

## TEODORO OLARTE

Rafael A. Herra

*“La filosofía debe regir la política, ya que ésta es amante de la libertad y de esta forma puede clarificar los bajos fondos de determinadas actitudes políticas” (1).*

El ex abrupto de estas palabras presenta a Teodoro Olarte. Con ellas se enuncia exactamente lo inverso de la mala conciencia del filósofo teórico de nuestros días: si éste apenas puede esgrimir el arma en la batalla de una sociedad que lo desplaza porque ya no necesita de su producción espiritual para recuperar en el universo ideal la sanción de su estabilidad, Teodoro Olarte ve en esta producción el germen del desenmascaramiento de uno de los representantes sociales de las nuevas formas de legitimación. Tal vez lo que llaman política busque la libertad, pero no es en sus bajos fondos donde los hombres habrán de encontrarla: el filósofo, inútil, logra este acto de particular utilidad: el del guerrillero ideológico. El idealismo de este planteamiento se genera en una ardiente, optimista y tal vez ingenua experiencia del pensamiento. En el cuerpo compacto del occidente contemporáneo, mundialmente integrado por sus circuitos de poder, se abre la grieta de la conciencia: la militancia del deber, todavía en la frescura de su abstracción, que orienta el compromiso del denunciante.

Quizás en el pensamiento actual de Teodoro Olarte, que por desgracia no se ha fijado suficientemente por escrito, gravita la idea de la utopía, que penetra en algo que está más allá de lo actual: de lleno en el presente, poniéndolo perpetuamente en cuestión, aunque todavía con un velo idealista, fiel aún a cierta actitud metafísica, puede, sin embargo, y gracias a su profunda hostilidad a la imposición, proyectar su pensamiento sobre la libertad humana del porvenir. Esta es la razón de su anarquismo. El intento de subvertir la conciencia desventurada del filósofo contemporáneo declarado cesante por el tecnocratismo es el salto ya, en un presente irreal, hacia la sociedad justa. Teodoro Olarte tiene el mérito de definir este combate personal y obstinado como empresa legítima del filósofo.

\* \* \*

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica consagra a Teodoro Olarte esta *Sección*, que abre una serie dedicada a la filosofía en América Latina.

En 1959, en el XXXIII Congreso Internacional Americanista, realizado en San José, Costa Rica, Teodoro Olarte presentó la siguiente ponencia:

### “EN TORNO A LA FILOSOFÍA AMERICANA”

#### I— INTRODUCCION

1— Los conocedores de la historia de la filosofía contemporánea de América saben que desde hace aproximadamente tres décadas existe una corriente integral que postula una filosofía americana.

2— La palabra ‘americana’ referida a ‘filosofía’, puede entenderse de muchas maneras, y, en realidad, se le ha dado diversos sentidos, desde el que apunta meramente el factor geográfico hasta el que implica un cambio radical del concepto de filosofía.

3— De todos los intentos hasta ahora realizados, solo tendré en cuenta, porque solo ellos condensan la gravedad del problema, aquéllos que han de considerarse como los más radicales: a) los que piden una filosofía americana con temática (universal y perenne, pero con soluciones americanas; b) los que piden una filosofía americana con temática y soluciones específicamente americanas.

4— La palabra ‘americana’, no sólo se refiere al objeto de la filosofía, sino también al sujeto que filosofa. Considerando este lado de la cuestión, parece desprenderse de las discusiones en torno a este problema, que únicamente, el americano se halla capacitado para realizar tan singular empresa. Parece claro que para los máximos representativos sostenedores de la necesidad de una filosofía americana, el sujeto filosofante y el objeto de su meditación se funden en un etnocentrismo manifiesto.

Concreto el esclarecimiento del presente problema en los siguientes puntos: a) Origen del querer una ‘filosofía americana’; b) ¿Existe una ‘filosofía americana’?; c) ¿Es necesaria una ‘filosofía americana’?; d) ¿Es posible una ‘filosofía americana’? Conclusión.

#### II— Origen del querer una ‘filosofía americana’.

1— El querer un objeto puede provenir de varios factores, como es natural, los cuales podrían resumirse en dos órdenes: a) se quiere por un factor extrínseco al objeto de ese mismo querer, objeto que se impone al sujeto consciente e inconscientemente; b) se quiere por la necesidad espontánea y apremiante del objeto de ese mismo querer; en este caso, existirá motivación intrínseca, y, por consiguiente, auténtica. ¿A qué orden corresponderá el querer una filosofía americana tal como arriba queda aclarado?

2— Ya en el siglo pasado, oyéronse voces autorizadas que pedían una emancipación intelectual como complemento necesario a la emancipación política del Hemisferio Occidental. Cito a Emerson como representante del mundo anglosajón, y a Alberdi como el portavoz de los anhelos latinoamericanos. Estos exhortos decimonónicos no son producto de un pensar específico sobre la filosofía, aunque en ellos aparezca esta palabra. Representan un desideratum, más o menos marginal al problema político, que para ellos todavía era el central. El problema en sus verdaderos términos filosóficos, aparece mucho más tarde, concretamente hace unas tres décadas. Y los motivos a que responde son: a) el indoeuropeanismo ibero americano; b) el sentimiento ‘continentalista’; c) el resentimiento por el escaso aporte al pensamiento occidental, de la filosofía americana, desgracia atribuida a que se han seguido las pautas filosóficas europeas; d) creencia —muy generalizada durante la última guerra mundial— de que la cultura de Europa está en franca descomposición.

3— Analizados objetivamente los anteriores motivos, resulta con evidencia que el querer una filosofía americana se diluye en un simple deseo, y, como es sabido, se puede desear hasta lo imposible. No se ve que el propósito de hacer una filosofía americana responda a una necesidad sentida, creada por un original y espontáneo dictado de la evolución de la cultura americana. Presenta caracteres innegablemente artificiales.

### III— ¿Existe una 'filosofía americana'?

1— Partimos del hecho cierto de que en América se ha filosofado y se filosofa cada día mejor. Pero la pregunta se hace con este sentido: ¿Puede hablarse

de una filosofía específicamente americana? Si así fuera, esa filosofía merecería el adjetivo 'panamericana'. La respuesta a esta pregunta concreta ha de ser negativa. En la actualidad existen diferencias enormes entre la América anglosajona y la latina; los problemas epistemológicos, el pragmatismo, la temática de la lógica y de la semiótica han acaparado la atención de los filósofos de Norteamérica, mientras que las preferencias de los de Latinoamérica han sido los problemas éticos, los antropológicos, concretamente los de la libertad y los de la vida.

2— La pregunta podría subsanciarse más aun: ¿se ha filosofado en alguna parte de este Continente y por algún filósofo, de tal modo que sea permitido creer que se ha dado con el 'ser' de América y que este 'ser' haya sido inscrito en el ser, objeto de la metafísica? La respuesta al interrogante así formulado, no puede ser ambigua: esa filosofía no existe. En esto se hallan concordes hasta los más empecinados en elaborar una filosofía panamericana o latinoamericana; puesto que parten de que no existe, y así quedó bastante claro en el famoso III Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México.

3— Analizados los ensayos hasta ahora efectuados en este sentido, se comprueba que lejos de alcanzar una 'continentalización', se ha nacionalizado el propósito; que lejos de romper el 'compromiso' de pensar a lo europeo, se ha pretendido conseguir ese mismo propósito partiendo de una teoría de clara raigambre europea: el perspectivismo y la razón histórica de Ortega y Gasset.

