
Teodoro Olarte: más allá de la conciencia desdichada

Víctor J. Flury*

En poco más de cien meses habremos entrado en el siglo 21. Todo parece indicar que procede un alto en el camino. No sólo por la conveniencia periódica de los balances y cuadros de situación del mundo actual, sino para identificar las claves de un Occidente cargado de enigmas. Un Occidente que abre ramales diversos según se lo observe desde las naciones desarrolladas o su periferia extemporánea. Y que por esa misma diversidad inhibe la visión total, las conceptualizaciones abarcales.

"Conciencia desdichada" denomino en su hora Hegel a un desgarramiento de naturaleza parecida que impedía la captación de la totalidad. Teodoro Olarte vivió la nostalgia de ese totalismo (la vieja ambición metafísica, en otras palabras), renunciando a edificar un sistema: para él se trataba de construir una síntesis de los datos y señales del presente y de sus vectores cardinales. Síntesis atondo, cierto, aunque de carácter provisorio y paradójicamente imprescindible. Vencida la tentación del Absoluto, quedaba en pie el riesgo de ser absorbido por la crónica del conocimiento (en especial el científico-técnico), a lo que el filósofo replicó con una enérgica reevaluación del sujeto.

El ser y el hombre es una obra de madurez que reivindica la tarea metafísica, pasando revista a sus aportes a lo largo de la historia. A la vez -y principalmente- propone una antropología positiva. De ahí que la cita cartesiana de la introducción -"Pero después que hube empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir..."¹ calza a la perfección en el empeño olartiano. Empeño prefigurado por Kant y que la actualidad torna perentorio, en medio de un clima donde el conocimiento Simula operar al margen del cognoscente. A diez arlos de la desaparición del filósofo, vale la pena examinar sus argumentos, precisando la vigencia de su pensar y poniendo sobre el tapete sus tesis cruciales.

* Nacido en Argentina, reside en Costa Rica desde 1977. Profesor de Filosofía. Encargado de cátedra en la UNED (Universidad Estatal a Distancia). Dicta Filosofía en el Colegio Andrés Bello de la UACA (Universidad Autónoma de Centro América).

1. Olarte, T. *El ser y el hombre* (Segunda Parte: La antropología filosófica). San José. UACA, 1989.

El hombre camuflado

Si, desde Aristóteles, definir un término consiste en ubicarlo dentro de un género superior, asignándole una diferencia específica, el vocablo ser es indefinible. En efecto, no hay genero superior a Ser, lo que conduce inevitablemente a darle la razón a Pascal: "No se puede intentar definir el Ser... porque es imposible definir una palabra sin principiar diciendo es, y consiguientemente emplear la palabra definida en su definición".²

La dificultad no es sedlo de orden lógico-gramatical. La metafísica, en su afán de saber absoluto, se fue rindiendo gradualmente a una especulación más y más abstracta. En la frontera de dicha especulación, Hegel llegaría a identificar el Ser y la Nada.³ En una oportunidad previa, Leibniz advirtió que sería imposible "tener la idea de ser si no fuéramos nosotros mismos seres, y encontráramos por tanto el ser en nosotros".⁴ Su advertencia, no obstante, seguiría en el limbo de los buenos propósitos. Hasta Heidegger. En 1927, el autor de **Ser y tiempo** dio un giro copernicano a la cuestión. Antes de buscar el Ser a secas, Heidegger reparó en el ser que hace la pregunta y fijó al hombre como el motor originario del conocimiento ontológico. De aquí arranca la reflexión de Teodoro Olarte, expuesta en la segunda parte de **El ser y el hombre**, bajo el título de **La antropología filosófica**. Olarte reconoce el avance heideggeriano, a la vez que denuncia en su formulación un error óptico. Heidegger visualiza al hombre como un instrumento **aprehensión** del Ser. Para Olarte, en cambio, el hombre es el **elemento terminal**, un elemento "camuflado" a lo largo de la aventura metafísica y al que debemos reflotar en aras de la verdad. ¿Quién podría evitar el recuerdo de las palabras de Nietzsche?: "Toda belleza, toda sublimidad que hemos prestado a las cosas reales e imaginarias, las reclamo como propiedad y creación del hombre; ellas son su más hermosa justificación. El hombre en cuanto poeta, pensador, Dios, amor, poder: ¡con que real generosidad ha colmado las cosas para empobrecerse a sí mismo, para sentirse miserable! Hasta ahora su más grande abnegación consistid en esto: que admiró y veneró, mientras

