

## TEODORO OLARTE, FILOSOFO

Helio Gallardo

Constantino Láscaris en su libro *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (100) ha resuelto, de un modo preciso y elegante, el problema de los estudios acerca de pensadores que están en disposición de leer las opiniones que se vierten sobre ellos. Señala Láscaris que es precisamente en el siglo XX cuando en Costa Rica hay filosofía y que de suprimir lo contemporáneo prácticamente habría que suprimir todo comentario filosófico (100,9). En nuestro caso concreto existen, además, otras razones que nos impulsan a realizar estudios sobre los autores vivos que componen el panorama intelectual de Costa Rica y de los que este conjunto de trabajos acerca de la obra de Teodoro Olarte constituye el primer intento.

### I

La situación histórica contemporánea, estructurada por una cada vez más estrecha vinculación entre el pensamiento (teoría) y su aplicación (técnica), con sus implicaciones morales y políticas, tiene su correlato, también, en el campo del quehacer intelectual en general y del filosófico en particular. Las concretas condiciones económicas, sociales, políticas e ideológicas de nuestros pueblos, las relaciones que con ellos establecen los países industrializados o metropolitanos, es decir nuestro creciente doble proceso *a)* de miseria (subhumanización) y *b)* de conciencia (social) de esta miseria, hacen que cada pensador tenga que *dar cuenta*, hoy día, de *su verdad*. Y esta cuenta es hoy, también, principal y determinantemente, una cuenta social y política. No es ya una exclusividad del pensamiento existencial que *hace del pensamiento el hombre y del hombre su pensamiento*, entendiendo por éste al individuo o a la persona, sino una forzosidad histórica —estructurada por el desarrollo de las ciencias, particularmente por el desarrollo de las ciencias sociales, por la preeminencia de la economía política y por las posibilidades abiertas por la sociología del conocimiento— la que hace que cada pensador e intelectual sea un hombre concreto en sociedades también concretas, responsable por sí mismo y por los otros. No se trata, aquí, de confundir todo el quehacer intelectual, y específicamente el filosófico, con un puro pragmatismo, o de entender su riqueza por su capacidad de aplicación. Se trata de que cada pensador, cada autor, cada constructor de pensamiento, es hoy *también* responsable de la situación contemporánea del pensamiento y, consecuentemente, de la situación económica, social y política contemporáneas (1). El

---

(1) Paulo VI, autor aún no sospechoso de 'utilitarismo' o 'pragmatismo', reseña así esta responsabilidad: "...Cada uno de los hombres es miembro de la sociedad. Y no es solamente este o aquel hombre, sino que todos los hombres están llamados a este desarrollo pleno (...). Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber" (101, 25-26).

pensador es hoy, aunque no lo quiera o aunque lo niegue, un *hombre de acción*; sus libros, su cátedra, su modo de vida, todo aquello que lo constituye individual y socialmente, incluso sus omisiones, dan cuenta del carácter de su responsabilidad. Por ello hoy importa, más que nunca, establecer con él el diálogo, la polémica, el análisis, tanto de su pensamiento estricto como de las condiciones desde las cuales él es generado y a cuyas necesidades ese pensamiento responde. Nada *más lejos* de este propósito que el *estudio erudito* o el estudio del *autor en sí*, aislado o indiferente de toda relación y desarrollo humanos. Por el contrario, condiciones sociales, proyección social, consistencia entre pensamiento y acción, carácter ideológico y político de clase de su pensamiento, he aquí algunos de los objetivos centrales del diálogo, de la investigación y de los temas. Y he aquí por qué interesa tratar *fundamentalmente* con autores vivos que se descubran o se oculten (mostrándose) a sí mismos en la polémica. Y, al mismo tiempo, en el plano académico. ¡qué mejor homenaje al pensamiento de un autor que considerarlo pensamiento social e históricamente vigente!

En el caso de este primer estudio, esbozo solamente de los planteamientos anteriores, el pensador elegido es uno de los símbolos del desarrollo intelectual y de la docencia universitaria locales. Español de nacimiento (Vitoria, 1908), vasco de Alava, pero nacionalizado costarricense en 1952, *Teodoro Olarte* cambió el clima, en general húmedo y frío de su tierra natal, por la reiterada primavera anual de Costa Rica en 1940. Los años inmediatamente anteriores lo encuentran en EE.UU. (Los Angeles) y en México y Cuba, trabajando como periodista. Desde 1946 (2) trabaja como profesor en la Universidad de Costa Rica: lenguas clásicas (latín), filosofía y psicología. La Universidad, en esa fase de su desarrollo se compone básicamente de núcleos de filosofía y letras y el ambiente de trabajo es familiar; destacan en él el neoescolástico Jorge Volio (1882-1955) y Moisés Vincenzi (1895-1964). Un año después de su casamiento con Graciela Palacino Zúñiga, en 1949, Olarte funda *Idearium*, revista que, junto a *Repertorio Americano* y a *Ariel* realiza gran parte de la vida cultural costarricense del período. Olarte es ya un *guía intelectual*. En 1957 trabaja en la cátedra colegiada de *Fundamentos de Filosofía* desde la que surgirá, en el mismo año, el *Departamento de Filosofía*; con él están Constantino Láscaris, Roberto Saumels y Luis Barahona. Ha asumido ya la cátedra de metafísica y en 1959 sucede como Director de la Escuela a Enrique Macaya, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Ha mantenido su intensa actividad intelectual iniciada sistemáticamente en 1945 con su tesis de licenciatura: *Alfonso de Castro. Su vida, su tiempo y sus ideas filosóficas*, y que se traduce ahora, además de su cátedra, en decenas de publicaciones en la prensa local y extranjera y en la defensa apasionada y rotunda que hace de sus tesis en el VI Congreso Interamericano de Filosofía (Buenos Aires, 1959) y en el II Congreso E. Interamericano de Filosofía (San José, 1961). En 1962 asume la cátedra de *Antropología Filosófica*, disciplina que constituye el elemento nucleador de su pensamiento fundamental. En 1966 la Editorial Costa Rica publica una selección de sus trabajos bajo el título de *Filosofía actual y humanismo*. Ese mismo año ha sido elegido Presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía. En la Universidad es Vice-decano de la Facultad de Ciencias y Letras desde el año anterior. Su pensamiento ha transitado desde Hegel y Nietzsche y Kant y desde los clásicos griegos a Martín Heidegger, a quien considera un genio filosófico y al que dedica cuatro estudios en *Filosofía actual y humanismo*. En el mismo libro ha hecho una reseña del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, autor a quien él introduce en Costa Rica, pese a que considera que "carece de importancia como filósofo" y a que su éxito se debió a "aquellos círculos de católicos que necesitaban una nueva interpretación de su fe". Autodefinido como *anárquico*

(2) Esta fecha fue señalada concretamente por el mismo Teodoro Olarte. Antonio Pacheco, en su cronología respecto del mismo autor, indica el año 1947 (110, 7).