4— La filosofía americana existente, la cual va adquiriendo caracteres de mayor rigor técnico, es la que se ha elaborado teniendo como premisa el que en forma insoslayable formamos parte con todo derecho y con todos los imperativos históricos, de la comunidad cultural de Occidente.

### IV— ¿Es necesaria una 'filosofía americana'?

1— 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 substantivo de nuestra existencia, adviene por necesidad, sin cálculo extrafilosófico. La Filosofía es tan necesaria aquí como en todas partes. Por esta razón América posee un pensamiento filosófico, y sería monstruoso que no lo tuviera.

2— Ya queda dicho que no se ha dado una filosofía americana, ni latinoamericana ni norteamericana. ¿Por qué? parece lógico concluir que no se ha dado porque no se la ha necesitado. De hecho, los motivos incitantes que han provocado el filosofar americano son en el fondo los mismos de los europeos. No creo que aquí se haya filosofado por imitación, sino por las mismas razones que han presidido el quehacer filosófico occidental.

3— Los problemas, en la medida en que son americanos o europeos, dejan de ser esencialmente filosóficos. Si entendemos correctamente lo que es Filosofía, separaremos con facilidad la problemática netamente filosófica, de las cuestiones etnológicas, sociales y culturales, sin que esto pretenda significar que la Filosofía, por su universalidad, no intervenga a su modo en ellas. Un replanteamiento de los problemas filosóficos para América o para cada uno de los miembros culturales de América, no implica una filosofía americana.

### V— ¿Es posible una 'filosofía americana'?

1— De todos los saberes, pero muy esencialmente cuando se trata del saber filosófico, de su constitución, hay que tener en cuenta tres factores: el objeto, el método y el sujeto. Desde estos puntos radicales puede llegarse a la resolución de si es posible o no una filosofía americana, sea panamericana, anglosajona o iberoamericana.

2— Para acotar la Filosofía dentro de lo americano, se han formulado varias teorías con el propósito de aislar el 'ser americano'. Lo cual quiere decir que el 'ser americano' no está definido y que hay un desacuerdo fundamental entre los

pensadores que trabajan en este sentido. Prescindiendo del 'indoamericanismo', ya superado y olvidado afortunadamente en el plano filosófico, se han propuesto las siguientes teorías: a) siguiendo la hermenéutica heideggeriana, se ha dicho que el 'ser americano' es la *expectativa*, como un 'no—ser—todavía'. Esta teoría pretende dar una base ontológica para una filosofía panamericana, teniendo como objetivo el ser de la existencia americana *Dasein* americano; b) el espíritu *épico y pragmático*; c) el espíritu *trágico y pasional*. El b) es característica del norteamericano, y el c) del iberoamericano.

Dejando aparte otras objeciones obvias como las que se podrían formular a la teoría d), hay que concluir en que con estas bases a lo más a lo que cabe aspirar es a una antropología psicologista y culturalista, pero nunca a una Filosofía.

No faltará quien considere la 'historia americana' como objetivo de la reflexión filosófica. Concedo de muy buena gana que la historia puede ser objeto de la meditación filosófica aun sin caer en un historicismo relativista, pero si esa reflexión se contrae a la historia americana, queda eo ipso recortada a la medida de los horizontes americanos, y así el relativismo es inevitable.

Por otra parte, la Filosofía, para serlo verdaderamente, ha de partir del fenómeno, no sólo histórico, culturalista, sino del fenómeno producto de una experiencia total. Entonces no se puede hacer caso omiso de la ciencia, del fenómeno científico, antes bien éste constituye el punto central del arranque del filosofar. Siendo esto así, postularemos también una ciencia 'americana'.

3— Para filosofar con toda seriedad, se precisa un método. Como es sabido de todos, esta necesidad se siente hoy como algo sencillamente imperioso. La precisión técnica es consubstancial al filosofar. Ahora bien, ¿podrían los filósofos americanistas prescindir de los instrumentos para filosofar, actualmente vigentes en el quehacer filosófico occidental? ¿Podrán, dejando a un lado la lógica moderna y sus conquistas, inventarse otra lógica y otros procedimientos que sean también americanos?

4— El sujeto filosofante ha de ser parte integradora del filosofar, de su filosofar. Y este sujeto no es engendro

exclusivo de su tiempo y de su lugar geográfico, pues estas dos categorías están para el verdadero filósofo esencialmente condicionada por los elementos universalizantes que porta precisamente la cultura que lo determina en su vivir filosófico; el sujeto que filosofa es producto último de culturas de gran alzada. Ahora bien, pregunto: ¿Será posible que el filósofo americano efectúe la reducción cuasifenomenológica de todo elemento extramericano, y que dé con el ser—americano, haciendo de éste el ser ontológico por excelencia? En otras palabras, cabría la posibilidad para él de ponerse en una desnudez intelectual tan primitiva, que consiguiera un nivel presocrático, convirtiéndose en un jonio cosmológico? Aunque parezca poco serio, esto se ha pretendido más de una vez en nuestra América.

#### VI— Conclusión

La integralización por medio de la creciente y efectiva solidaridad universal, tanto en el pensar como en el sentir, hace que tanto el objeto de la Filosofía como el filosofar se universalicen, imposibilitando la provincialización de la Filosofía. Si lo anterior empieza a ser valedero para el mundo entero de hoy, hace tiempo que lo es para América respecto al orbe occidental.

El pensamiento filosófico americano, si sigue esos derroteros de universalidad perenne, podrá con su acento americano, decir palabras interesantes y aun necesarias para esa cultura. No somos esclavos, sino iguales e incluso, alguna vez, superiores a los demás. Tal es el único horizonte auténtico y honrado que cabe asignar a la filosofía 'americana'". [*San José, Costa Rica, Imprenta Nacional, tomo III, 1959, págs. 17—22*].

Motivados por el texto anterior, se realizó la siguiente entrevista a cargo de Helio Gallardo (HG) y Rafael A. Herra (RH).

HG.— *Doctor Olarte, en 1959 afirmaba usted la tesis de que no existe una filosofía americana debido a que tanto el sujeto como el método y el objeto del filosofar son universales y no pueden ser regionalizados. Al mismo tiempo señalaba usted que el filosofar, mejor dicho el sujeto que filosofa es*

*producto último de culturas de gran alzada; indicaba usted también que si no se ha dado una filosofía americana o latinoamericana o norteamericana es porque no se la ha necesitado. ¿Podría precisarnos si usted hoy, en 1975, mantiene en lo fundamental sus tesis de 1959? En cualquier caso, le parece a usted que la conciencia filosófica, tal como usted la entiende, ¿podría o debería jugar un papel en la actual realidad centroamericana o iberoamericana? En este sentido, ¿le parece a usted que el filósofo es necesario en la actual situación económico-social, político y cultural de nuestras sociedades, queremos decir, en tanto que filósofo y en tanto que iberoamericano?*

TO.— Yo mantengo fundamentalmente la misma tesis que en el año 1959. Y la mantengo sencillamente porque creo que puede haber filosofía en todos los países, pero que si esa filosofía ha de ser verdadera, ha de ser universal. De aquí que yo no sea partidario de hablar de filosofía alemana o filosofía francesa. No se puede hablar, desde un punto de vista cualitativo, objetivo, de filosofía griega, de filosofía romana, sino en cuanto origen; en cuanto origen los griegos, los alemanes... han hecho filosofía, pero desde el punto de vista que la filosofía debe ser cualitativamente griega, romana, o alemana, eso carece de sentido. Tampoco puede haber una filosofía americana. Incluso por estas y otras razones tampoco admito el apelativo de filosofía cristiana. Para mí no existe la filosofía cristiana.