2. Pascal, B. *Sobre el espíritu geométrico*. Buenos Aires. Hachette, 1976.

3. Hegel, G. W. F. *Lógica*. Barcelona Herder, 1974.

4. Leibniz, W. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid. Aguilar, 1962.

se ocultaba a si mismo que era el quien había creado aquello que admiraba".⁵

El método

Una antropología funcional, operante reclama un método propio, un mapa de sus futuras incursiones. El riesgo que se corre, en casos semejantes, es el de caer en un puro metodologismo. Olarte es ducho en el arte de evitar tales desvíos. Y del todo sensible a la específica condición humana, la que no debe asimilarse a los "objetos" del conocimiento científico: "...nunca ha de echarse al olvido que el hombre no es una cosa, que el hombre sin ser cosa cosifica las cosas y que, por consiguiente, los caminos para saber de estas son distintos de los que conducen al conocimiento del hombre. Precisamente una de las tareas más arduas de la filosofía del hombre estriba en remodelar conceptos, hechos para las cosas, que han sido aplicados tradicionalmente al hombre".⁶

Establecida la premisa, Olarte elige el **método reductivo**. Es importante aclarar que su opción nada tiene que ver con los reduccionismos en boga. Más bien se presenta como un proceso inductivo, en cuanto movimiento que va de lo particular a lo general. Pero en tanto la inducción siempre arroja un resultado probable, la reducción obtiene un resultado lógicamente necesario, de acuerdo con los puntos de partida adoptados. De aquí en más, el programa antropológico fija sus secciones, que no son sino la elaboración de los distintos aspectos de la existencia humana. En primer lugar, se presenta la exigencia de un análisis ontológico del hombre. Luego han de estudiarse sus proyecciones tangibles (cultura objetiva y objetivada); y finalmente habrá que abordar la cultura subjetiva o el destino del hombre. Don Teodoro arribó a esta concisa fórmula no de manera casual o arbitraria. No: lo hizo a través de un rastreo por la historia de las ideas, un rastreo que no se permite el eclecticismo. Porque, sin decretarlo, asume como natural una característica que yo incluiría entre las **decisiones metodológicas**: la de discutir toda clase de conceptos sin dejarse devorar por la pluralidad de posiciones. Al contrario: cuando ha debatido lo suficiente un tema, nos comunica su sentencia, y adelante. Claro, para actuar así es menester una larga experiencia pensante, el ojo de águila que previene tanto el bizantinismo como la oblicuidad.

La ontología del hombre

Olarte recurre a Sinnot: "Un organismo, según se va formando a partir de un huevo o semilla, regula de tal modo su crecimiento que constantemente avanza hacia la creación de un individuo maduro de una clase muy definida. Propósito y

5. Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra. Un libro para lodos y para nadie. Madrid. Aguilar, 1951.