*espiritual*, Olarte ha ganado ya fama de crítico duro y persistente en los medios culturales costarricenses. “Nadie ha pegado tan duro en Costa Rica —confidencia un catedrático— y, al mismo, tiempo, nadie ha sido tan admirado y respetado por pegar tan duro”. C. Láscaris lo retrata en 1964 como un “vasco macizo; de presencia que impone respeto, distancia al principio y afecto pronto; fumador de pipa que posee una mente rigurosamente metafísica; hombre teórico de palabra radical y estilo contundente; Teodoro Olarte marca huella en quienes le escuchan” (100,400). Aunque explícitamente no reconoce discípulos, “tal vez Roberto Murillo”, dice, ha realizado ya el camino que Pedro Enriquez Ureña señaló a Alejandro Korn: “Maestro del saber y de la virtud” (102,170), indicando así una de las características de los pensadores latinoamericanos: su capacidad—necesidad para proyectar una actitud ante la vida, una imagen moral que es ejemplo, no de ideas, sino que de *vocación*. Olarte, reconocidamente, proyecta su vida a la cátedra porque su obra responde a sus convicciones, a su vida interna, a las necesidades de su existencia. Esta autenticidad, explicitada y asumida por él mismo en sus escritos, “¿Qué le pasa al que hace metafísica? . El metafísico, que es el verdadero filósofo, se transforma totalmente, adquiere un temple personal que le posibilita vivir en unidad superior al mundo, a los otros y, singularmente, a sí mismo” (103,280) y que él explica como su *vocación metafísica*, le hace *diferente*, en un medio en donde “se rehuye la polémica que obliga a defender nuestras convicciones por miedo al ‘choteo’ ”, Olarte —buen o mal técnico de la filosofía— es capaz de dar cuenta de sí y de ubicarse como *uno y único*, en su expresión favorita, en la existencia. Han quedado muy atrás su origen familiar, sus ocho hermanos y su padre, un mediano agricultor, sus recuerdos de una escuela básica cuyo nombre ha desaparecido en el tiempo, su adolescencia en el Liceo de Vitoria, sus estudios de Derecho —su padre era también abogado—, las jornadas en la Universidad de Madrid en donde recibió lecciones de García Morente y Ortega y Gasset. Ha quedado atrás su distanciamiento de la guerra civil española, proceso que siempre le pareció extraño al ser del español. Ahora es el hombre que está en situación de recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad de Costa Rica (1973) pero en las condiciones que él impone: a través de su trabajo y de su tesis doctoral. *El ser y el hombre* (104) *texto de crítica y de construcción* publicado en 1974, el mismo año en que, docente infatigable, asume la Dirección de la Cátedra de Filosofía de Estudios Generales. Tal vez ahora, al mirarse retrospectivamente, Teodoro Olarte se reconozca y se sorprenda al mismo tiempo, como la realización de aquel adolescente a quien su profesor de Matemáticas y Director del Liceo dijo que “su buena memoria lo perjudicaba”. A esa frase, ocasional y profunda a la vez, debe quizás Olarte su vocación personal, su necesidad crítica, su arqueo permanente de sus ideas religiosas, sociales y políticas que lo realizan y lo revelan y que él llama su *metafísica*.

## II

Quizás es esta misma *unicidad* olartana lo que ha dificultado el conseguir estudiosos dispuestos a enfrentarse a su pensamiento desde una perspectiva crítica (3);

---

(3) Sobre Olarte se han publicado, localmente, dos estudios de importancia: la tesis de Antonio Pacheco *El pensamiento de Teodoro Olarte a través de sus escritos* y el que le dedica C. Láscaris en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*; con motivo de la aparición de su último libro *El ser y el hombre* la figura de Olarte fue destacada en trabajos periodísticos por L. Camacho y A. Mora como asimismo por Erika Scholz en reseña aparecida en el volumen XIII, número 36 de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. La Asociación de Estudiantes de Filosofía publicó un estudio de Juan Diego López. *En torno a El ser y el hombre*. Asimismo, y el año pasado se realizaron algunas mesas redondas que tuvieron a Olarte y a su obra como tema central. Pero aparte de los dos primeros estudios mencionados, y que datan de mediados de la década pasada, se puede afirmar que no ha existido una intención sostenida por sistematizar y profundizar en el pensamiento de Olarte.

ante la obra de Olarte parece plantearse, a nivel local, la misma doble actitud que asumimos en general, y como profesionales de la filosofía, ante el pensamiento iberoamericano: por una parte, un fuerte *sentimiento de menosprecio* hacia la reflexión regional; este sentimiento puede sintetizarse en el lema "si el pensamiento es latinoamericano o iberoamericano no puede ser un 'buen' pensamiento, un pensamiento enriquecedor". En esta perspectiva influye, no cabe duda, nuestra ya tan comentada *subordinación cultural* (105) que conlleva no tan sólo nuestra desenfadada ignorancia por lo que ocurra entre nosotros y entre nuestros países sino que también, y como han mostrado últimamente Leopoldo Zea (106) y Arturo Roig (107), posee implicaciones —con fuerte raíz histórica— ontológicas respecto de lo americano. Pero, y al mismo tiempo, se da entre nosotros el fenómeno inverso: experimentamos un fuerte deseo de que nuestro pensamiento sea considerado válido y vigente, de que nuestra actividad filosófica sea juzgada con seriedad; en una frase, *aspiramos a salvarnos por nuestro pensamiento*. Esta última actitud suele estar también —aunque hoy con menos fuerza— determinada por nuestro constante mirar hacia el modelo greco-europeo de filosofía; nuestra salvación adopta entonces la forma de creación de sistemas antes que la integración del único proceso que hace posible el filosofar: la *actitud* (histórica) filosófica, o se traduce en el logro de respuestas (pseudo) 'originales' más que en la ubicación y delimitación de problemas (4). Desde una perspectiva tan prejuiciosamente falseada no es extraño que nos sintamos distanciados de nuestro propio hacer, que la sospecha acerca del nivel y la autenticidad de nuestro reflexionar acometa con tanta frecuencia nuestro trabajo y que la mera erudición o el verbalismo brillante del discurso en la cátedra reemplacen el esfuerzo sostenido y riguroso de ser uno mismo (social) en el pensamiento. Por analogía, entonces, sospechamos de la calidad del pensamiento del que se encuentra junto a nosotros: *él es un mero compañero de trabajo*; por ello mismo su obra 'tiene' que carecer de calidad. Desde luego, en este regresivo juego dialéctico sólo reforzamos las estructuras de la sospecha y del recelo y de la desconfianza hacia nosotros mismos y hacia nuestro entorno cultural. En este proceso ni siquiera *nos* autoenajenamos sino que destruimos nuestra posibilidad de reconocernos, de saludar—*nos*, de ser históricos. Las últimas fases del proceso de *aniquilación del sí mismo* por la desconfianza y el ignorar incluyen el cinismo intelectual, la burla hacia todo esfuerzo serio, el "choteo" académico a que hacía referencia Olarte y, por último —aunque nos ha acompañado durante todo el trayecto—, ese curioso proceso de integración como siervos culturales a lo que no nos pertenece y nos es negado: lo europeo y lo norteamericano.

En el caso concreto de Teodoro Olarte se le tiene demasiado 'respeto' como para estudiar su obra. En definitiva, se le ignora, gracias al 'respeto'. Tras el concepto 'respeto' se encierra, en realidad, una profunda desconfianza hacia el pensamiento propio y hacia el pensamiento ajeno; una incapacidad de diálogo, un deseo de vida intelectual ensimismada y fácil (5) un no—actuar—se como fundamento del existir. La palabra y el gesto filosófico

---

(4) Respecto del prurito de 'originalidad' adquiere para nuestros pensadores particular importancia la tesis de Gramsci: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos 'originales'; significa también, y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, 'socializarlas', por así decir, convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presenta, es un hecho 'filosófico' mucho más importante y 'original' que el hallazgo, por parte de un 'genio' filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales" (109, 9).

(5) Un contraejemplo de esta situación es la obra de Constantino Láscaris en Costa Rica. Pero precisamente su intensa actividad y su inquietud por los temas más disímiles lo han hecho 'sospechoso' precisamente de lo único que un autor al modo de Láscaris, no puede ser culpado: de *originalidad*.

caen así en la sorda y blanda complacencia, en la atmósfera intelectual que permite a *todos decir de todo*, es decir en el clima intelectual en que se niega —por el hecho de que todo está permitido— a individuos, a autores y a ideas; cuando cualquiera puede decir sobre cualquier cosa, entonces *nadie ha dicho ni dirá ni dice nada*. Desde esta atmósfera 'intelectual', en último término *irracional*, —confundida a veces con el pluralismo ideológico o con el a—doctrinarismo— el tránsito es inmediato y directo hacia el terror intelectual, es decir hacia la barbarie del partido, del líder o de los especialistas (6).