HG.— *¿Incluso si consideramos que la perspectiva cristiana, ya sea individual, como moral, o como forma de organización social e histórica, de algún modo modifica la posición de los problemas filosóficos, encamina sus métodos y, desde luego, afecta a sus verdades? ¿Ni en este sentido podría hablarse de filosofía cristiana?*

TO.— Sí, la problemática viene siempre desde fuera, pero hablando de filosofía, la filosofía no es más que un instrumento para preguntar y contestar y la pregunta y la contestación tienen que ser desde el punto de vista racional. Por

ejemplo, en la Edad Media la filosofía era la criada de la teología, hubo una serie de confusiones hasta que Duns Scoto empezó a separar la fe de la razón. Luego hubo una prevalencia de la razón, el racionalismo, y se ha presentado una vuelta a la esclavitud, en el sentido de que la filosofía se ha transformado en la criada de la ciencia. Yo creo que la filosofía debe mantenerse independiente y que las ciencias deben ir por su propio camino.

HG.— *¿Esto no plantea problemas con algunas corrientes de pensamiento y autores que entroncan con su pensamiento y cuya manera de aproximarse a la realidad profunda no es precisamente racional, como Bergson, por ejemplo, o el primer Sartre, o Heidegger?*

TO.— Desde luego, estos sí son verdaderamente filósofos; yo no quiero hablar tampoco de una despersonalización filosófica; para mí la filosofía que el hombre puede dar no es un sistema, sino más bien la filosofía es un mensaje personal y en tanto que mensaje personal, necesariamente, lo puede dar cualquiera. Aquí no hago distinción entre americanos y no americanos. Sería una falta de lógica, una falta evidente contra la verdad, afirmar que desde el punto de vista del sujeto de los americanos, los hispanoamericanos, no podrán filosofar. Yo creo que todo el mundo puede filosofar, porque todo el mundo tiene un ser personal que es único, que puede mandar su mensaje y este mensaje será escuchado según la importancia, según la perspectiva que dé históricamente.

HG.— *Doctor Olarte, la última parte de nuestra pregunta se refería a si usted consideraba necesaria la presencia del filósofo en nuestras sociedades, en las actuales condiciones socio-económicas y políticas, en tanto filósofo y en tanto iberoamericano.*

TO.— En realidad, en nuestra sociedad hispanoamericana hay medios filosóficos, sin embargo, por las angustias económicas, por las angustias sociales, a mí me parece que se ha mistificado la filosofía con otras ciencias sociales, por ejemplo con la economía, con la sociolo-

gía. Y desde este punto de vista yo veo un peligro para filosofar. El economista necesita de filosofía, el sociólogo necesita de filosofía. Pero la filosofía tiene su propia demarcación respecto de las ciencias particulares, de observación inmediata. Esto no significa que yo quiera decir que la filosofía tiene que estar sobre ellas o que la filosofía —americana o europea— deba ser ahistórica, pero la filosofía, en realidad, no puede confundirse con la ciencia, no puede existir mezcla, como se pretende en Hispanoamérica.

HG.— *Ello señalaría siempre un único papel del filósofo y del filosofar, ¿no es así?*

TO.— El filósofo tiene el mismo papel que ha tenido en todas partes. En Hispanoamérica deberá curvarse, doblarse a las circunstancias y ello porque la filosofía no sale de la nada, sino de la observación del ser; el ser del hombre no es universal sino único y uno. Yo acabo de decir (*en El ser y el hombre*) que el ser del hombre no es un ser general, universalizado, sino único; entonces cada uno de los hispanoamericanos tiene derecho y obligación de filosofar. Ahora, habrá algunos que filosofen más o más técnicamente que otros, pero yo creo en aquel dicho de Meyerson de que “el hombre hace metafísica con la misma naturalidad con que respira”.

HG.— *Es decir, no sé si le entiendo bien, ¿pluralidad de filosofías e inexistencia de la filosofía?*

TO.— Y es que en eso consiste la historia de la filosofía y uno no puede, como dice Unamuno, conocer un sistema filosófico sin conocer al autor del sistema, sencillamente porque el autor del sistema hace lo que piensa filosóficamente y entrega un mensaje personal.

HG.— *¿Y esto no afectaría la sociabilidad misma, el hecho de la comunicación filosófica, digamos al “ser para otro”...?*

TO.— La comunicación con los demás, la comunicación filosófica es siempre muy relativa —toda comunicación es relativa— es decir tenemos una

vertiente social, pero en la vertiente en donde mueren las palabras, en esa vertiente donde yo soy yo, en esa vertiente íntima, yo soy yo, y ahí no puede entrar nadie, eso no se puede comunicar.

HG.— *Doctor Olarte, en su tesis acerca de la filosofía americana señala usted que no puede hablarse de una filosofía específicamente americana porque existen enormes diferencias entre la América anglosajona y la latina; la primera se ocuparía fundamentalmente de problemas lógicos, epistemológico, de semiótica, etc.; la segunda, de problemas éticos y culturales. Ello impediría que se pudiera, incluso hablar de una filosofía panamericana. Usted precisa el punto refiriéndose explícitamente al contenido de los temas filosóficos que predominan en las dos regiones. Pero usted no nos indica si esos contenidos de alguna manera están prefigurados por problemas fundamentalmente culturales, o étnicos, o políticos o, en general, históricos. Pareciera también que la distinción entre grupos anglosajones y latinos, fuese sólo nominal. Decimos esto por los problemas que plantean, por ejemplo, la ubicación cultural geográfica de países como Canadá o Belice o los grupos de ascendencia africana o indígena en esta parte del continente y también en los Estados Unidos de Norteamérica. Lo que nos interesaría precisar son las razones por las que usted cree que el objeto filosófico y, consecuentemente, su sujeto y sus métodos presentan diferencias en las distintas Américas y si esas diferencias no plantean interrogantes respecto a la universalidad de la conciencia, objeto y métodos filosóficos; o, si por el contrario confirman su universalidad... determinando la incapacidad de los americanos, en su conjunto, para filosofar realmente.*

TO.— En realidad, con los filósofos que podríamos llamar norteamericanos o canadienses, yo no he planteado una diferencia realmente profunda, aunque existe una diferencia, esto es evidente, no lo podríamos negar, y es que sus temas, en general, difieren de los temas del filósofo hispanoamericano. El objeto de la reflexión filosófica, en esos pueblos, han sido la lógica... temas abstractos en el sentido de que no pueden ser inmediata-

mente aplicados. No se puede generalizar, desde luego, porque entre ellos tenemos filósofos que se han dedicado a la lógica formal, a la lógica matemática, y ya están de vuelta, como William Quine, por ejemplo. El objeto de la reflexión en Hispanoamérica, tal vez a causa de una tradición más o menos arraigada, entiendo yo que es la libertad en el sentido de ser un tema tradicional, y este tema ha sido, pues, tal vez, "calentado" por los motivos sociales. En alguna parte escribe Francisco Romero, un filósofo argentino, que el tema principal del filosofar en Hispanoamérica es la libertad; en verdad él no hace más que afirmar eso; yo suscribo este pensamiento y sin embargo tengo que afirmar que una reflexión sobre la libertad en Hispanoamérica y en Norteamérica tienen que ser lo mismo. Lo que pasa es que hay *motivos* —puesto que el filosofar es una acción personal— hay motivos distintos para que la persona vaya por una parte o por otra. De aquí que la situación en Hispanoamérica es distinta, yo creo, porque hay motivos diferentes y estos motivos influyen sobre la persona.