6. Olarte. Op. cit.

autorregulación similares son patentes en la conducta y, por ende, en los rasgos mentales. Ello sugiere que esta tendencia hacia la meta, tan manifiesta en las actividades del cuerpo como en las del alma, es una característica fundamental de **toda** vida y que, por lo tanto, la vida lleva inherentes una dirección y un propósito".⁷ Se trata de una **teleología del protoplasma**, básica para entender ulteriores despliegues. En su perspectiva, el cuerpo y la mente se yerguen como dos factores en marcha hacia una meta específica y personal. Las limitaciones que quiere despejar Olarte son satisfechas por esta afirmación de la **unidad** sustantiva del hombre, plena de intencionalidad. El Uno de Olarte no debe asociarse con la noción de simplicidad, ya que se desenvuelve a la manera de una **gestaltung**, es decir, de un todo en vías de estructuración. Queda así borrado de la escena el venerable dualismo, con su disyuntiva de alma y cuerpo como enemigos irreconciliables. Cabe admitir que, en la crónica cambiadiza de lo corporal y lo anímico, Tomas de Aquino corrigió eficazmente la expresión de que **tengo** cuerpo, sustituyéndola por esta otra: **soy mi cuerpo**. El Aquinate anticipaba una tesis en favor de la mentada unidad, unidad de lo diverso, que ha de completarse con la idea de individuación: lo único que tienen en común los seres humanos es su diferencia, el hecho de que cada individuo es único, un ensayo precioso e irreplicable de la vida. Olarte toma impulso a esta altura, subrayando en seguida la interioridad del sujeto: "El hombre en su raíz es su intimidad - escribe Olarte- y cuanto más se aleje de ella menos hombre sera?".⁸ Se ruega juzgar adecuadamente tamaña proposición. Olarte no apela a un neorobinsonismo ni al cultivo egoísta del jardín privado. Nadie podría negar el ser social del hombre, ya que la subjetividad será siempre intersubjetividad. Pero el poder de adentramiento del **sapiens** merece una reafirmación, ya que la época ha minimizado sus alcances. Gottfried Benn, relacionado al igual que Olarte con la nueva ciencia, señaló en su madurez que el equipo de genes heredado -el **genotipo**- "es el núcleo en torno al cual se centran la carne y la envoltura de las circunstancias biológicas e históricas". El arribo a lo existencial supone "la expresión más notable de una transformación interior" por cuanto "reduce lo periférico del individuo, haciéndole ganar peso, gravedad, añadiéndole profundidad".⁹ Don Teodoro hubiera firmado al pie del escrito anterior. La intimidad olartiana implica la figura de la solenoide que gira en los alrededores para circunscribir en cada vuelta su centra. Los giros deben ser interpretados, en esta imagen, como una transición del genotipo a la personalidad (**fenotipo**).

Arañamos aquí una de las claves de la persona, la que fundamenta seriamente la interrogación por el propio ser. Heidegger definía al hombre como el ser que se pregunta por

7. Sinnot, E. W. La biología del espíritu. En Olarte. Op. cit.

8. Olarte. Op. cit.

9. Benn, G. Ensayos escogidos. Buenos Aires. Alfa, 1960.

su ser. Inquietud compartida sin reservas por Olarte y que Plotino expresaba en un célebre dicho: "Y nosotros, ¿quiénes somos nosotros, en resumidas cuentas?".¹⁰

Paul Claudel, en su pieza **Téte d'or**, pone en boca de Cebes las siguientes palabras:

Aquí estoy,
débil, ignorante,
hombre nuevo ante las cosas desconocidas,
y vuelvo mi rostro hacia el Año y al arca lluviosa,
con el corazón lleno de pesar.
No sé nada y nada puedo. ¿Qué decir? ¿Qué hacer?

¿En qué voy a emplear estas manos que penden,
estos pies que me llevan
como el sueño nocturno?
La palabra no es más que un ruido
y los libros no son más que papel.

Aquí no hay nadie más que yo. Y me parece que todo,
el aire brumoso, las tierras fértiles
y los árboles y las bajas nubes
me hablan, en una conversación sin palabras,
ambiguamente.
El labrador regresa con su carreta,
se oye su grito tardío.
Es la hora en que las mujeres van a buscar el agua.

Ha llegado la noche. ¿Qué es lo que espero?
Y me respondo a mí mismo: no lo sé.
¡Y deseo dentro de mí llorar o gritar,
o reír, o saltar y agitar los brazos!
¿Quién soy yo? Hay todavía manchas de nieve,
tengo en mis manos una rama florida.