Por ello resulta tanto más dramático que el intento de filosofar de Olarte caiga, en gran medida, en el vacío. Teodoro Olarte forma parte del grupo de pensadores españoles que emigra a América Latina con motivo de la dramática guerra civil que terminó con la experiencia republicana del Frente Popular y que significó, en la práctica, la aniquilación de la capacidad *de ser* del intelectual español. América Latina se benefició con esta migración: José Ferrater Mora, José Gaos, Castor Narvarte, por mencionar a algunos, forman parte de este grupo que viene a entregar su formación europea, su rigor, a la construcción de la problemática filosófica iberoamericana. Estos hombres, a quienes se les ha negado —directa o indirectamente— la posibilidad de ser por su palabra o por su pensamiento, vienen a realizarse a América Latina. Pero en estas latitudes acechan otros peligros. Resulta que en nuestras tierras muchas veces florece un clima aún menos propicio que el franquismo para la expresión de la vocación personal. El exceso de blandura intelectual, el relajamiento en la exposición de las ideas, la confusión entre los propios deseos y la realidad —una mezcla de fanatismo y de voluntarismo— conforman un ambiente que hace duro, a veces hosco, a Olarte: "No se si existe filosofía en Costa Rica" declara en una entrevista. Agreguemos que tampoco parece importarle mucho el problema. O escribe: "Todos lamentamos el uso profanador del término ¡filosofía! Romero resume en dos tipos las actitudes pseudofilosóficas, y, si bien su clasificación responde a su inmediata experiencia argentina, creo que también es valedera para todas las latitudes. Comprende la primera clase las ingenuas e incongruentes interpretaciones de las abigarradas experiencias habidas merced a un criterio sin fuste, resumidas en una erudición caótica; en este plano se ve filosofía en todo. La segunda clase está compuesta por aquellas actitudes basadas en la fe o en la creencia —cualquiera que esta sea— en virtud de la cual la filosofía se convierte en un sistema de dogmatismos anopluros" (103, 262–63). Es en este ambiente, en contra de este ambiente, que desarrolla Olarte su obra, una obra que él mismo ha señalado intenta ser fuente del pensar personal y formadora de criticidad; obra indicadora, por tanto, de los valores del amor y del odio, *nunca de la indiferencia* (103, 291). Su obra es, por lo mismo, necesariamente, el intento de reconocerse a sí mismo, de hacerse a sí mismo, en un ambiente que le es y no le es propicio, desde un medio que lo acepta y lo rechaza a la vez, que lo construye y lo destruye, desde una historia que, curiosa e indicativamente, *sólo le causa extrañeza*: "Siempre me pareció ajena la Guerra Civil", dice. "No fue una lucha española" —negando lo histórico, las fuerzas históricas, el tránsito hacia la sociedad de masas, el utilitarismo, el

---

( 6 ) El proceso ha sido aquí sólo *señalado*, no *explicado*. Sin embargo, resulta importante destacar que, especialmente en los círculos académicos, la frivolidad, la burla, el sarcasmo son hoy o armas de la derecha (política, económica, ideológica) interesada en desprestigiar la creciente ola de solidaridad social que a nivel mundial se ha generado en las otrora "torres de marfil", o actitudes de la pequeña burguesía que, incapaz de mirar hacia un futuro de necesario esfuerzo y solidaridad sociales, intenta retornar al 'individuo' de un reciente pasado, al sosegado intelectual de oficina, último reducto ilusorio de propiedad que el capitalismo reservó para quienes, con sus sueños, sostienen también la explotación. La ironía, y el chiste, hoy día, no son expresiones del espíritu, sino que mecanismos de conservación de las relaciones sociales actuales y, por desgracia, también propedéuticas del fascismo intelectual y del terror de derecha. En su vertiente positiva esto, demanda de los intelectuales honestos un mantenido e intransigente rigor y una sostenida voluntad de estudio al mismo tiempo que una práctica solidaria.

maquinismo y el cientifismo: “La ausencia de la filosofía determina la destrucción del espíritu científico (108,1), “Las ciencias se han separado del hombre”, Olarte intentará encontrar su propia palabra, la que lo constituya. Imposibilitado de hacerse oír, creará una palabra a la que no le importa ser escuchada, una vocación biológica, una *metafísica del individuo solo*. Pero, precisa y paradójicamente, la estructuración de su soledad y la autenticidad con que intentará expresarla y vivirla será lo que constituya lo socialmente trascendente del pensamiento y de la obra de Olarte.

### III

Lo ‘metafísico’ es el centro nucleador del pensamiento de Olarte. Desde sus apreciaciones vertidas en *Para una crítica fundamental de Heidegger*. “La primera serie de cuestiones se refiere al problema del ser. Gracias al concepto del ser conocemos, pensamos y vivimos. Pero, ¿el concepto del ser ha de ser un tipo aristotélico o medieval, o ha de decidirse por el tipo que le ha conferido la filosofía moderna, incluso desde Francisco Suarez? En otras palabras, ¿ese ser natural, primero en el tiempo y primero en el orden esencial, posee un concepto formal y objetivo con unidad positiva, o bien posee únicamente una unidad de indeterminación, de tal manera que se ha de llegar a una ‘analogía de atribución’ en lugar de una ‘analogía de proporcionalidad’ como exigiría la concepción moderna del ser? O de otro modo, ¿es el ser del hombre el que ha de servirnos como punto permanente de partida o un ser indeterminado, determinable según el ser de los seres de que se trate? He aquí el centro de la ontología” (103, 77). En ese texto, de 1951, se contiene ya la problemática olarteana y su respuesta central, generalizada y corroborada en 1963 en su estudio del libro *Sendas Perdidas* del mismo Heidegger y en el que hace suya la siguiente proposición del pensador existencial alemán: “La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. Ese fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan a la época” (103, 89–90). La culminación de esta temática se refleja en la estructuración de su última y principal obra impresa, *El ser y el hombre*, dedicada en lo fundamental a una crítica de la metafísica tradicional y a una exposición de la metafísica que permita sustentar una *antropología filosófica*, remate de la obra de Olarte y que él sintetiza en una expresión categórica: “Si no es en mi ser, el Ser no aparecerá en ningún lugar. La filosofía tradicional se avergonzó de esta humilde verdad” (104,10). Lo ‘metafísico’, cuestión primera y determinante del pensamiento de Olarte es así, “razón última de nuestro conocer, de nuestro querer, de nuestro sentir, de la acción esencial de la existencia y de su resultado, todo desde el ser del hombre” (104, 9). Desde esta perspectiva no resulta entonces extraño que cuando Olarte decide dar cuenta de su concepto de filosofía se exprese en los siguientes términos: “Entiendo por filosofía un pensar radical y crítico acerca de una temática que abarque los fundamentos del hombre y de todo lo que en él converge”... “Es un pensar englobante que ilumina los grados del ser cuyo estudio y desde determinados ángulos está repartido entre las distintas especies de saberes” (103, 278). El filosofar es “existir enteramente comprometido y no sólo con una provincia de entes. El filósofo ha de buscar con pasión angustiosa el sentido del ser y, por consiguiente, el sentido de los entes que son el ser” (103, 280). Aunque una de las citas se refiere específicamente a las relaciones que se establecen entre las ciencias particulares y el saber ‘metafísico’, *filosófico* (antropología filosófica), resulta claro que el examen de lo metafísico en la obra de Olarte conduce, primeramente, a una *metafísica de la persona* (104, 161–183) resumida en el filosofema ‘la estructura ontológica del hombre es su existir personal’ (104, 162); lo ‘metafísico’ lo real, es lo personal, lo intransferible, unidad y unicidad. *Lo real es el individuo solo*. Resulta ilustrativo señalar el examen que, desde esta perspectiva central, *lo metafísico como lo individual* (personal), realiza Olarte de la

