta filosofía la perfección es accidental y no substancial; para ellos la substancia no admite ni aumento ni disminución; es perfecta en su especie" (5).

En realidad el problema ha quedado planteado. La ciencia nos brinda unos datos y las opiniones filosóficas los contradicen. Desde el punto de vista de la ciencia esto no constituye un problema muy serio; en cambio, en el plano filosófico —especialmente en el antropológico— adquiere caracteres de gravedad. Es aquí donde se originó el escándalo intelectual que produjo el *Origen de las Especies*. "De todos modos, la evolución antropológica, por lo que hace a la ciencia, no es sino un capítulo del evolucionismo".

Si nos atenemos a la concepción que de la Filosofía tiene el Autor, según lo mostramos en el capítulo anterior (6), lejos de oponerse ésta a la ciencia, debe mirar con atención sus pasos. No puede darse una auténtica Filosofía que ignore o contradiga el saber científico. Si el tomismo logró armonía con el saber científico de su época, hoy, nuestra Filosofía ha de guardar idéntica condición.

Por todo lo anterior debemos decir que el concepto tradicional de substancia contradice los datos que nos brinda la ciencia y que por tanto es inoperante. Según el Autor, es tan cierta esta contradicción que si Darwin hubiera estado dotado de un sistema filosófico explícito no hubiera llegado a operar una revolución tan radical: "por ausencia de un sistema de filosofía más o menos tradicional acerca del orden del Universo, Darwin se encontraba libre de aquellos prejuicios que le habrían impedido llevar a cabo su obra mediante el método prodigiosamente inductivo que empleó" (7).

Este es uno de los puntos cruciales donde, en opinión de T. Olarte, la filosofía tradicional manifiesta su absoluta oposición a las nuevas teorías que arrancan de la biología; por ello, "como corolario de todo, la categoría de substancia no nos sirve y si todavía anda como concepto vigente, se debe esto a ciertos ordenamientos de carácter práctico de los cuales no es el menos principal el lenguaje, natural refugio de muchos malos hábitos del pensar y del hacer" (8).

Dentro de la filosofía tradicional el concepto de substancia no aparece aislado, independiente. Por eso, la crisis a que somete el evolucionismo la sosegada y equilibrada aceptación de los principios metafísicos tradicionales, arrastra fatalmente varias nociones fundamentales de esa filosofía.

Veamos:

En definitiva, toda la teoría de la generación se fundamenta en que hay una producción de ser que tendrá la misma naturaleza que los padres; la forma substancial en su naturaleza está garantizada por la generación y la generación es una función de la especie. Dentro de este planteamiento es imposible concebir la mutación de la especie. "Se afirma que los padres son causa unívoca de lo engendrado; aquí no se trata de una causa accidental, sino de una causa rigurosamente substancial, que podría explicarse o formularse así: la sustancia de los padres causa la sustancia de su engendrado unívocamente; esto es, que de los tres —los engendrados y el engendrado— pueda predicarse en el mismo sentido la especie a que pertenecen; la causa conlleva el principio de identidad específica. Entonces, si dos padres engendraran un hijo que perteneciera a una especie distinta —superior o inferior—, quedaría por ese mismo hecho destruido

(5) Idem.

(6) Ver: Cap. II, 2ª parte.

(7) *La filosofía tradicional y el evolucionismo*. O. C. Pág. 8.

(8) O. C. Pág. 15.

el principio de causalidad, el cual requiere que entre la causa y el efecto haya igualdad de naturaleza y la debida proporción" (9).

Podría plantearse la objeción, decimos nosotros, de que, a pesar de haberse hecho descubrimientos científicos que nos presenten el principio de causalidad como inadecuado para explicar el fenómeno biológico, tal vez le quede reservada una mejor suerte en otro campo de la realidad. Sin embargo, dentro del sistema unitario que representa la filosofía que mantiene ese principio, no está concebido para zonas de la realidad. Por otra parte, tal vez sea éste el campo más importante de aplicación para ese concepto.