Porque marzo es como una mujer que sopla
sobre un fuego de leña verde.
¡Olvidemos el verano
y la espantosa Jornada bajo el sol!
¡Oh cosas,
aquí me ofrezco a vosotras!
¡Yo no sé nada!
¡Vedme! Siento necesidad
y no sé de qué y podría gritar sin fin
muy alto o muy bajo,
como un niño que se oye a lo lejos,
como los niños que se han quedado solos,
al lado de las brasas rajadas.

¡Triste cielo! ¡Arboles, tierra! ¡Sombra, noche

lluviosa!

¡Miradme! ¡Que mi petición no sea negada!¹¹

¿En que nos auxilia la confrontación del texto claudeliano? Yo creo que permite vislumbrar el momento en que el hombre que ya ama piensa, sufre y sabe que morirá, se vuelve sobre sí como un guante y se autointerroga. El trance lo empuja en un vaivén interminable a rebotar del yo a las cosas, suspendido entre la pasión y la conciencia. Aludimos antes a una teleología del protoplasma, en la que cuentan la intencionalidad y la individuación. Es necesario admitir ahora que el genotipo, según la nomenclatura genetista, ha recalado en un punto novedoso de su crecimiento, palpable en sus demandas acerca del significado de su propia presencia en la tierra. Esta clase de preguntas externan un rasgo digital de la persona, la que se colocaría en el vértice mayor de la pirámide vital, aunque siempre asentada en la materia. Olarte sale al cruce de quienes verían allí la resurrección del antiguo materialismo. "Hay que distinguir, sin medio de escape, entre la materia no organizada y la materia organizada y específicamente destinada, con su intencionalidad concreta".¹²

Teilhard de Chardin, al evocar la dilatada querrela entre **materia y espíritu**, afirma que "los materialistas se obstinan en hablar de los objetos como si consistieran sólo en acciones exteriores, en relaciones **transientes...**" en tanto "los espiritualistas están empeñados en no salirse de una especie de introspección solitaria, en la que los seres no son considerados de otra manera que encerrados en sí mismos, en sus operaciones **inmanentes**".¹³

En realidad, si la materia ha sido un obstáculo para explicar los desarrollos superiores de la mente se debe a que sólo se ha tenido en cuenta su cara externa. Pero ¿y su cara interna? "Durante los últimos cinco millones de años -alega Lyall Watson-, la evolución parece haber concentrado la mayor parte de su energía creadora en el proceso del desarrollo humano. Esta intensidad ha producido una especie notablemente distinta de sus más cercanos afines, pero yo creo que inclusive en el campo nebuloso de la mente, esta diferencia es en lo principal de grado".¹⁴

Quiere decir que hay un continuo entre el hombre y los demás vivientes. Desde que Watson y Crick descubrieron la estructura molecular del ADN -la "sustancia genética"- se pudo percibir claramente que todos los organismos están

11. Claudel, P. Tete d'or. C. Filosofía para un tiempo de crisis. Madrid. Guadarrama, 1971.

12. Olarte, T. Op. cit.

13. Teilhard de Chardin, P. El fenómeno humano. En Olarte. Op. cit.

14. Watson, L. Supernaturalidad. México. Diana, 1976.

10. Plotino. Eneadas. En Olarte. Op. cit.

codificados en los nucleótidos. Los genes de un hombre se distinguen de los de un mono, por ejemplo, sólo por la manera en que se alinean los nucleótidos en el ADN. Whitehead, un filósofo muy frecuentado por Olarte, insiste en que vida y materia son dos hilos entrelazados en la trama del proceso activo que es el universo. El mundo es percibido como un proceso armónico de organismos en desarrollo, organismos que "sienten" la presencia de sus pares y que obedecen a una finalidad inmanente. No puede identificarse, valga la aclaración, el finalismo de Whitehead con el de Aristóteles. Mientras este respondía a una atracción exterior, aquel asevera que el fin se encuentra en la raíz misma de cada unidad vital.¹⁵

Antropología de la persona

La ontología del hombre nos ha puesto en el umbral de la **persona**. Existe, entre hombre y persona, una distancia no de naturalezas incomunicables, sino de cualidades diferentes. Max Scheler dibujó una línea en alza que va de la planta al emergente personal. El espectro de la evolución se afina en la planta, cuyo rasgo peculiar es la **afectividad**, entendida como movimiento hacia arriba, tras el ímán de la luz solar. Después, en orden ascendente, vienen los animales inferiores, poseedores de **instinto y memoria asociativa**. El ejemplo de la rata, capaz de resolver un laberinto por el método de ensayo-error, demuestra una retención del instante previo y un cálculo de los pasos sucesivos, a la par de un mecanismo de autoprotección.