relación de amor con *el otro*. Enfrentado al problema —generado por su propio examen del concepto ‘persona’ de declarar *de hecho* la “imposibilidad de no comunicarse” (104, 177), Olarte explica así la *relación de amor* (sexualidad), relación fundamental del ser—con—el—otro: “La relación entre el yo y el tú ha de considerarse como la cifra del significado del ser—con—el—otro. Si toda comunicación, aun la menos notoria e intensa, resulta una invitación a la actividad interna por la que la persona se constituye, tenga de ello conciencia o no, cuando la relación se establece entre un tú y un yo concreto, sobre un fondo de amor, la invitación cobrará relieves imprevistos. Desde algún punto de vista esencial, el amor es una concreción personal recíproca, es una estructura ontológica en la que no cabe objetivación alguna ni del yo ni del tú; en otras palabras, no existe un sujeto ni un objeto, sino que ambos son sujetos, lo que posibilita la intersubjetividad. Cuando más intensa sea la relación intersubjetiva, con más necesidad se exige que cada persona tenga mayor personalidad, que sea más fuertemente. Por otra parte, y para mayor comprensión de lo anterior, se ha de mantener que el amor no desfigura la unicidad personal; antes bien, la acrecienta. Una prueba de esto la hallamos en el hecho de que no nos es posible comunicarnos todo lo que ‘somos’, de que la comunicación es incompleta, aun en el mejor de los casos”. “El ‘nosotros’ entraña una estructura sumamente complicada, como todo el mundo lo sabe; el ‘nosotros’ puede referirse a una estructura desde la intensidad más fuerte a la más débil; a una estructura emanada de una obligación o de un cálculo de utilidad, etc.”... “Me he estado refiriendo a un ‘nosotros’ cuya estructura no está asentada en nada sino en la más franca espontaneidad existencial; no se trata de una relación para hacerse rico o para hacerse político...; a lo que aquí se tiene presente es a la estructura del ‘nosotros’ que está naturalmente destinada a ‘hacernos’. Si analizamos el problema desde este punto de vista, tendremos que admitir que la comunicación más efectivamente personal es la que tiene en cuenta el factor del sexo. El hombre y la mujer se complementan, no sólo en orden a la generación, sino para fines más profundos; la complementariedad recíproca del hombre y de la mujer lleva a un problema metafísico, la metafísica del sexo. Mientras no se medite sobre este problema seriamente, la antropología filosófica no logrará coronar estos legítimos propósitos” (104, 178–179). Independientemente del fuerte contenido cristiano clásico contenido en la relación para—con—el—otro interesa destacar de este texto de Olarte algunos puntos que indican el *sentido* de su pensamiento: a) el carácter *peyorativo* que asume el ser—para—el—otro en las relaciones de la producción y de la política: “no se trata de una relación para hacerse rico o para hacerse político...” Estas prácticas no son ‘espontáneamente existenciales’ no nos hacen. Pero se trata, *precisamente*, de las prácticas que *nos permiten y estructuran* como seres sociales.

b) la comunicación *más personal* es la que se realiza entre *los sexos*. Pero aún en este caso, el ‘mejor de los casos’ la comunicación es *incompleta* y la complementariedad recíproca del hombre y de la mujer conduce a la necesidad de una *metafísica* (no realizada) —en el sentido de iluminar el ser del hombre en su relación para el otro generando así un *camino* para la antropología filosófica— debilitada en su *base*; el ‘puro’ gesto de amor se ve entorpecido, coartado, por factores históricos —“solo a título de excepción la mujer ha llenado su destino existencial en la historia” (104, 179), es decir por el modo *concreto*, histórico, como se realiza y se ha realizado el ser en el ser—para—el—otro— del sexo. Es en definitiva *la historia* lo que impide la concreción de la antropología filosófica que Olarte plantea como lo metafísico.

Resultado importante, por esto, observar cómo la clásica visión metafísica del mundo opera en el pensamiento de Olarte, llevándolo —pese a su crítica de la metafísica tradicional y a su definición del ser humano como motilidad (104, 129)— a lo que hemos llamado su *metafísica del individuo solo*.

Lo peculiar de la *vision metafísica del mundo* es considerar las cosas como aisladas, estáticas y unilaterales. Al reconocer *el cambio* en las cosas, lo considera como mero

aumento o disminución cuantitativos o como simple desplazamiento, siendo siempre la causa de este cambio un factor *externo* a la cosa, nunca fuerzas que operan al interior de ella. Por ello el análisis metafísico es siempre *abstracto* en la medida que su perspectiva le impide asumir la cosa real que es siempre la realización concreta de un conjunto de relaciones. A este mismo problema se debe la bien fundamentada crítica que Olarte hace de la metafísica tradicional: su identificación no con el ser histórico, real, sino con las categorías lógicas, es decir *su desarrollo idealista*. Pero Olarte no realiza el camino que debe transitar quien aspire a salir de la reflexión metafísica e idealista que es lo que hasta hoy, en gran medida, ha recibido el nombre de filosofía. Examinemos su análisis de la 'persona' "auténtica explicación de lo que sea el hombre" (104, 161). En este examen intentaremos ir mostrando a través de citas, cómo el *ser del hombre* olarteano mediante una dialéctica aparentemente historicista, desemboca en la proclamación de la *unicidad del yo abstracto*, entelequia metafísica que se relaciona con el mundo a través de relaciones también necesariamente abstractas.

Para Olarte, a) la antropología filosófica ha de partir de lo real, del ente concreto que es el hombre o la persona (104, 162)

b) la existencia es la persona concretada en el tiempo y en el espacio de cada una (104,162)

c) sólo el hombre es persona. Es decir la estructura ontológica del hombre es su existir personal (104,162). Ello plantea el que no se pueda admitir distinción real entre esencia y existencia.

d) Sin individuo no hay persona y sin persona (espíritu) no hay individuo (corporalidad) porque los dos no son entidades distintas sino uno solo (104, 163). La persona es proceso (104, 162).

e) El análisis de la persona pasa por el análisis del espíritu; Scheler: la persona es el centro del espíritu (104, 167). El espíritu es un atributo del ser del hombre (104, 168). Romero: la mera intencionalidad reconduce la realidad al seno de la naturalidad del hombre, mientras que, por la espiritualidad, el hombre atiende a cuanto es y participa generosamente en la totalidad. El yo, particularista en la primera actitud, se levanta sobre sí mismo y se universaliza en la segunda" (104, 163).

Hasta el momento sólo advertimos el intento de salvar el problema de la dualidad cuerpo—alma abierta tan contradictoriamente por Descartes en el pensamiento moderno, asignando, de paso, la apertura de lo *universal* a una función del espíritu. Sobre el *cuerpo* Olarte señala: "El cuerpo es el complejo de funciones por las cuales el yo evoluciona en el espacio y en el tiempo; en *su* tiempo y en *su* espacio (104, 168). No cabe duda de que el cuerpo es la singularidad, el fundamento de la *individualidad*. Desde estos presupuestos realiza Olarte su crítica al concepto tradicional de persona en cuanto éste se ha entendido dentro del marco de la noción aristotélica de *substancia* (104, 169—70). Sobre la persona afirma:

1.— Tanto el substancialismo como el empirismo mecanicista se niegan a reconocer la diferencia que media entre el concepto de permanencia y el de inmutabilidad; según esto, nuestro yo, nuestra persona, carecería de movimiento, de vida y sería algo dado sin principio ni porvenir; sus cambios se reducirían a simples epifenómenos que no intervendrían en el ser de la persona. *La acción es lo constitutivo de la persona*, (7) es la expresión de lo limitado, de lo inacabado, que no es simple, sino complejo, que puede desenvolverse por caminos imprevistos. El yo, como tal, se *autocrea...\**" (104, 170). Existe aquí, desde luego, una directa embestida en contra de la concepción metafísica clásica, tal como la reseñamos más arriba. Pero interesa destacar que *la acción* que en la

(7) El énfasis en la cita es nuestro. Olarte rara vez recurre a este artificio tipográfico—estilístico. Como en esta cita y en varias de las que siguen nos interesa destacar determinadas ideas del pensamiento de Olarte, indicaremos, en cada caso, que el subrayado es nuestro con el signo "\*".