HG.— *¿Algo así como si el ángulo o la perspectiva de aproximación al ser de la libertad se plantee diferentemente?*

TO.— Diferentemente, sí. En la situación histórica hispanoamericana la libertad ha sido como un mito. Primero, la libertad nacional, después la libertad contra tantas persecuciones, contra tanta acción social contra la libertad, etc.; por esto el tema de la libertad siempre ha tenido un eco social y por consiguiente personal. Yo creo que desde el punto de vista del objeto, ya vemos cómo el reflexionar no puede ser una cosa caída en el vacío, como se ha planteado en su pregunta, sino que tiene que tener un objeto, ahora este objeto se puede presentar en unos pueblos y en otros no, pero la reflexión tiene que hacerse desde el punto de vista filosófico, o sea que el objeto pueda universalizarse.

HG.— *Aunque en América del Norte el problema de la libertad se trate como algo ya dado, como si ellos se preguntaran "¿qué hacemos con este tipo de libertad que ya tenemos?" en cambio*

*usted plantea el tema de la libertad en América Latina como un mito, como algo que hay que alcanzar porque no lo tenemos, aunque creamos que lo tenemos...*

TO.— Sí. Un enfoque diferente de la libertad. Hispanoamérica es un mosaico de naciones, teniendo cada una de ellas un problema diferente acerca de la libertad. Hay algunos pueblos que no tienen ningún problema negativo respecto de la libertad, pero sí tienen problemas acerca de la libertad. En Costa Rica, por ejemplo, la libertad existe. Yo no creo siquiera que haya pretexto honrado para ir contra el estado actual de libertad. En cambio, otros pueblos muy vecinos a Costa Rica, en ellos sí puede existir esta especie de preocupación por la libertad, pero esa libertad es una *libertad política* y la reflexión filosófica no puede quedar ahí. Para mí la libertad es la esencia de la existencia, de la *existencia humana*. De modo que para mí la libertad es el instrumento por el cual el hombre se hace a sí mismo, e ir contra esto es un crimen, es como degollarlo a uno...

HG.— *¿O desnaturalizarlo, animalizarlo?*

TO.— Sí. Como un *intento* de animalizarlo. Uno no puede ser animal, aun cuando quiera. Pero quitar la libertad, ir contra ella, es truncar la persona.

HG.— *Su planteamiento acerca de la libertad resulta importante en un continente en donde incluso la libertad de movimiento y de expresión, y hasta el derecho a la vida, están proscritos en tantos países. ¿Desde esta perspectiva no se ha planteado usted o si se lo ha planteado lo ha resuelto negativamente, el problema de la actividad política concreta, militante?*

TO.— La libertad política... En realidad, yo me he abstenido de hablar de este tema, como un conato de filósofo que soy, y de otras actividades, por una especie de cortesía: soy extranjero. Yo soy de origen español, me he nacionalizado, claro, pero no he querido entrar a la actividad política, no pertenezco a ningún

partido político. No soy un alienado, tampoco, participo con mi voto y en conciencia. Tanto es así que, ideológicamente me he definido como anarquista espiritual.

HG.— *Usted ha planteado que si se entiende correctamente lo que es filosofía se puede separar con facilidad lo que es propiamente filosófico de lo etnológico, lo social y lo cultural. Señala, al mismo tiempo, que un replanteamiento de los problemas "para" América no implica una filosofía "americana". En este sentido, ¿no se corre el riesgo de transformar el filosofar en un reflexionar de totalidad pero vacío?; lo que queremos señalar es que aunque la perspectiva de una conciencia filosófica sea la comprensión profunda (esencial) de la realidad en su totalidad no es tan claro que esa totalidad específica no afecte a la perspectiva misma en sus contenidos; es decir que en la perspectiva filosófica no se daría, tampoco, una dicotomía entre la conciencia y su objeto, entre la perspectiva y sus contenidos históricos; más bien su fecundidad derivaría de su interacción, de su construcción como perspectiva concreta de su totalidad; por ejemplo, podríamos decir que un filósofo griego originario se plantea desde una perspectiva universal porque es incapaz en su momento de reconocer su particularidad; es decir carece culturalmente de la capacidad y de la necesidad de reconocer esa particularidad; pero el problema es si esto no afecta al ser mismo de la conciencia filosófica en su comienzo y en su origen, en el sentido de Jaspers; el problema podía sintetizarse preguntándole si usted piensa que como latinoamericanos actuales podríamos rechazar una falsa conciencia universal que estaría a la base de la conformación de la cultura occidental y las implicaciones que su respuesta —afirmativa o negativa— trae consigo.*

TO.— La universalidad no creo que sea falsa, lo que pasa es que ella tiene que estar en la base de todo filosofar. Filosofar consiste en tener una base concreta, pero ese algo concreto tiene un aspecto universal. A mí me parece que filosofar consiste en eso: Yo creo, desde cierto punto de vista, que los hispanoamericanos se han preguntado con demasiada

ansiedad ¿"dónde está la filosofía entre nosotros"? . Creo que los griegos no se preguntaron dónde está la filosofía: sencillamente *hicieron filosofía*, y ésta a mi modo de ver es la falta, la mácula que en el fondo hay en Hispanoamérica con respecto a la filosofía; se pregunta con ansiedad ¿"dónde está entre nosotros un sistema filosófico"? como si realmente el sistema filosófico no fuera un intento para negar la verdad de todos los demás sistemas, en el sentido de que el filósofo hace de las cosas un mensaje, una interpretación de la existencia; pero la filosofía no puede llegar a ser, como lo dije al principio, ni griega, ni francesa ni americana, *en el fondo*, sino simplemente americana o española y esto quiere decir que los que hacen filosofía, han nacido en ese círculo geográfico, más no desde el punto de vista del pensamiento, porque para mí el ser por el que se ha preguntado la metafísica es el *ser del hombre*, y para mí hombre es *todo aquél que piensa*. Y aquí, desde luego, incluyo a los hispanoamericanos.

HG.— *Este tema de la universalidad de la conciencia filosófica y el problema de la búsqueda angustiada del lugar donde existe la filosofía entre nosotros, tal vez se podría explicar, como lo han señalado Leopoldo Zea y otros, por el hecho de que el americano tiende a mirarse desde fuera de sí mismo, tiende a mirarse desde lo griego, desde lo francés, desde lo alemán; ¿cree usted que este sería un punto de partida para las sospechas filosóficas que existen entre los latinoamericanos?*

TO.— Pues tal vez sea esto; tal vez se haya subrayado demasiado la influencia exterior. Prueba de ello es que todas las naciones filosóficas, quiero decir México, Perú, Chile, Argentina, Uruguay, Cuba, etc., llevaron su crítica al positivismo sobre la base de Bergson y ahí tenemos, pues, que si el positivismo nació en Europa, también en Europa nació su antídoto; los filósofos de aquí se aprovecharon de eso y causaron, por decirlo así una especie de tradición. En México, por ejemplo, hay una tradición de Antonio Caso, de Samuel Ramos y otros; estos estudiaron o fueron influidos por filósofos europeos que causaron esa tradición;

pero aquí formar tradición quiere decir más bien *declararse discípulo de*; en la filosofía hispanoamericana no ha habido una independencia de pensamiento; aunque la abundancia de la temática hispanoamericana es semejante a la Europea, diferente sí, pero por lo abundante, lo mismo.