El siguiente peldaño está ocupado por los animales superiores. El primate ilustra, de acuerdo con la experiencia de la psicología, lo que Scheler llama **inteligencia práctica**, consistente en resolver un problema uniendo elementos que en la naturaleza se hallan separados. El hombre sería el punto cimero de tal propiedad. Pero, para que haya persona, es necesario que exista algo más: el espíritu. Y el espíritu es concebido en la tesis scheleriana como la sublimación de la fuerza vital y el timón del conjunto, capaz de fundar la autonomía, la objetividad y el recogimiento. El autor de **El puesto del hombre en el cosmos** percibe el espíritu como lo más alto y lo más débil. La energía vital, fuerte en su base, en su apego a lo casi orgánico, iría decreciendo a medida que gana en nobleza. Así la persona, capaz de gobernar las actividades del todo, es por sí sola incapaz de generación energética. Scheler ha mudado en drama y tensión lo que en Ludwig Klages implicaba un dualismo trágico, una opción entre el espíritu y la vida como dos antagonistas a muerte. El espíritu no va en contra de la existencia por el simple hecho de "tamizar" la vitalidad, y Olarte se encargará de rebatir el giro exasperado de Klages sin cortesías de ninguna especie. Habrá

que ver en la destilación espiritual un acrecentamiento de la vida: "Por espíritu ha de entenderse una capacidad que el hombre va alcanzando, tanto individual como colectivamente, por la cual el imprime determinado carácter a sus acciones u objetivaciones."¹⁶ Según Ortega y Gasset, lo más personal de la persona sería el espíritu, el centro último y superior de sus actos. No reñido, desde luego, con lo sensible y corpóreo. Recordemos que Tomás de Aquino había reconceptualizado el tema del cuerpo. "La idea de **cuerpo natural** y de **cuerpo material** debe ser sustituida -resume Olarte- por la idea de **cuerpo propio**".¹⁷ E integrada a lo espiritual, en una estructura dinámica. Para no caer en anfibologías, indiquemos que lo constitutivo del espíritu no es un estado sino la acción. Yo creo que la similitud entre el juego de Lego y la estructura del continuo materia-espíritu resulta por demás afín. Se trataría de un número equis de piezas (ladrillos de genes) que producen una armazón definida (la personalidad), armazón levantado por la apetencia de una meta que, para realizarse, cuenta común material dado. Una autocreación, en suma, condicionada por los recursos disponibles. Dicha estructura se explana en tres ámbitos: el de ser-en-el-mundo, el de ser-con-otro y el de ser religado. En cuanto a ser-en-el-mundo, la expresión apunta a la unidad indiscernible entre el sujeto y su entorno. El pensamiento existencial agregó a la seca descripción de ese hecho una génesis patética: el hombre aparece arrojado en el mundo. Al respecto, Gastón Bachelard, simulando incompreensión metafísica, declara: "La vida empieza bien, empieza encerrada, protegida, toda tibia en el regazo de una casa".¹⁸

Lo suyo suena a **boutade**, pero puntualiza con su pseudo-ingenuidad algo que Heidegger y Sartre descuidaron en su momento: que, así como hay intemperie, hostilidad, **afueras**, hay igualmente amparo, albergue, un **adentro**. Y no me refiero únicamente al interior de la casa, sino del universo modificado por la cultura, la cantidad de ámbitos y patrias personales que va dibujando el brío laborioso y renovador del hombre.