versión de Olarte realiza a la persona es *la acción abstracta*, válida para todos y para cada uno y, por tanto, válida para nadie en cuanto determinación concreta del existir. No se escapa uno de la metafísica clásica por afirmar el *carácter práctico* de la realización de lo humano sino por la asunción *real* de ese mismo carácter práctico; esta asunción real no puede afirmar la acción como un universal-abstracto sino que tiene que aprehender a través de un proceso práctico-teórico el modo concreto como se realiza lo humano en una formación social también concreta. De aquí resulta el hombre, el individuo, no *autocreado*, en el sentido olarteano: "el hombre es el sujeto de la historia" (104, 200), es decir el individuo hace la historia, típica ilusión de clase, ideología, de quienes *no realizamos* la historia, sino el individuo o el individuo-masa estructurado por concretas relaciones económicas y sociales y políticas e ideológicas de clase que le ofrecen y le niegan a la vez su posibilidad de realización humana-social, única forma de realización posible de lo humano. Este punto, su necesidad-incapacidad de reconocer lo social como punto de partida de toda conciencia y práctica real, es decir la necesidad de reconocer en cada caso la concreta situación social de nuestra práctica, teórica, económica, artística, política, etc, es lo que lleva a Olarte a sus radicalizadas afirmaciones acerca del valor de lo individual abstracto y a su visión negativa tanto de la vida en sociedad como de la comunicación: "Queda establecido: el hombre es indigente de lo otro y del otro: el hombre es libre porque es limitado. Cada hombre posee su unicidad: yo soy único, tú eres único, el es único... *Somos igualmente desiguales ontológicamente* (8). Aunque no es admisible romper la solidaridad humana, es imprescindible subrayar la unicidad que supone cada una de las personas. Estas existen en un recíproco condicionamiento por imperativo ontológico, por donde su divinidad queda desvanecida. Si yo soy único, soy el que soy, el prójimo tiene derecho a ser único, debe ser el que es. Entonces hay que optar

---

(8) La expresión, subrayada por nosotros, necesaria derivación del pensamiento de Olarte a partir de sus conceptos sobre la unidad cuerpo-alma (*teoría de la persona*), lo 'indeterminado' de la existencia divina (104, 182-83) y las dificultades de la comunicación, al mismo tiempo que su punto de partida *subjetivo-abstracto*, en último término a-social, tiende a generar más dificultades que aperturas y soluciones, como suele ocurrir con la mayoría de las frases tajantes emanadas de los filósofos. En efecto, y por ejemplo, la igualdad-desigualdad 'ontológica' tiende a separar irreduciblemente a los individuos o personas trasladando al campo de las relaciones entre ellos la dicotomía cuerpo-alma que se ha intentado resolver haciendo nulos a priori los esfuerzos posteriores por esclarecer el sentido de la relación del ser-para-otro, de la sociabilidad. La *igualdad en la desigualdad* abre el camino, notoriamente, hacia la *diferencia*, hacia la especificidad 'esencial', desde la cual la tolerancia, el amor, la solidaridad y hasta la palabra entran a *carecer de sentido*. Olarte ha advertido esto; de ahí su análisis de la relación para-con-el-otro y su énfasis en la noción de '*colaboración*' (104, 171), relación abstracta que muestra, abiertamente, el carácter idealista del mismo análisis; la reducción de lo social-real al campo de la (s) persona (s), de lo personal, hace surgir entre estas *sólo* relaciones abstractas como la *colaboración de los desiguales ontológicamente*, relación que es *puesta y exigida* por Olarte, que no puede dejar de advertir que la *sociedad existe* pese a su teoría de la *unicidad del individuo*. Pero la relación abstracta, puesta y deseada por él, no "*explica*" la existencia social. Y esto ocurre porque el ha invertido la perspectiva: son las concretas relaciones sociales las que sí explicarían y fundamentarían la relación de '*colaboración*' que en Olarte, por su punto de partida, restringido y unilateral, aparece sólo como un *buen deseo*, como expresión de su voluntad. Sin embargo, y al mismo tiempo, su igualdad en la desigualdad, pese a ser un 'buen' deseo, encierra potencialmente, por su abstracción y por su origen concreto, las más peligrosas desviaciones anti-humanas llevando a la paradoja de poder asentar sobre ella no el individualismo y el respeto a la persona, como es la voluntad de Olarte, sino, por el contrario, su más radical explotación y deshumanización. Esto es lo que lo lleva a decir, mas adelante, que la "tolerancia" no es humana, consecuencia consistente con la proposición de la igualdad en la desigualdad ontológica, pero que sí lo son la comunicación y la colaboración. Este verdadero exabrupto filosófico tiene su origen en el hecho de que Olarte *ve y vive* las diferencias individuales existentes en la sociedad real, pero al mismo tiempo advierte que en ella se da concretamente la comunicación; al darse su visión en una sociedad de clases que *para él sólo se realiza como una serie de relaciones entre individuos* se hace factible su teoría de la '*colaboración*'. Olarte defiende así, en realidad, no sus ideas, sino su *punto de partida*, su estricto individualismo, perspectiva ideológica que es el fundamento y el término de su pensamiento.

por un régimen, no sólo de tolerancia, sino de colaboración, con lo que se quiere significar que en ningún caso ha de procurarse la invasión al otro, ni el aislamiento del otro, sino la abertura de las posibilidades que el otro pueda captar para su propia edificación. Aquí radica el fundamento filosófico de todo sistema legítimo de educación. *En el fondo, la tolerancia no es humana* (\*), pero sí la comunicación a base de la comunicación existencial. Pretender asimilar a las personas —agruparlas— en torno a un ideal haciendo de este ideal un programa vital, existencial, es un atentado contra la persona...” (104, 191). La perspectiva, a la vez subjetivista y abstracta de Olarte le conduce aquí claramente a desconocer el carácter fundamental real de la asociación humana: “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que se entiende como la cooperación de distintos individuos, en cualesquiera condiciones, de cualquier manera y para cualquier fin” (111, 25). He ahí el *fundamento real* de la “comunicación existencial” entre individuos que propone Olarte y, al mismo tiempo, la base antropológica (ontológica) desde la que se comete lo que él considera un atentado: ¡la necesaria existencia de la sociedad!

2.—“Whitehead profesala siguiente doctrina en torno a la substancialidad de la persona: si ésta entra en la categoría de la substancia, ha de ser a condición de que se entienda por substancia un ente real, cuya naturaleza ontológica sea la actividad; el ser de un ente queda revelado en su devenir propio, cómo el ente real deviene, nos patentiza su ser. El autor nunca pierde de vista que la realidad no puede interpretarse a base de la lógica tradicional de sujeto—predicado, sino que el ente real es una substancia cuya esencia es su propio hacerse. Si cada substancia *es* su propio devenir, ha de admitirse que cada ente real posee *su* tiempo y que no hay más tiempo que el que proporciona el devenir. Cada ente real es esencialmente su devenir y por ello posee su tiempo, de donde Whitehead deriva esta conclusión, tantas veces repetida por él, de que el proceso de devenir debe considerarse como un “todo indivisible”, de tal manera que un ente real plenamente devenido deja de existir, carece de sentido ontológico; una substancia sin actividad inmanente carece de razón de ser. Otro carácter, muy eminente en la metafísica de Whitehead, es que todo ente consiste en la actividad por la que cada substancia se apropia de otros entes para su propia fundamentación. Este proceso de apropiación lo denomina “prehensión”. Todos los entes reales se relacionan; cada uno hace referencia a los demás” (104, 171—72). Interesa poco, aquí, la relación que del moderno filósofo inglés neo—platónico hace Olarte. Lo que nos interesa mostrar es cómo, tras la contemplación del *ente real* que es desarrollo e historia, “el ente real plenamente devenido carece de sentido ontológico” se encuentra en verdad la necesidad de sostener una *ilusión*, propia del pensamiento del individuo que no desea perecer *en tanto que individuo*, es decir la ilusión ideológica de ser persona eterna, una y única, el Ser de la metafísica clásica finalmente anclado en Yo—Mío abstracto: “Por otro lado, soy de la opinión de que nadie muere a su tiempo, esto es que siempre quedan al hombre posibilidades internas pendientes. Bien puede sostenerse que el hombre nunca llegue a la plenitud de su ser, que sobrevenga un momento en que se le cierren los horizontes ónticos y ontológicos. Resulta evidente la deficiencia radical de nuestra condición encarnada; nuestra transfinitud esencial entraña la necesidad de una navegación sin límites de ninguna clase. *Nuestra finitud y contingencia reclaman, no la aniquilación, sino la infinitud en la esperanza* (\*). Un ente perfecto perece porque nada más tiene que ‘hacer’. Este no es el caso del hombre” (104, 217). Se debe agregar que el párrafo citado está al fin de una disquisición sobre la muerte y el fin del hombre. En este texto resulta evidente que la dialéctica olarteana excluye la realidad de la historia —el ente real se da en la historia, ha afirmado— para refugiarse en la *precariedad del individuo solo*: “Resulta evidente la deficiencia radical de nuestra condición encarnada...” para extraer de *esta*