HG.— *Usted mencionó el nombre de Bergson. La obra de este autor se encuentra estrechamente vinculada a los "fundadores" de la filosofía en nuestro continente y al inicio del período que Romero llama de "normalidad filosófica". ¿Cree usted que existe alguna razón especial para esta influencia bergsoniana entre nosotros que incluso se prolonga hasta nuestros días?*

TO.— Bueno, tal vez Bergson se amolda al modo de pensar de los hispanoamericanos por aquello del modo de intuición y no de la razón. Son muy intuicionistas los hispanoamericanos.

HG.— *¿Incluiría su apreciación una falta de rigor?*

TO.— Bergson no es riguroso ni mucho menos, basta leer la *Introducción a la metafísica*. Era un gran literato y cuando una señora, después de una conferencia le dijo: "Señor Bergson ¡cuánto me ha hecho pensar su conferencia!", él contestó: "Lo siento, señora".

HG.— *Habría entonces entre nosotros una forma carencial, una cierta predisposición a no asumir el rigor que implica el intento de pensar como filósofos, un quedarse en la superficie, o en el menor esfuerzo...*

TO.— En parte, y además la cultura hispanoamericana ha tenido una lacra que es la retórica de los abogados; lo menos preciso, lo más dado al oído lo han realizado los abogados. El filósofo no ha influido de manera central en la cultura hispanoamericana. Es cierto que en México, por ejemplo, hay filósofos extraordinarios, y en otros países, pero en realidad, el filósofo no ha podido superar al político, más bien él mismo se ha hecho político, en el sentido peyorativo de la palabra, y cuando el filósofo se hace político, en este sentido, la situación empeora.

HG.— *Durante esta conversación usted ha planteado una serie de relaciones entre la filosofía y las ciencias, por ejemplo las influencias perniciosas que con el filosofar han establecido disciplinas como la sociología y, ahora, el derecho; ¿cómo ve usted la relación contemporánea entre las ciencias particulares y la filosofía?*

TO.— La filosofía tiene que justificar la ciencia y la técnica, tiene que dar cuenta de por qué el hombre quiere saber, de por qué el hombre tiene la técnica; la técnica ha sido hasta hace poco una prolongación de la mano, ahora es la prolongación del cerebro. Entre ciencia y la técnica no hay un deslinde preciso o, al menos, fijarlo sería cuestión de una reflexión profunda. Yo admito la legitimidad de la ciencia y del resultado de la ciencia, pero no la creo absoluta, no considero absoluta sus realizaciones. Tampoco puede negarse que con la técnica se abusa, convirtiéndola incluso en instrumento de muerte o de destrucción de lo humano. Sin embargo, yo pienso que la filosofía debe ser positiva, la filosofía debe desentrañar, *desde el ser del hombre*, la significación de la ciencia y de la técnica. Por otra parte, yo creo, como Robert Oppenheimer que "No se puede hacer una síntesis humanística de la técnica y de la filosofía; a la filosofía se le ha ido de la mano la ciencia", y esto lo dijo en 1960, "El ideal de nuestros padres —y traduzco casi literalmente del francés— de unir todos nuestros conocimientos en una unidad orgánica se ha ido para siempre; tal ideal se ha ido para siempre porque la ciencia, sobre todo la física, se ha hecho cada vez más difícil, menos aprehensible y por consiguiente ya la ciencia, en este sentido no podrá ser formadora de síntesis humana" y en realidad él sabía lo que decía porque se trataba de un hombre extraordinariamente versado, de un hombre muy preocupado por las facultades humanas del hombre; tanto así que dejó las ecuaciones y empezó a leer los libros sagrados de la India en su idioma original, que él dominaba muy bien. Desde este punto de vista habría que explotar estas (sus) propias palabras.

HG.— *Sin embargo, pueden surgir algunas dificultades; por ejemplo el*

*que la conciencia filosófica ignorara, despreciara o se construyera paralelamente al desarrollo de las ciencias, independientemente de una formación básica en ellas que, a lo mejor, le permitirían construirse como una superior conciencia filosófica.*

TO.— Sin embargo, ¿la ciencia tiene en cuenta al hombre? Yo creo que este es el problema. El hombre es dialéctico, cambiante, el ser del hombre es temporal. La ciencia, aunque sea confesadamente temporal no puede tener en cuenta las exigencias humanas. De aquí este divorcio entre filosofía y ciencia, porque si la filosofía es veraz y sobre todo tiene oídos para oír su propia vocación, tiene que estar no en el cielo sino en la tierra a nivel del hombre, y de aquí que el hombre tenga una serie de problemas que la filosofía ha de abarcar en una forma completamente distinta de la ciencia; la ciencia prevee, experimenta, controla; todas estas cosas son fórmulas que vienen haciéndose y cada día más tradicionales, pero que no nos hablan nada del hombre. La experiencia de la ciencia es una experiencia llevada a cabo por el hombre y según sus aspiraciones, tanto que aquella manera de pensar de que una conclusión científica tenía que ser impersonal, (es decir, “no importa quien, no importa dónde, no importa cuándo”) ya cambió ahora esto sí importa, la ciencia se ha hecho más personal; y, sin embargo, parece que la situación de la ciencia pura se está haciendo cada vez más inhumana.

HG.— *¿Esto no implica, en su perspectiva, un mucho de pesimismo, considerando la importancia que tiene en la estructuración de la sociedad moderna la ciencia—tecnología y en cambio, por lo menos en Hispanoamérica, el papel poco representativo que juega el filósofo?*

TO.— Ya dije antes que la filosofía en Hispanoamérica se ha malogrado en gran parte por la influencia de lo político, lo político llevado a cabo por los generales y por los abogados. Sin embargo tengo que decir que la situación de la filosofía en Hispanoamérica está confusa por estas preocupaciones —y no digo que las preocupaciones económicas, sociales o políticas carezcan de importancia: la tie-

nen y son justificadas. —Pero ello ha llevado a una situación en la que a la filosofía se la confunde con cualquier cosa, a que no haya una idea clara de la filosofía. Y por ello se la deja al margen. Y entonces se da esta crisis.