Los filósofos tradicionales encuentran "una severa y temible amenaza para su concepto de causa —causa segunda—e incluso de principio de identidad" (10), en el hecho de la mutación de las especies.

Para la filosofía tradicional las especies son perfectas, cada especie es el estatuto de la perfección a que aspira cada ser; todos pertenecen a una especie, como la substancia no admite aumento o disminución, la perfección no puede conciliarse con las mutaciones naturales. No puede, desde este punto de vista, decirse que lo que les ocurre a las especies es estar *perfeccionándose* en el sentido tradicional: "Aunque para hablar de perfección parece que hay que presuponer de alguna manera la finalidad desde la cual se desprenda el criterio de valorización, en el evolucionismo, que descarta la finalidad, está implícita la idea de perfección" (11).

Para el Autor, el defecto de la filosofía tradicional que le impide dar una explicación adecuada del problema, radica en que la lógica que la fundamenta es insuficiente: "La lógica de Aristóteles es un producto sacado de la observación a través del lenguaje; ahora bien, cabe preguntar: esa observación ¿fue exhaustiva? ¿Tuvo la amplitud de base que la estructura científica de hoy tiene y exige?" (12). Y también afirma: "Soy de la opinión de que la lógica se levante sobre una ontología, concretamente sobre la ontología del hombre, para que ella pueda servirnos de órgano para apresar la realidad de nuestro mundo" (13).

Esta afirmación última tiene la importancia especial de que liga antropología y lógica, lo que nos muestra que no hay campo en la Filosofía, para el Autor, desligado de la antropología. Debemos librarnos de dar interpretaciones de la realidad sobre un esquema lógico que no tenga un recto fundamento en la realidad misma del hombre. Es decir, toda afirmación filosófica debe levantarse sobre la Antropología.

## B) INCORPORACION DEL CONCEPTO DE EVOLUCION DESDE LA PERSPECTIVA DE TEILHARD DE CHARDIN.

Después de las observaciones anteriores, resulta evidente que, para el Autor, la Filosofía actual, que responde a la revisión de los fenómenos efectuada por la ciencia, ha planteado un interrogante —si no una negación— sobre los fundamentos de la filosofía tradicional; y ello reconoce, como su origen principal, al evolucionismo. "Y por este mismo evolucionismo, la base se nos ha ampliado en proyecciones insospechadas" . . . Las consecuencias han sido sorprendentes: ya no hay —desde el punto de vista fenoménico —barreras infranqueables entre lo inorgánico y lo orgánico— porque la materia y la 'psique' no son sino aspectos hipostasiados de una misma realidad. Y la Ontología tendrá que ir condicionándose a los imperativos de estos fenómenos" (14).

(9) O. C. Pág. 13.

(10) Idem.

(11) Idem.

(12) O. C. Pág. 15.

(13) O. C. Pág. 14.

(14) O. C. Pág. 16.