*deficiencia* la riqueza de una esperanza abstracta, indeterminada e infinita. Esta misma esperanza, destino final de los individuos transfinitos, fundada en la radical soledad del Yo—Propio, es la que permite *a la persona ser todas las personas* (104, 176) anhelo final del individuo que contemplándose a sí mismo como individuo abstracto *realiza a los otros desde sí* —puesto que los ve sólo como individuos— y que, por ello mismo, los “desconoce”. De aquí el radical *pesimismo* olarteano subyacente a su teoría de la esperanza y de aquí que su afirmación de que “Todo mundo —esto resulta casi una tautología— todo mundo pertenece en peculio a cada existente” (104, 174) debe ser entendido en su sentido literal: *el individuo es su mundo* y este sólo existe por él y para él, ambición última de quienes no poseen “el mundo real” y que forzosamente deben refugiarse en “su” propiedad intelectual que no es nunca la propiedad *del mundo*, sino que la ‘propiedad’ de una ideología acerca del mundo (9). Por ello es que la expresión de Olarte esta muy lejos de ser una tautología.

3.— “La persona, la existencia, y el mundo se posibilitan esencial y recíprocamente, de tal manera que no se concibe la persona sin mundo ni esta sin persona. Sería un sinsentido afirmar que sin la persona cabría el mundo cultural, pero, a primera vista, no parece tan falto de razón el afirmar que el mundo natural no tenga necesidad de la presencia humana para ser. Ahora bien, el ser incluye por su naturaleza ‘sentido’, este es el núcleo de la verdad, sin sentido no hay verdad y sin hombre no hay sentido de la realidad. Este existir humano efectúa una transformación, la cual es producida por su esencial creatividad. Es necesario declarar contradictorio al mundo—sin—hombre, sin *para* el hombre. Ya lo afirmé en páginas anteriores, *pensar y conocer es crear*” (104, 173) (\*). El punto de partida idealista resulta aquí virtualmente una declaración de principios: “pensar y conocer es crear”; el olvido de los más fundamentales hechos que hacen posible la historia es el resultado de esta perspectiva idealista subjetiva a ultranza: la transformación y el existir humano no resultan ‘naturalmente’ de las necesidades materiales de la producción —“la primera premisa de toda existencia humana y también, por consiguiente, de toda historia, es que los hombres, para ‘hacer historia’, se hallen en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que este es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita ser cumplida todos los días y a toda hora, simplemente para asegurar la vida de los hombres” (111, 24)— sino que, en la formulación de Olarte, *de la “esencial creatividad” del existir humano*, expresión abstracta que supone una ‘actitud’ única y esencial del hombre *ante* la naturaleza, vista como subordinada y hostil. En efecto, Olarte es remitido, en este texto, a re—plantear la dicotomía pre—hegeliana entre sujeto—objeto, en este caso entre naturaleza (mundo) y hombre. *Sin ver este fenómeno en su totalidad* como proceso y como *relación*, se plantea problemas superados ya en el campo del idealismo y del materialismo filosóficos así como en las ciencias: “Contra lo que aquí viene afirmándose, se levanta una objeción frecuentemente extraída de las conclusiones científicas: antes de que apareciera el hombre, la subjetividad, había muchas cosas. “Todos aceptan —escribe W. Luypen— que la tierra es mucho más vieja que Adán y nadie quiere poner dificultades contra la primitiva nebulosa de Laplace... Debe admitirse que ciertas ciencias empíricas hablen de un mundo anterior al primer hombre. Sin embargo,

---

( 9 ) La cita refleja, también y contradictoriamente, un *deseo personal*: hacer de *mi peculio* todo el mundo, típica aspiración ideológica de las capas medias y que en el campo del intelecto se expresa a través de las actitudes sectarias, la intransigencia y el egoísmo. Estas características no son propias del pensamiento olarteano, muy por el contrario, pero cabe mencionarlas para recalcar la interpretación y utilización divergente y antagónica que puede sufrir su pensamiento.

¿quiere decir esto que, por ejemplo, los geólogos hablan de un mundo—sin—geólogos? Este es el punto de discusión, y una respuesta afirmativa a esa pregunta no tiene sentido (...). La misma conclusión se impone por sí misma inevitablemente: el mundo es radicalmente humano y la verdad sobre ese mundo es de igual manera radicalmente humana. Sin la subjetividad del hombre no tiene sentido la afirmación de la realidad, y sin ninguna afirmación de la realidad todas las palabras y las fórmulas son cáscaras vacías, casi tan inútiles como los círculos cuadrados” (104, 173–74). Aquí la perspectiva idealista, subjetiva y metafísica es clarísima:

a) idealismo y subjetivismo: sin la subjetividad (conocer es crear) del hombre no tiene sentido la afirmación de la realidad.

b) conceptualización pre dialéctica en el reconocimiento del ser humano como una forma de realidad por el afán de separar, dicotómicamente, naturaleza (mundo) y hombre (historia). Esto es lo que hace a Olarte y a Luypen *plantearse* el problema de si existió o no mundo antes de la subjetividad humana. Su planteamiento es analítico—abstracto, metafísico: muestran que no asumen las características de un desarrollo unitario en la que la aparición de la subjetividad (hombre) es una de las fases del proceso. Aquí sí existe una tautología puesto que si yo defino lo que existe por mi subjetividad, no cabe duda de que concluiré que sólo puede existir lo que yo creo, es decir lo que ‘pienso’ (idealismo metafísico). Por eso Olarte declara a continuación, y coherentemente, “todo mundo pertenece en peculio a cada existente” y “el mundo con respecto a la persona no es anterior a ella, sino ella y el mundo una misma cosa” (104, 174). En definitiva, *un panteísmo del individuo*: la persona es todo el mundo, la persona es todas las cosas, la persona es todas las personas (10).

En esta línea de exposición del pensamiento de Teodoro Olarte resta todavía señalar la reducción o tránsito que se establece entre persona e individuo, es decir la culminación de una metafísica del individuo orgánico, solo, autocreado y creador, él mismo “todas las cosas”. Esquematisando el problema podemos reseñarlo a través de dos citas en las que Olarte plantea temas que hemos venido examinando pero que refuerza con una dimensión que hasta el momento no habíamos destacado en su pensamiento: lo *biológico*, lo protoplasmático como fundamento último de la unicidad de la persona, es decir de la individualidad.