HG.— *Usted ha planteado que el “indoeamericanismo” no posee relevancia filosófica. Parece usted referirse concretamente a la obra de Manuel González Prada y José Carlos Mariategui, como así mismo a los temas acerca de la raza cósmica propuestos por José Vasconcelos. ¿Podría usted sintetizar su posición respecto del problema y aporte cultural de los grupos indígenas y africanos en América Latina, en el sentido de si pueden o no ser integrados a la cultura occidental, y, en el caso de realizarse este proceso, si él se plantea como un adherirse a ella o se hace desde un aporte específico?, Es decir si América Latina tiene, fundamentalmente desde su base indígena, algo que decir a Occidente o si sólo debe escuchar. En todo caso, y siempre desde esta perspectiva, ¿cómo entendería usted el calificativo de América mestiza que se ha dado a América Latina?*

TO.— En primer lugar, yo no creo en las razas, yo no soy racista, aunque considero que hay grupos con caracteres diferentes adquiridos históricamente; para mí no hay pueblos raciales, hay pueblos con historia. Ahora bien, desde el punto de vista de la filosofía, el mestizo ha producido sin embargo, yo no achaco al mestizaje el que se haya o no producido un pensamiento filosófico, sino simplemente porque no se ha tenido aquella oportunidad histórica, sea por el agobio social, sea por otra situación, no se ha tenido oportunidad de expresarse filosóficamente; ahora, yo tampoco puedo negar esta posibilidad, pero ella tiene que venir de la situación social. Ya se sabe que para filosofar se necesita cierta holgura económica y cierta holgura moral. Y en Hispanoamérica no parecen existir estas condiciones. Y desde este punto de vista, netamente histórico, creo que el mestizo no va a filosofar en mucho tiempo; pero desde otro punto de vista, como hombre, sí puede hacerlo, lo mismo que el griego o el francés. A mí me parece demasiado pretencioso explicar la situación por la

raza o por el medio, explicar una situación cultural. Por ejemplo, Taine nos explica los logros de los griegos por la luz, por el sol, etc., Bueno, desde que terminó Pericles, desde Alejandro Magno, los griegos no han producido genios como Platón o Aristóteles o Sófocles. Y es la misma luz y el mismo sol y la misma situación geográfica. Lo que han producido en cambio son tiranos, como los que acaban de condenar a muerte hace pocos días. Lo que digo, entonces, es que no se puede establecer una relación muy íntima entre el filósofo, el genio, y la raza. Yo creo que la raza, si tiene oportunidad, actúa, pero en Hispanoamérica yo creo que continuará por mucho tiempo esto de *primero comer y después filosofar*.

HG.— *¿Y en cuánto a los autores que atribuyen una primacía humana a Hispanoamérica, por el hecho de ser lo que ellos llaman un "crisol de razas"?*

TO.— Bueno, eso, como poesía, está bien. "Crisol de razas". Crisol hasta cierto punto, porque en parte de ello no se puede hablar. Fíjese en que estamos hablando de una serie de pueblos que realmente hace ciento cincuenta años que se liberaron, pero no solamente de España, sino de una serie de hábitos sociales y todavía no se han liberado del todo. Algunos de estos hábitos sociales persisten y se mantienen las imposiciones socio-económicas. Y en estas condiciones la filosofía no puede aparecer, esto es muy claro, *para que haya filosofía se necesita una oportunidad no solamente externa sino interna*.

HG.— *Doctor Olarte, usted ha descalificado, relativamente, el estudio del venezolano E. Mayz Vallenilla "El problema de América" señalando que por el camino del análisis fenomenológico existencial sólo se podría aspirar a una antropología psicologista o culturalista. Entendemos que su objeción se refiere fundamentalmente al problema del objeto del análisis de Mayz Vallenilla: el ser americano. Sería la regionalidad del objeto lo que haría fracasar a la hermenéutica heideggeriana. ¿Pero Heidegger, mismo no piensa su ser del hombre desde su perspectiva histórica estructurada por el desarrollo de las ciencias particulares, el*

*desarrollo de la historia de la filosofía y su posición (social) histórica?*

TO.— Yo no iba precisamente en contra de Mayz sino más bien en contra de Leopoldo Zea, quien presidía el Congreso de Buenos Aires en donde yo presente mi ponencia. Tanto es así que él al verme me dijo: "Hasta que al fin nos vamos a enfrentar". El ya conocía mi posición. Pero en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* veo que él cambió de posición, creo que ha recogido lo que yo decía, en el sentido de que en este libro mudó de opinión. Ahí admite la filosofía americana como filosofía sin más, es decir, desde el punto de vista de la filosofía pide y afirma que el americano sea capaz de filosofar. Lo que pasa es que el iberoamericano siempre tiene complejos, le han metido complejos; primero los españoles discutieron si eran hombres o no, después si merecían tener la civilización europea. Entonces yo afirmo que la filosofía, virtualmente o en potencia, si es filosofía, tiene que ser universal y en potencia todo hombre puede filosofar.

HG.— *Sin embargo, la posición de Zea parece siempre estar más cerca del historicismo que la de Mayz Vallenilla que en la obra que citaba usa una metodología universal, como la fenomenología...*

TO.— Bueno, sí. Yo le advierto que no he reflexionado mucho sobre esa obra que aparece en *Episteme* y además tampoco pienso reflexionar sobre ella, sencillamente porque Mayz me cayó antipático en el Congreso. Se trata, al parecer, de un hombre muy orgulloso.

HG.— *Sin embargo, e independientemente de Mayz Vallenilla, el problema queda todavía en pie. Podríamos reseñarlo así: Si Heidegger, por ejemplo, la conciencia heideggeriana, el autor Heidegger, se ubica en un determinado desarrollo de las ciencias particulares, como él mismo lo reconoce, y en una determinada posición social y si sus opiniones están condicionadas por el desarrollo de la historia de la filosofía, entonces su reflexión ¿podrá ser, como usted lo ha planteado, universalmente válida, o*

*sería sólo heideggerianamente válida, o válida sólo para Alemania?*

TO.— La situación la veo así: para mí el Heidegger de *El Ser y el Tiempo* es un gran filósofo y el ser del hombre problematizado allí puede universalizarse, no es alemán ni español ni francés. Sin embargo, Heidegger cometió una infidencia consigo mismo al hablar ahora del ser, de un ser del cual no nos ha dicho nada y al universalizar el ser de la metafísica en un sentido completamente abstracto... el ser que se esconde, el hombre que es pastor del ser y todas estas pamplinas que son muy poéticas en alemán pero que en español no nos dicen nada, nos dejan fríos. La situación de la filosofía actual de Heidegger nos muestra que es una filosofía que vuelve a lo tradicional, a la filosofía del ser en cuanto ser. Yo lo interpreto así últimamente. En cambio el ser, el ser del hombre, el objeto del horizonte del ser tal como se describe en *El Ser y el Tiempo*. Sí tiene sentido humano, pero el de ahora a mí no me parece, sobre todo el problema tal como lo plantea en ese folleto que tiene sobre el humanismo, *Carta sobre el humanismo*. Ahí nos habla del hombre, pero nos habla más bien del ser, que el ser se sirve del hombre para el lenguaje, para esto o para lo otro, ya no es el hombre sino más bien el ser. Se le ha preguntado si es Dios; él dice que no, sino que el ser hace que el ser del hombre piense, ese es el problema.

RH.— *En esta concepción, ¿no hay que replantear el problema de cuáles son las circunstancias que determinan una respuesta sobre la pregunta por el ser del hombre y por el ser en general? La Carta sobre el humanismo se concibió en la época de auge del nacional-socialismo.*

TO.— Sí. Es una carta provocada por Sartre y enviada a Jean Beaufret, pero ésta carta no es posterior a la guerra?