El ser-con-otro establece la posibilidad de comunicación entre semejantes. El ser religado habla del impulso-trascendente, impulsos que no puede explicarse por la razón. De tal suerte, el trípode existencial semeja un poliedro de variadas reverberaciones. A una de estas reverberaciones la denominamos **libertad**.

La historia como hazaña de la libertad

Benedetto Croce hizo famoso el título de uno de sus libros: **La historia como hazaña de la libertad**. La frase sin duda condensa un recorrido de esclavitudes y manumisiones. El

16 y 17. Olarte, T. Op. cit.

18. Bachelard, G. La poética del espacio. México. Fondo de Cultura Económica, 1976.

15. Whitehead, A. N. Proceso y realidad Buenos Aires. Losada, 1956.

termino **hazaña** no es épico sino fotográfico. La libertad de que habla Olarte evoca, impausada, la necesidad, concepto metafísico, pero a la vez descifrable únicamente en el escenario de las realidades cotidianas. Olarte no cree que la oposición entre lo necesario y lo libre sea la última palabra de la cuestión. Al contrario: de acuerdo con su hábito "abre" las polaridades congeladas de otra época y otros pensadores. El marco de lo necesario no postula un cautiverio de cuna sino el reconocimiento de un punto de partida, punto de partida removible por la acción del hombre. Una acción que surge de sus posibilidades y que a lo largo del tiempo amplía el cauce de esas mismas posibilidades. Ciertamente que los hombres se contrarrestan unos a otros y que debemos contar con lo ajeno, pero ello es parte de una situación que refleja la igualdad virtual de posibilidades y que debe empujar lógicamente a la tolerancia. La tolerancia implica que no hay libertad absoluta, mas no quiere decir que no haya una libertad relativa, puntual. Jaspers, al acuñar las situaciones límites (la muerte, vivir en el tiempo, el sufrimiento, la culpa), las vio como resistencias de una mismidad en camino de hacerse. Sería tonto rebelarse contra la necesidad de tamaños límites y sabio agrandar el espacio de la decisión autónoma, sorteando las encrucijadas de la Historia, construyendo un significado donde sólo hay significantes. Hemos de admitir, cierto, un debito en esa conquista de la libertad y el sentido. Son aquellos o casos que contraponen tenazmente los éxitos logrados y que el vocablo **alienación** designa no sin ambigüedad. Vocablo de muchas connotaciones, según el uso de diversas escuelas y filósofos. Podríamos rescatar del mazo de interpretaciones, eso sí, un núcleo vivencial: el extrañamiento. Cuando Heidegger habla de "existencia inauténtica" de estar sumergido en él **se** impersonal, fugado de la propia verdad, el termino da su nota justa. De allí que las antiguas versiones del hegelianismo y la ideología marxista suenan vacías y parciales, limitada la primera a un oscurantismo abstracto y la segunda a las relaciones económicas. Sin embargo, habría una alienación inevitable, fruto del intercambio del hombre con los demás hombres y con el mundo objetivo que el mismo engendra, alienación inevitable, aunque no infeliz. Desde el momento que Garrod señala que "mis valores residen en lo que puedo llamar mi escenario, en la multiplicidad que yo mismo no soy... en las cosas no mías en que he puesto a resguardo mi corazón", para arribar a la paradoja de que "yo soy lo que no soy",¹⁹ puede verse que tal alienación (si cabe reiterar el nombre) concluye en la **Inmortalidad vicaria**, el vivir en otros. O en las cosas. En una página llena de magnetismo, García Márquez, al referirse a Ernst Hemingway, a varios años luz de su muerte, dice que la casa donde este vivió muy poco antes de morir, se yergue "intacta entre los árboles sombríos, con sus libros disimiles,

19. Garrod, D. W. En Fatone, V. Introducción al existencialismo. Buenos Aires. Columba, 1962.

sus trofeos de caza, su atril de escribir, sus enormes zapatos de muerto, las incontables chucherías de la vida y del mundo entero que fueron suyas hasta su muerte, y que siguen viviendo sin el con el alma que les infundió por la sola magia de su dominio".²⁰