Es claro que el evolucionismo, en el sentido en que lo entendió Darwin, resulta estrecho para la concepción filosófica de Teodoro Olarte. Su interpretación de la 'physis' se hace desde un evolucionismo que es evolución del evolucionismo: el de Teilhard de Chardin. Entendido más ampliamente, deja de ser una simple teoría científica para convertirse en "luz que esclarece todos los hechos", en "una curvatura que debe abrazar todos los trazos", para usar las expresiones de Teilhard de Chardin que repite (15). Desde el punto de vista de la ciencia, según piensa Teilhard, el mecanismo que regula la evolución es el de tanteos, es la esfera en que reina el azar. Pero cuando ha alcanzado determinado grado de complejidad, se encamina a la vida con paso firme, con paso seguro. Entonces la vida adviene por necesidad, no por mera casualidad, porque es un efecto específico de la materia que crece en su 'complejidad concencial'. Esa marcha autoenvolvente y profundizadora ha producido la esfera del pensamiento, es decir ha llegado a un punto, por ahora, en que ha surgido el hombre, el punto donde reina la libertad. "Este hecho, ¿qué significación tiene? —dice T. Olarte— Considerar al hombre como a un ser enfermo, cual lo han hecho numerosos biólogos y filósofos, o como un epifenómeno de la creación" es un verdadero contrasentido. "Tales opiniones constituyen un error fundamental" (16). Y continúa diciendo: "El hombre se distingue del animal, de los antropoides, no tanto por lo anatómico cuanto por la conciencia refleja; ésta representa un avance radical de la Vida. La historia de la Vida no es otra que el desarrollo de la conciencia velado por la morfología. Ahora bien, —agrega— quien atienda exclusivamente a ésta, prescindiendo de aquélla, se habrá incapacitado radicalmente para comprender lo específicamente humano" (17). Como se ve, de Darwin a esta concepción evolucionista hay un notable cambio. No se trata de que la evolución morfológica no sea significativa, sino que, por sí misma, no explica satisfactoriamente el proceso de desarrollo del Universo y que va desde la pre-vida hasta la reflexión. La aceptación de estos principios conlleva el admitir que la materia y el espíritu no son dos substancias distintas, sino facetas de una realidad única. Es una evidente oposición a la dualidad, en cierto modo heredada de la tradición filosófica anterior, que con perfiles tan nítidos formuló Descartes, con su substancia extensa y su substancia pensante.

### C) CONCEPCION FUNCIONALISTA DEL HOMBRE.

Cabe plantearse el problema de cómo resolver la antinomia implicada en esa dualidad, sobre todo cuando se lleva al plano antropológico. Porque la distinción entre materia y forma sustancial de Aristóteles aplicada al hombre o entre alma y cuerpo en la filosofía escolástica si se prefiere, constituyen un serio problema para T. Olarte. No hay un criterio para distinguir hechos fisiológicos y espirituales. ¿Cuál es la salida posible? El funcionalismo fue incorporado en su pensamiento desde no poco tiempo atrás. En su *Curso de Psicología*, se encuentra sistemáticamente desarrollada su concepción 'funcional' del hombre. Data de 1942 y, a pesar de estar concebido con fines didácticos, no está exento de profundidad y de enfoques originales. Tiene una parte introductoria seguida de una analítica y otra sintética, para concluir con referencias a la psicología aplicada, del niño y del adolescente, del psicoanálisis y la psicología de masas.

"Yo veo mi mesa de trabajo, los libros; oigo los automóviles que pasan por la calle, etc. Esto es mi mundo exterior —nos dice—, que puede ser el mundo exterior de cualquiera. Pero esto no es todo: Yo siento mis ideas, veo cómo se concatenan; razono, padezco, disculpo . . . Y ya este mundo interior es mío, exclusivamente mío;

(15) O. C. Pág. 16.

(16) *El Universo según Pierre Teilhard de Chardin*. O. C. Pág. 140.

(17) Idem.

estoy en inmediato contacto con él" (18). Así entramos en el ámbito de la interioridad, que no es el único. El hombre es una realidad compleja y por eso siempre que nos referimos a él tenemos que caer en las distinciones que nos sugiere. Hay dos mundos en el hombre que "son conocidos por dos experiencias: la interna y la externa. A ésta sirven los sentidos y la interna tiene por instrumento la conciencia" (19). Ahora bien, ¿en qué consiste la conciencia? La respuesta nos es dada en forma precisa: "La conciencia es el don de ver en sí mismo, de darse cuenta de que se piensa, de que se hace, de que se vive. Su actividad es de doble juego; ella se hace transparente a sí misma; ve, y ve que está viendo" (20). Pero debe elucidarse el concepto. La conciencia confiere a la esfera de la interioridad el carácter de la personalidad. Lo propio no es anónimo y los datos de la conciencia así nos lo enseñan. La vida interior "que es devenir y cambiar en un espontáneo dinamismo" (21), "es un mundo perfectamente centralizado por el 'yo'. Mientras los fenómenos del mundo exterior son anónimos e impersonales, los del interior están todos personalizados, hasta el punto de que carecerían de naturaleza si se les despojara de esa nota personalista. El 'yo' es el punto de diferenciación entre el mundo interior y el exterior" (22). Ya habíamos dicho que el hombre tiene también una parte propiamente animal, en la que no se diferencia de los otros animales, tiene instintos que, "como el de conservación y reproducción, presentan en el hombre y en el animal los mismos caracteres" (23). La sensibilidad se manifiesta, como en los animales, a través del placer y del dolor, que son positivos: "gozar es algo más que no sufrir y sufrir, algo más que no gozar" (24).