RH.— La publicación, pero no la concepción del que la escribió; y es que esta determinación del hombre a partir del ser sin definir que es el ser, de algún modo representa una especie de concesión a la irracionalidad que parecía ser el

estilo intelectual de Alemania en la época del nacional-socialismo. Este es quizás el contraste fundamental con Husserl, es decir, precisamente el intento husserliano de romper todas las estructuras e ideas irracionales y su choque también con el régimen vigente, y, por parte de Heidegger, una especie de generalización de las condiciones históricas, una generalización de la acción sobre el ser del hombre que él hace pasar por un ser que no ha definido.

TO.— Sí, claro, el ser no lo ha definido, ¿pero cree usted que *El Ser y el Tiempo* es producto de las circunstancias existenciales del mismo Heidegger, políticas, alemanas...?

RH.— Hay autores que consideran que sí, por ejemplo Lukács, porque el clima intelectual de Alemania, irracionalista, es previo al advenimiento del nacional-socialismo y al desarrollo de las condiciones que lo permitieron. Lukács encuentra ya esta evolución desde el romanticismo alemán, desde la filosofía de Nietzsche. Entonces, en este ambiente no era imposible que una tendencia al irracionalismo y a fundar toda la metafísica en el irracionalismo se encontrara en Heidegger.

TO.— Sin embargo el *Dasein*, de que trata el libro éste, puede ser universalizado. Yo creo que la filosofía debe llegar hasta allí.

HG.— *En la primera parte de esta respuesta usted expuso una fuerte crítica al abandono que hace Heidegger de la problemática del ser del hombre y a su refugio en un ser abstracto no definido, místico. Pareciera haber una contradicción entre su acercamiento hacia lo místico y lo inexpressable, que pareciera ser más humano que la misma técnica filosófica; no sé si era el sentido de la crítica, es decir ¿el Heidegger filosófico metafísico de la primera etapa más humano que el Heidegger místico, inefable, inenarrable de la segunda etapa?*

TO.— Pues a mí me parece mucho más humano el Heidegger de la primera etapa que el de la última. Porque la mística, desde el punto de vista filosó-

fico, como ustedes saben, está muy desacreditada.

HG.— *¿Lo místico como realización de lo humano.?*

TO.— Como realización de lo humano, puede ser, si uno tiene una vocación especial y personal, evidentemente, lo místico puede ser una solución; pero eso ya no tiene vigencia, es decir no es un mensaje racional, sino simplemente o tal vez sea un mensaje social o lo que sea, pero yo no veo, por ejemplo, en las obras de: San Juan de la Cruz o de Santa Teresa, que sea un mensaje verdaderamente humano... simplemente veo allí una humanidad comprometida con las imaginaciones.

HG.— *Volviendo al punto anterior, todavía me parece que la posición de Mayz Vallenilla podría considerarse más reflexiva: su intento es dar cuenta de su propia conciencia reconocida como regional, como limitada, como incapaz de ser universal. El problema último parece ser, por este camino, el de si existe el ser del hombre, o lo que existen son hombres, todos ellos regionales, provinciales, tanto desde el punto de vista de sus métodos de pensamiento como desde el punto de vista de sus objetos de reflexión. Ello invalidaría lo metafísico, tal vez en el sentido kantiano, o al menos lo haría posible sólo si lo metafísico tomara conciencia de su propia limitación, de su ideologización de los problemas. Independientemente de la esterilidad filosófica de los esfuerzos de Mayz Vallenilla pareciera que su intento de acercarse al tema es más concreto que el de Heidegger. El problema que surge entonces es este: si esta mayor concreción o riqueza afecta a la constitución de una conciencia filosófica, ¿no deberíamos abandonar esa concepción del filosofar por una que dé cuenta no de nuestra universalidad sino de nuestra particularidad, no de nuestra identidad sino de nuestra diferenciación? Henry Lefebvre ha señalado que en filosofía siempre buscamos al autor, es decir lo que lo hace diferente a otros filósofos; lo propio de una obra de filosofía sería entonces la singularidad de su autor; ello acarrea, desde luego, el peligro de que el filosofar*

*se transforme en mera opinión, pero desde otra perspectiva plantea la necesidad y posibilidad de que el autor dé cuenta (supere—reconociendo) de sus limitaciones como conciencia universal. Sé que he planteado aquí un conjunto de cuestiones de distinta índole, pero sería interesante que usted se refiriera a ellas haciendo referencia a su propia obra filosófica y al modo como ella se ha visto afectada por estas cuestiones.?*

TO.— Mi obra filosófica ha sido afectada por mi existencia, desde luego; en realidad, en primer lugar, he tratado de hacer una filosofía mía, pero no por hacer, por deporte, sino por una necesidad; he tenido que hacer una crítica de muchas cosas que había acariciado con bastante fervor, una crítica que resultó ser crítica negativa, luego, sobre esas ruinas he edificado una serie de pensamientos coherentes, más o menos lógicos y que han tenido como dirección la libertad personal; en este sentido, si mi obra es leída y algunos coinciden con ella, en algunos puntos, desde luego no en todos, está bien. Filosofar es para mí una necesidad existencial.

RH.— *¿Esta libertad, que ha sido el punto central, el fundamento de su reflexión es la que lo ha llevado a hablar, en los últimos tiempos, de una posición anarquista?*

TO.— Sí. Mi anarquismo, desde luego, entendido así, es fácilmente explicable. Yo parto de que el hombre se hace y es único. Desde este punto de vista no puede haber una ley para todos, uno se hace la ley, uno es la ley y esta ley tiene que responder a su vocación. Esta vocación se la hace uno con sus circunstancias, desde luego; ahora bien, esta ley que yo hago no coincide con la ley de los demás, pero tiene una tolerancia muy grande para con los demás; en segundo término, se plantea una confusión: lo que para mí es realmente edificante para otros puede no serlo. Desde este punto de vista la ley es mía, no admito la ley universal. Admito sólo un compromiso. Para mí la situación de la sociedad y cumplir con las obligaciones sociales, eso está muy bien, pero por compromiso, por mí, no. Yo me

puedo hacer con eso, pero puedo no hacerlo. Entonces la situación es ante todo y sobre todo subjetiva, mía.

RH.— *¿Esta posición sería la contraria de un imperativo kantiano?*

TO.— *! Ah, sí!*

HG.— *Doctor Olarte. Yo sé que usted ha ganado en Costa Rica una justa fama de polemista. A lo largo de esta entrevista, y más bien por el tono de sus respuestas, a mí me ha quedado la impresión que tal vez sus categorías de unicidad y de subjetividad pudieran interpretarse de una manera menos benévola. Por eso, en cierta manera, voy a transformar su respuesta para dejarla así: esta subjetividad, este no estar interesado en que sus opiniones sean compartidas por los otros puede ser interpretado como un problema de indiferencia, de desprecio hacia el ser de los otros, como un problema o situación personal de arrogancia, un deseo de no ser social.*

TO.— *No, de arrogancia no, al contrario, desde mi punto de vista yo no solamente admito sino que respeto la unicidad del prójimo; entonces de mi parte no hay arrogancia, lo único que hay es una vocación de unicidad; y qué voy a hacer si me tocó, en suerte o en desgracia, el protoplasma que me tocó. Esta es para mí la situación.*