1) “El sujeto de la historia y el autor de la misma, es el hombre. Tal es el hecho admitido por todos. Hablando muy en general, la conciencia que el hombre posee de su intrínseca historicidad, no ha sido idéntica en todos los tiempos ni en todos los lugares. El hombre siempre ha tenido un ser histórico. Nace, vive haciendo historia, y muere. Por otra parte, la historia ha de reconocer su base primaria: *la biológica* (\*). Es impensable la historia sin vida humana. *En grado decisivo, la evolución biológica con todas sus posibilidades ha determinado el quehacer histórico* (104, 200) (\*). En primer lugar, una aclaración necesaria. *No todo el mundo* reconoce que el hombre es el sujeto y autor de la historia. Esta versión corresponde a la concepción burguesa y pequeño—burguesa del hombre y de la historia, como ha mostrado muy bien L. Althusser en su polémica con J. Lewis (112). Una de las más acabadas exposiciones de esta concepción se encuentra en el *primer Sartre* (113), directamente ligada a su teoría del *hombre como libertad*, ilusión ideológica, también, de la pequeña burguesía. Por otro lado Olarte identifica ‘historia’ y ‘conciencia histórica’ haciendo así de *su* concepto de lo histórico el único válido, para todos los tiempos y lugares, criterio metafísico que no guarda relación con *el hecho* de que determinadas épocas y hombres han hecho de la historia y de lo histórico la voluntad

(10) Detrás de este panteísmo se esconde, no cabe duda, una visión esencialista clásica. Es el asumir—reconocer el cambio dialéctico, la transformación cualitativa —naturaleza—hombre—conciencia—cultura—naturaleza— como *un solo proceso* lo que lleva a Olarte a reclamar la unicidad totalitaria abstracta de los individuos frente o para el mundo, al que, finalmente, reduce a ‘su’ mundo.

de Dios, el desarrollo de la Razón o de la Humanidad o el Encuentro en Cristo. Sin embargo, lo que interesa destacar aquí es la relación entre *historia* y *base biológica*, relación de determinación que permite, en el pensamiento de Olarte, pasar de la unicidad de la persona a la unicidad del protoplasma, último *reducto de propiedad* permitido al metafísico contemporáneo.

2) “*Por entelequia entiendo la fuerza primaria vital, reguladora, especificante e individualizante del protoplasma*. Lo que hace que el protoplasma sea lo que es y el que es. La fuerza que determina las funciones existenciales y personales; un principio rector y regulador del sistema orgánico que, en consecuencia, no puede ser pensado sin su materia, sin su espacio y sin su tiempo” (104, 216). Queda así cerrado el trayecto que recorre el pensamiento fundamental de Olarte:

a) reflexión sobre la persona una y única que trae como corolarios.

- 1) la negación de lo social como expresión de lo humano.
- 2) la negación de lo histórico real
- 3) El subjetivismo y el pesimismo (lo social como carencia ontológica)
- 4) la dicotomía hombre—naturaleza
- 5) el panteísmo de la persona (idealismo, subjetivismo)

b) reducción de lo personal a lo protoplasmático, a lo biológico, con sus corolarios no siempre explicitados:

- 1) mecanicismo (social e histórico)
- 2) naturalismo
- 3) pesimismo ontológico.

Resulta al menos inquietante que estas conclusiones, que en parte se contraponen, puedan ser extraídas de la obra de un hombre que es un *declarado humanista*. “Este humanismo tiene como objeto la persona que es libre para ser y para crear el ser” (104, 220); “Por humanidad entiendo no una yuxtaposición de seres humanos, sino de seres humanos unidos radicalmente en inquebrantable solidaridad, pese a todas las desdichas que le aquejan” (104, 221) y, sin embargo, estos aspectos del pensamiento de Olarte, su radical egoísmo, su apasionada defensa de la soledad y de la irreductibilidad del ser propio, “Mi íntima inalienación es un postulado exigido por mi autorrealización que es positivamente personal” (104, 222) están presentes en su obra, constituyen su cuerpo central y, a mi juicio, definen en última instancia todas y cada una de las posiciones filosóficas del autor. El verdadero problema filosófico surge entonces bajo la forma no ya de saber *qué es lo que piensa Olarte*, sino en intentar resolver por qué es que Olarte piensa como piensa o, lo que es lo mismo, *desde qué situación social concreta emerge e intenta dar respuesta el pensamiento de Teodoro Olarte*.

#### IV

Olarte es nuestro contemporáneo. Nacido en 1908 le correspondió vivir su adolescencia en la Europa de la post—guerra y el comienzo de su vida adulta durante el desarrollo de una de las más grandes crisis del capitalismo mundial (1929), preludio del conflicto de capital— imperialista que desembocó en la II Guerra Mundial. Olarte es un europeo. Como tal le ha correspondido vivir el fin del “bello sueño” fundado en el desarrollo ininterrumpido de las ciencias y de la racionalidad, último gran tema de la ideología liberal clásica. Su vida recorre sus primeras etapas en el preciso instante en que el modelo de vida de las élites recibe su más grandes golpes: el advenimiento de la sociedad de masas, el utilitarismo, la democracia, la nueva clase industrial y gerencial, etc., denunciadas tan dramática y pintorescamente por Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*. Las existencias europeas de la época reciben el impacto de la revolución bolchevique, nueva forma de existencia y de poder social que refuerza la organización y la

presión popular en Alemania, Italia y España. La crisis capitalista, el irracionalismo, el fascismo, el oportunismo, el maquinismo, la sociedad democrática popular, el *fin de la cultura de élites* sacuden a Olarte, al hijo de una familia en que el padre es un mediano agricultor y un profesional. El origen familiar de Olarte le permite acceder a la cultura oficial. Pero si para la pequeña—burguesía propietaria la cultura es siempre un mecanismo de regresión, un sueño utópico, generado por su propia posición en el proceso productivo, este carácter se acentúa durante el período de crisis dramática y profunda que vive la Europa del Olarte adolescente y hombre. Durante el período de crisis, de desaparición abrupta de modelos, de formas de existencia, el sueño utópico, la regresión hacia estructuras superadas de existencia, se tornan vivencia apasionada y pura. En un mundo que marcha hacia el utilitarismo, hacia el pragmatismo, hacia el gerente y el técnico, hacia el *manager*, Olarte *renuncia a la abogacía* —“los abogados han hecho mucho mal a la cultura” (signo además de independencia ante el padre) y elige la filosofía (11). En un mundo —España— destinado al desgarramiento y a la elección concreta que hará de cada hombre un hombre de acción, Olarte se *decide por la contemplación* y, necesariamente, abandona el país. En un mundo estremecido por los conflictos, por la miseria, por el terror, por la maquinización, por la concentración de capitales, por la sórdida y feroz lucha entre los monopolios, por la formación de las grandes urbes, por la destrucción del habitat humano, por la irracionalidad fascista, por la democratización de la cultura, por los transistores, por los nuevos métodos de producción en el campo, por la sindicalización obrera, por el derrumbe de los imperios europeos, por el nacimiento y consolidación de un mundo tecnificado y tecnificante, en el nacimiento de un mundo de masas, Olarte *busca a Costa Rica*, por su clima, y permanece aquí, como a través de una primera impresión: “Aquí no hay pobres”. Cierto. Aquí no hay masas. Aquí todavía se puede realizar el sueño cultural a que lo destina su origen familiar y social: ser él mismo a través de la construcción de su persona: “Por imposibilidad metafísica una persona jamás será un radical don nadie ni podrá ser reducido a otra persona” (104, 221). Olarte ha buscado y encontrado —consciente o inconscientemente— el medio, que le fue negado en Europa, de realizar su ser como diferente del resto. “No se si hay filosofía en Costa Rica”, “La comunicación está siempre limitada”, “Qué hacer si me tocó este protoplasma en suerte”.

Pero se engañaría, y *radicalmente*, quien juzgara al hombre y al filósofo sólo desde esta perspectiva. La obra de Olarte es también una muestra de respeto crítico hacia los grandes autores en la historia de la filosofía, y su trabajo en la cátedra y en la prensa nacional y extranjera es una muestra real de solidaridad y de interés social, de compromiso con los otros. Olarte *no es* el hombre insolidario a que conduce el análisis profundizado de sus tesis. Olarte es un hombre social, un humanista, “el hombre es libre para ser y para crear el ser” (104, 220), un hombre real, *comprometido con su vocación que es su existencia*. ¿Desde dónde surgen estas facetas de su personalidad y de su obra, desde dónde surge este como desgarramiento entre sus tesis y su ser, reflejado incluso en su método de exposición en el que tantas veces su pensamiento aparece expuesto a través de la referencia a otro autor?