Inmortalidad, sobrevivencia

Entre los tesoros del pasado se encuentran dos **Libros de los muertos**: el egipcio y el tibetano. Contienen, pese a sus orígenes dispares, más de una semejanza. Platón pudo haber conocido algunos fragmentos de aquel saber remoto (probablemente a través de los pitagóricos), traduciendo a su código en el **Fedón**, digno baluarte de la creencia en la inmortalidad del alma. En nuestros días, un hombre de ciencia -Raymond Moody- escribió acerca de las experiencias de pacientes que han sufrido lo que se considera "muerte clínica". El relato de las experiencias figura en **Vida después de la vida**. Ni qué decir que el problema sigue en pie. Olarte recupera, en términos filosóficos, la venerable tradición acerca de un más allá, la finitud o infinitud del **sapiens**. Su respuesta es a favor de la **sobrevivencia**, es decir, la prolongación de la vida en el tiempo. Se deduce en seguida que su posición se diferencia tanto del apoyo a la inmortalidad como del sostenimiento de la nada después de la muerte. En verdad su credo se desglosa de una observación asidua: ningún hombre en el universo parece haber satisfecho sus ansias, haber trazado la raya de sus apetencias de plenitud. Todo está haciéndose y la existencia es un gerundio multiplicado. La humanidad, en tanto inacabada, no debiera en consecuencia desaparecer. Estamos, cierto, ante una petición de principio, pero reconozcamos que en estas materias la conjetura posible vale cuanto menos psicológicamente. Aparte de las inferencias de la observación habitual, diré que la antropología de la persona arroja una especie de seguridad de que la línea de desarrollo evolutivo no se detendrá, de que "intencionar" metas es una tarea a perpetuidad. Lo que haría del individuo, de cada uno, no un ser infinito, desde ya, ni tampoco un ente finito, sino **transfinito**. En imágenes, uno debiera figurarse la trayectoria de una recta móvil en el camino de los siglos. La muerte sería efectivamente un más allá, no un más arriba ni un más abajo. ¿Cómo transcribir en palabras esta noción?: "...aventuro la hipótesis de que a la destrucción del organismo que experimentamos, sobreviva un punto "físico", dotado de su tiempo y de su espacio... un núcleo activo dentro de condiciones existenciales distintas a las que precedieron a la muerte".²¹ Nos hallamos en una frontera del pensar y Olarte sabe que las racionalizaciones poco ayudan en el campo de las verdades últimas. Así y todo, el filósofo debe ir hasta el fin, un poco a la manera de Descartes, sin garantías. ¿Pero quién

20. García Márquez, G. Mi Hemingway personal. Artículo. El País. Madrid, diciembre de 1989.

dijo que la filosofía este vacunada contra el riesgo?

El humanismo olartiano

"La acción es la fiesta del hombre", había dicho Goethe. "Haciendo dejamos de hacer", parecía responderle Nietzsche en un diálogo de sordos geniales. La contradicción es sólo un espejismo. La acción es fiesta y no dejamos realmente de hacer si lo que hacemos es sustancial, consistente, valedero.