Nada hasta ahora parece indicarnos que podamos dejar el callejón sin salida que para el Autor representa la dualidad alma-cuerpo.

La pista para encontrar la solución la encontramos en la obra a que nos estamos refiriendo. En rigor apenas se apunta, pues en 1942 no estaba ultimada la solución, se perfilaba y su evolución dará la tesis que hoy sustenta y que ve en el cuerpo y el alma funciones de una realidad única. Podemos decir que el terreno estaba abonado para llegar a la concepción de que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, son facetas de una misma realidad (25).

En el *Curso de Psicología* nos habla del 'yo' punto diferenciador de dos mundos, que "conocidos por dos experiencias" convergen en un mismo sujeto. Y ahí está la conciencia, centrada por ese 'yo' que constituye el núcleo personal y hace posible la captación de lo no personal, manifestándose en su actividad. La conciencia "derrama su unidad en una serie de funciones, las cuales producen actos acordes con su naturaleza especial" (26). No son hechos o fenómenos tomados individualmente; son manifestaciones de una realidad única. Las funciones pueden agruparse, teóricamente, en grupos que constituyen facultades: "Las facultades son grupos o familias de funciones cotejadas y sistematizadas atendiendo a sus semejanzas bajo una denominación común" (27). Así la sensibilidad es una facultad, la de la vida afectiva; es decir, la conciencia tiene una serie de funciones que constituyen la sensibilidad, al igual a como tiene el pensamiento, "la función psicológica que mayor dificultad ofrece al análisis científico" (28).

(18) *Curso de Psicología*. S. A., San José, C. R. Pág. 3 1942.

(19) Idem.

(20) Idem.

(21) Idem.

(22) Idem.

(23) O. C. Pág. 13.

(24) O. C. Pág. 46.

(25) Explicando el pensamiento de Teilhard de Chardin dice: "Todo descansa en la intuición fundamental de que la materia y el espíritu no son dos substancias, dos especies de naturaleza distinta, sino dos caras de la misma realidad". *El Universo según Pierre Teilhard de Chardin*. O. C. Pág. 140.

(26) *Curso de Psicología*. O. C. Pág. 4

(27) Idem.

(28) O. C. Pág. 39.

Todo ello constituye un esfuerzo por reconstruir la unidad del hombre, la cual conceptualmente puede perderse con facilidad. Estas ideas están muy próximas a la consideración de los últimos tiempos que se concretan en dejar al hombre como uno con distintas funciones.

Refiriéndose a la personalidad dice: "Pero esta corriente, pese a sus aguas sin cesar renovadas, aparece constantemente idéntica a sí misma. Y quien la identifica es el yo: yo me siento vivir el mismo. Tal identidad se percibe en la corriente del presente, del presente con la del pasado" (29). Estas ideas parecen también claro antecedente de su concepción del hombre lograda en los últimos tiempos, aún no muy claramente reflejada en otros escritos que muestran al hombre como una estructura cambiante. Así se concilian el cambio —mucho más radical que el sostenido por la filosofía tradicional— y la permanencia. La noción de estructura sustituye al concepto aristotélico de substancia. El resultado es ver al hombre como una estructura siempre cambiante, con funciones múltiples.

---

(29) O. C., Pág. 57.