HG.— *Usted ha señalado reiteradamente el etnocentrismo que late detrás de la pretensión de una filosofía "americana". Este etnocentrismo llegaría a su culminación si el "ser americano" fuese proyectado como lo ontológico por excelencia afectando así no sólo nuestra actual comprensión y existencia histórica sino también nuestro pasado y nuestro futuro. A esto se podría objetar que la historia latinoamericana o iberoamericana no comienza sino a fines del siglo XV y más concretamente durante el siglo XVI y que nuestra redefinición ontológica afectaría sólo al problema de nuestra recomposición histórica. Al fin de cuentas resulta un hecho que los europeos nos observaron y a veces nos continuaban observando como grupos humanos inferiores, siervos por naturaleza o estructuralmente*

*dependientes. Esta visión del europeo, hoy día realizada también por el norteamericano, procede de un concepto de hombre universal fabricado por el europeo, en parte sistematizado por su conciencia filosófica, y que le permite diferenciar a los verdaderos hombres de aquellos que no lo son: negros, meztizos, asiáticos. Esta concepción de lo humano afecta también a la concepción que de la historia tienen los occidentales. Nosotros, en general, no hemos sido incorporados activamente, como sujetos, a esta historia. Nuestra historia es la historia de una colonización y podríamos decir que la colonización es irrestrictamente un proceso de despojo, de privación de identidad. Esta suele expresarse diciendo que los latinoamericanos solemos siempre vernos a través de los ojos de los europeos. Es claro que así somos incapaces de reconocernos y estamos siempre por debajo de nuestras aspiraciones de humanidad. Lo nuestro aparece, de este modo, siempre como degradado o como prematuro o subdesarrollado. ¿La conciencia filosófica, como intento de conciencia lúcida del sí mismo no tiene aquí una problemática específica de los pueblos colonizados, dependientes o subdesarrollados? Lo que se plantearía aquí sería una readeuada comprensión de nuestra historia, incluyendo el carácter y sentido que ha tenido en ella nuestro pensamiento filosófico. No se trataría en realidad de pensar nuestra historia, sino de re-construirla, desde la perspectiva de los logros de las ciencias particulares y en función de nuestro propio proyecto histórico; es decir uno que señalara nuestras semejanzas y nuestras diferencias con la historia de Occidente, nuestra identidad, ¿No habría aquí camino, a su juicio, para una conciencia filosófica latinoamericana?*

TO.— *La conciencia propia del colono evidentemente tiene que ser distinta que la del colonizado. ¿Pero hasta dónde se llega? ¿Qué significado tiene la colonización? En realidad aquí hubo una colonia y una colonización, pero, ¿hasta donde llega la influencia de esta colonización? Yo creo que el hispanoamericano ha profundizado en su complejo de inferioridad más de la cuenta. En Europa, por ejemplo, hay pueblos y pueblos. Y*

estos pueblos, pues, no han sido colonizados, al menos desde hace mucho tiempo. Pero estos pueblos son distintos. ¿Tendrán ellos conciencia filosófica para darse cuenta de sí mismos? Yo creo que sí. El hispanoamericano debe salir de esta meditación, de esta reflexión, sobre su situación, sobre la colonización. Es claro que esta conciencia no se crea de la noche a la mañana, en realidad esta es una situación en donde entran un complejo de cosas: odio, amor, la tradición, admiración, etc. A mi juicio esta conciencia debe desaparecer en la medida en que se reflexiona sobre un *colonizado*. Esta es mi posición. Teniendo en cuenta que todos los hombres son iguales —en cierto sentido, pues yo no admito la igualdad personal, la igualdad del hombre en el sentido rousseauiano—, pero sí cada hombre tiene la capacidad de realizarse, y desde este punto de vista yo creo que la educación debe empezar por ahí, en el sentido de que cada hispanoamericano cae en la misma situación de los gallegos. Los gallegos se creen inútiles, completamente inútiles. Se cuenta que estaba uno de ellos, en el campo, tocando la dulzaina, cuando comenzó una gran tormenta. Y los que estaban en las cuevas le gritaban: “Ven, que te va a matar un rayo”. Y el gallego contestó: “No, para matar a un pobre señor como yo, no hace falta tanta tempestad”. El hispanoamericano está en esa situación. Y esa es la situación que debe romper. El hispanoamericano tiene que partir por tener fe en su condición de hombre. En que es un hombre. Y un hombre tan pintado como los demás.

HG.— *Esa fe ha sido planteada en un lema de los pensadores hispanoamericanos, desde Alberdi: “Debemos asumir nuestra historia”. Pero para muchos de ellos, Zea, Roig, por ejemplo, ello significa precisamente asumirse en nuestra limitación de colonizados, único camino de superación de esa condición. Otros pensadores, especialmente argentinos, y estoy pensando en Mario Casalla, creen que sólo la asunción de las limitaciones de la conciencia colonizada —es decir la denuncia de la imposibilidad de la filosofía entre nosotros— constituyen el objeto propio del filósofo.*

TO.— Creo que el ser americano, cercenado por esos complejos, no puede filosofar de una manera auténtica. Claro que la limitación siempre resulta, porque al fin y al cabo la limitación nuestra no la entiendo como que somos contingentes frente al Absoluto. Yo entiendo la limitación del hombre. Ella es clara. Pero esta limitación no es porque seamos contingentes. Para mí el concepto de contingente es falso. Siempre habrá contingencia si admitimos un Absoluto. Pero no habiendo admitido un Absoluto no se puede seguir definiendo al contingente como “lo que es, pero pudo no haber sido” ¡Qué derecho tengo a decir “ipudo no haber sido, si es!” De modo que la contingencia, o este sentimiento de limitación, no es más que el deseo de tener más de lo que tenemos, pero que no podemos tener sencillamente porque no hemos evolucionado, porque la evolución no ha caminado. De modo que tanto el bien como el mal son proyecciones hacia el futuro. El americano, entonces, no tiene por qué sentir esa limitación, sino simplemente considerarse como hombre y tener fe en el futuro, esa fe que realmente le va a traer lo que él de una manera consciente o inconsciente siente que le hace falta. De aquí que yo no crea que para filosofar el hispanoamericano tenga que considerarse limitado por la herencia colonial.

RH.— *Doctor Olarte, ¿usted cree que en la sociedad tecnocrática, la metafísica, como conjunto de preguntas, tenga un futuro, un porvenir?*

TO.— Sí. La metafísica tiene un porvenir. El porvenir del hombre. Desde el punto de vista de la metafísica es como ha adelantado la ciencia y como ha adelantado la técnica, etc. De modo que yo todavía estoy con las palabras de Emilio Meyerson: “El hombre hace metafísica con la misma propiedad con que respira”. Considero a la metafísica como fundamento de la ciencia. En otras palabras, la metafísica tiene que responderme a mí por qué el hombre hace ciencia, hace técnica, habla, etc.

RH.— *¿La metafísica sería en ese sentido la idea que subyace en una sociedad, en un concepto de ciencia, en el fondo, un concepto del hombre que construye una sociedad?*

TO.— ¡Como no! En función del hombre. El hombre evidentemente evoluciona. Cambia el hombre. Y ese cambio está reflejado en la metafísica.

Desde luego, yo no estoy con la metafísica tradicional. Yo estoy en contra de esa metafísica. Prueba de ello es *El Ser y el Hombre*, este libro que escribí; la primera parte es una crítica de las tesis principales de la metafísica tradicional. Que después venga otra manera de fundamentar las cosas, lo admito. Pero no admito una concepción del hombre sin metafísica.