Al llegar a Costa Rica, Teodoro Olarte se encuentra con tareas a realizar. Costa Rica es, todavía ahora y en el marco latinoamericano, una sociedad a realizar. Una de estas tareas es la conformación de un ambiente y una cultura universitarias. Es fundamentalmente a través de esta tarea, como Olarte va reconociendo, des—cubriendo, su ser concreto, su compromiso, su historicidad: “La misión de la filosofía en la Universidad se efectúa a través de la formación de profesionales que sirvan inmediatamente a la comunidad; de especialistas investigadores que sirvan inmediatamente a la Universidad y

---

(11) Para la comprensión de esta temática resulta absolutamente indispensable la lectura del ensayo de Olarte “Filosofía y cultura personal” (103, 277—291).

mediatamente a la comunidad" (103, 302). Al mismo tiempo, va reconciliándose con Costa Rica "Muy pronto caí en la cuenta de que había ingresado en una nueva versión de Costa Rica; una versión plenamente vital. Por razones de diversa índole hay que declarar que esta región es muy distinta del resto del país. Frente, la inmensidad del mar; a la espalda, las empinadas montañas; a la derecha y a la izquierda, llanuras de arroz y de pasto. Tierra fértil y bien fertilizada por trabajo del hombre activo y valiente; también, tierra bien repartida gracias a una natural, espontánea y permanente reforma agraria. Tierra de ganaderías y de arrozales. Ya al amanecer rezuma trabajo; actividad de la máquina y del músculo" (114). De la Universidad, del hombre y de la tierra y del trabajo escribe este hombre que en 1959 ha redactado los objetivos centrales del Departamento de Filosofía en la universidad naciente: "La unidad intrínseca, lo que dé forma a la Universidad, será un saber con contenido universal y totalizador en su universalidad. Este saber es la Filosofía. Sólo la Filosofía puede fundamentar el núcleo de una cultura general y, por consiguiente, sólo la Filosofía puede ser cimiento de la unidad de la Universidad" (100, 597). Y agrega "*La misión de la Universidad coincide con la misión de la Filosofía* (\*) aunque la filosofía de la filosofía no haya logrado poner del todo en claro el qué del saber filosófico ni armonizar las paradojas que los filósofos han hecho saltar del concepto de filosofía, creo que una zona muy extensa de filósofos estarán de acuerdo en que por filosofía se entiende, por lo menos, una *actitud sinceramente vivida* (\*), fundamentada en un propósito personal de investigar racionalmente la trascendencia para comprender a la luz de ésta las cosas" (103, 301). No es por ello una casualidad que en *Apología pro Universitate nostra* (103, 305) Olarte se enfrente a su propio tema central, iluminando, incluso y necesariamente, su personal giro metafísico: "*¿Está en crisis nuestra cultura?* . Si por crisis se entiende decadencia, lealmente hay que negar ese estado para nuestra cultura; si por crisis se entiende *alteración de lo pasado porque lo pasado no satisface* (\*) porque a lo pasado se le ha descubierto su inconsistencia, entonces hay que decir que estamos en plena crisis, y en una crisis plenamente justificada. Justificada por la necesidad vital y justificada por las deficiencias de la cultura precedente; tal crisis responde a nuestro ser, a nuestra condición ontológica, y responde también a la esencia de la cultura anterior, que era modularmente positivista. El positivismo era un sistema cómodo y fácil de ser asimilado, porque pocas veces en la historia se habrá presentado un narcótico tan eficiente para lo humano como ese sistema. Mas, el hombre está condenado a vivir y no a morir, y para vivir auténticamente el positivismo no sirve; hay que recurrir a la metafísica. Los que en base de su cultura mantienen el fermento positivista, habrán de entretenerse en la superficie. Y así ocurrió en nuestra patria, cuando el positivismo, consciente o no, presidía su cultura: unos se refugiaron en la política, del signo que todos conocemos, otros en una erudición sin alma y otros en un cientifismo sin esperanza trascendental, y todos en la fuerza de la esencia de su cultura, coincidieron en soslayar los tremendos problemas que el hombre —la persona— fatalmente plantea" (103, 306—07).

Olarte logra así, *por la autenticidad de su vocación*, la búsqueda apasionada del sí mismo, y *por el carácter que debe asumir su práctica* —la docencia y conformación universitaria en una sociedad carencial que intenta configurar su identidad— superar sus propias limitaciones filosóficas e ideológicas. Como catedrático, como profesor, se encuentra—descubre y entrega a sí mismo como hombre. Por esto no es extraño que comparta la afirmación de Francisco Romero de que "ser filósofo es ser un profesional y un profesional que ha de ser preparado por la universidad. Más todavía, lo normal desde el siglo XVIII es que tal profesión se ejerza en la cátedra, señaladamente en la cátedra universitaria" (103, 269). Con esta aceptación Olarte no ha hecho sino indicar su propio camino de formación y realización social. Contrariamente a sus planteamientos más ideologizados, tal vez no haya mejor ejemplo que él mismo de que el hombre es fundamentalmente su acción, *pero su acción concreta dentro de un marco de relaciones sociales también concretas*. Por ello el *anarquista espiritual* es también, y fundamental-

mente, uno de los creadores de la *universitas*, y el *hombre solo* ha sido creador de instituciones. La Universidad que Olarte ha contribuido a crear está hoy en camino de transformarse en un *centro de comunicación y de compromiso social*. Con ella, y desde su cátedra, en las aulas, en la vida administrativa, con su presencia vigorosa en la cotidianidad universitaria, Olarte ha transitado el camino desgarrador del que surge a un *nuevo mundo* en el que todo repugna y en que todo parece extraño y sin sentido. Como hombre auténtico Olarte ha superado *en la práctica* sus marcos teóricos. Contemporáneo de sus contemporáneos, mezcla rara de sensibilidad, inteligencia y rigor, muestra con su ejemplo que los problemas contemporáneos, los problemas latinoamericanos y centroamericanos exigen intelectuales honestos, filósofos y hasta metafísicos, siempre y cuando su capacidad de estudio y de autodisciplina y la honestidad con que asuman su personal vocación *los lleve a intentar realizarse como hombres*, que eso, entre nosotros, es ya el mejor ejemplo y el más grande reto.

100. Láscaris Constantino, *Desarrollo de las ideas filosóficas Costa Rica* editorial Costa Rica, San José, 1964.
101. Paulo VI, *Populorum Progressio*, Imprenta Encuadernaciones Belgas, Bilbao 1967.
102. Frondizzi Risieri, *¿Hay una filosofía iberoamericana?* en *Realidad*, marzo-abril 1948, Buenos Aires.
103. Olarte Teodoro, *Filosofía actual y humanismo*, editorial Costa Rica, San José 1966.
104. Olarte Teodoro, *El ser y el hombre*, editorial Fernández-Arce, San José 1974.
105. Salazar Bondy Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1968.
106. Zea Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.
107. Roig Arturo, *Necesidad de un filosofar americano*, en *Actas del II Congreso de Filosofía*, editorial Sudamericana, tomo II, Buenos Aires, 1973.
108. Olarte Teodoro, *La filosofía y la formación del espíritu científico*, en *Humanidades*. San Carlos de Guatemala, Septiembre 1966.
109. Gramsci Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 1973.
110. Pacheco Antonio, *El pensamiento de Teodoro Olarte a través de sus escritos*, publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José 1965.
111. C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, Obras Escogidas, tomo IV, editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires 1973.
112. Althusser Luis, *Para una crítica de la práctica teórica*, Siglo XXI, Buenos Aires 1974.
113. Sartre J.P., *El existencialismo es un humanismo*, ediciones Huáscar, Buenos Aires 1972.
114. Olarte Teodoro, *Parrita, un claro testimonio de Costa Rica*, La Nación, San José de Costa Rica, 28 Sept. 1969.