Olarte nos invita a entrar en el taller del hombre, una criatura *In fieri*, potencialmente solidaria con el otro y la naturaleza, tironeada en el fondo por una fuerza pujante de autoidentidad. Si les resulta paradójico, voy a recordarles un cuento de Albert Camus (Jonás o el artista en el trabajo) que narra la luminosa ecuación entre las palabras Solitario y Solidario. El tema de la soledad debe asimismo ser referido a Dios. ¿Está el hombre a la deriva y Dios ha muerto? ¿O no responde? ¿O....? La razón no puede establecer la existencia o inexistencia de Dios. Don Teodoro consigna aquí la validez de la fe. En el trance actual, la presenta como condición positiva en el curso de una evolución que procede de la divergencia, converge hacia un foco y marcha hacia lo emergente, esto es, una nueva conciencia. Habíamos planteado al inicio precisamente la desdicha de la conciencia metafísica, producto de la fragmentación del Ser. La solución de Olarte no consiste en montar un sistema que atrape la complejidad de la vida ni tampoco en la entrega desencantada a ningún nihilismo. La Utopía del conocimiento absoluto es eso: una Utopía con su tradicional anexo de irrealidad. Pero suena posible -si cabe el oxímoron- la utopía menor de un aprendizaje que es primeramente autoconocimiento y que se procesa a lo largo del hilo temporal en medio de aciertos y fracasos. Hoy, según la altura de los tiempos, nos hallaríamos en el prefacio de una novedosa concientización, en busca de la síntesis abierta que precurse lo venidero. En un compendio de sorprendente lucidez, Lyall Watson manifiesta: "El origen de esta nueva conciencia está oscuro todavía, considerado desde el punto de vista biológico, pero vamos empezando a formarnos cierta idea de sus consecuencias. La evolución cósmica produjo nuestro sistema solar y este planeta habitable; la evolución inorgánica juntó los ingredientes necesarios para producir la vida; la evolución orgánica estructura y modeló esa vida como un caleidoscopio de formas; la evolución cultural seleccionó un grupo y lo impulsó rápidamente por medio de la inteligencia y del saber hasta una posición desde la cual pudiese manipular el resto de la evolución en beneficio propio".²²

El horizonte actual del *anthropus* sería, pues, en cuanto a la capacidad de manipular la evolución, decididamente

21. Olarte, T. Op. cit.

22. Watson, L. Op. cit.

tecnológico. Olarte no desdeña la irrupción de la tecnología moderna. La justifica en tanto componente de la expansión del homínido en su hogar. La técnica podría contemplarse como la continuación de la humanidad por un camino de formalizaciones y signos. Encierra, claro, el peligro de que su simbolismo desensibilice y mute unilateralmente la especie. Existiría sin embargo una manera de distinguir la buena de la mala técnica. Si permitimos que los artefactos nos subyuguen, cediendo al hechizo de la máquina, de una cibernética que corre por su propia cuenta, habremos renunciado al compromiso de elevar al hombre. La inteligencia artificial será entonces el corolario de la estupidez humana. En cambio, si alineamos la tecné unto a las preocupaciones de la persona, la técnica no jugara el papel de un cuerpo extraño, permitiendo convivir con ella, facilitando la práctica. Olarte, persuadido de este extremo virtuoso, no reniega de la instrumentalidad, de la producción artificial, aunque deje constancia de las "aberraciones" que la tecnología ha sembrado a su paso. Su posición al respecto me parece demasiado optimista. Hay señales, a mi juicio, de una cosificación universal que amenaza el porvenir del hombre. Ahora bien, no podemos hacer tabla rasa con el hecho técnico, de acuerdo; pero si podemos mantener a raya el pensar técnico.

Una ética del trabajo y la solidaridad

Teodoro Olarte fue un pensador de vista panorámica. En una época donde el especialismo cayó sobre la filosofía en busca de una parte del botín, su obra, su vida misma, respondieron siempre a la vocación del pensamiento global, abarcante. El pensamiento ha sido identificado -prejuicio clásico- como lo opuesto a la acción. No es así. Heidegger demostró que pensar también es hacer, que no hay incompatibilidad entre ambos comportamientos. La antropología del costarricense, afirmada en la meta espiritual de la persona, dice sí al sentido de la vida, al vasto paisaje existencial. Un sentido conquistado por el pensamiento actuante o la acción pensante, contrario a lo que llueve por herencia o gracia. De allí que la ética de Olarte en primer lugar sea una ética de labor, en estrecha correspondencia con su ideal de recibir un doctorado *laboris causa*. En segundo término, las consecuencias de su filosofía en la práctica proponen una moral ecológica, ya que El ser y el hombre consigna el fundamento de nuestro respeto por las cosas y nuestra adecuación con la naturaleza. De la unidad del ser humano y el cosmos, de la afirmación del continuo de la vida, nace una ética de la solidaridad, solidaridad que alcanza al prójimo -como adelantamos- y a todo lo viviente.

