

BIBLIOGRAFIA

OLARTE, TEODORO, *Filosofía actual y humanismo*, Ed. Costa Rica, San José, 1966, 325 pp.

Filosofía Actual y Humanismo, de Teodoro Olarte, es una colección de estudios, de diferentes fechas, sobre temas variados de historia del pensamiento. En ellos aparece constantemente la fibra personal del Autor y en ellos mismos intentaremos buscar el fondo metafísico que mueve su pensar.

Al analizar y comentar la filosofía de diferentes autores, la atención de Teodoro Olarte se centra primeramente en la personalidad del filósofo, del hombre en su filosofar. La filosofía no existe sin el filósofo —había afirmado Balmes— y Olarte no sólo concuerda con tal afirmación, sino que juzga al filósofo antes que a su doctrina. Por la autenticidad del filósofo cobra validez la filosofía. La entereza del hombre que vive con sinceridad su tragedia y se enfrenta sin temores a la revelación de su unicidad, a esta revelación que lo obliga a asumir la responsabilidad plena de su hacerse, la noble audacia con que este hombre se dedica a la faena de interpretar su mundo, eso es lo que confiere valor a la doctrina del filósofo. Y es así porque la filosofía no es una ciencia como las otras, no pertenece al orden de conocimientos que pueden ser aprendidos y utilizados para desarrollar determinadas actividades; la filosofía no *sirve-para*, como sirve una técnica para desempeñar tal o cual profesión, y, por otra parte, no es tampoco una especulación puramente teórica, contemplativa, sobre entes de razón, lógicos pero abstractos. La filosofía es la vivencia racionalizada que el hombre, cada hombre concreto, llega a tener de sí mismo en tanto hombre singular, que vive entre otros hombres en un mundo de objetos. "Entiendo por filosofía —dice Olarte en el estudio *Filosofía y Cultura Personal* (pág. 278)— un pensar radical y crítico acerca de una temática que abarque los fundamentos del hombre y todo lo que en él converge".

Por filosofía, entonces, debemos entender el filosofar, el ejercicio de ese pensar radical, la actividad incesante del sujeto que piensa. Y la actividad no puede ser juzgada con independencia del agente.

Es "un pensar radical" —dice el Autor—, radical en tanto compromete al hombre en su totalidad, en la conjunción íntima e inseparable de su carne y de sus manifestaciones psicológicas, en la dimensión social de su ser-con-otro, en la dimensión espacio-temporal de su ser-en-el-mundo. Es pues, un pensar en el hombre vivo, un pensarse como hombre vivo, un vivir el propio pensamiento.

"Reparen que digo 'vivir' y no pensar", nos advierte Olarte. No significa esto que niegue el pensamiento, sino que lo alinea a la par del sentimiento y de la voluntad: en la concomitancia del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento se revela y se realiza el vivir del hombre.

Esa advertencia nos conduce ahora a una consideración: todos los hombres pensamos, sentimos y queremos, y de una manera más o menos personal, más o menos clara, más o menos racional o consciente, todos los hombres pensamos ese pensar radical que organiza nuestro mundo. Todos, con mayor o menor convicción y coherencia, vivimos ese pensamiento, de modo que todos los hombres, lo queramos o no, filosofamos, si bien no todos nos proponemos, como se los propone el filósofo, estos problemas como objeto específico de nuestro quehacer intelectual.

El filosofar, en este sentido lato, es irrenunciable y se identifica con el ser hombre. Se puede ser médico o profesor, campesino o pintor, músico u obrero sin ejercer, sin actuar como tales, mas no es posible ser filósofo sin ejercer la filosofía. Dejar de filosofar

equivaldría a dejar de ser hombre, a dimitir de la vida para retirarse a una vegetación imposible.

Y, sin embargo, no de todos los hombres puede decirse con justicia que son filósofos, pues no todos, al pensar aquel pensamiento radical, piensan *su* pensamiento, ni todos viven *su* temática fundamental.

Es aserción frecuente de don Teodoro Olarte que no existe una filosofía definitiva, universalmente aceptable, aunque el filósofo trate de llegar a formular unas constantes ampliamente válidas, al menos dentro de un determinado marco histórico. Y no puede haber esta filosofía absoluta ya que no existe un hombre universal y eternamente válido, como un absoluto, que pueda elaborarla. Dada la unicidad de cada hombre, no podrá haber una filosofía enteramente válida para toda la humanidad, sino tan sólo pensamientos filosóficos colaterales o incluso concordantes, pero siempre marcados por la huella personalísima del hombre singular y concreto que los ha concebido.

A pesar de esto, un número notable de hombres no siente la necesidad de ese filosofar personal, de ese vivir auténticamente su singularidad, y se deja arrullar cómodamente por ese grisor opacante y soporífero que engulle su unicidad. El contraste entre el filósofo, el hombre que de pronto se ha desanudado de las riendas del anónimo "se", para así vivirse y morirse como "yo", y el otro, cuyo yo vive anestesiado por el lugar común, lo traza magistralmente Teodoro Olarte en sus *Variaciones Filosóficas sobre el Quijote*.

He aquí, pues, el por qué Olarte juzga al filósofo antes que a la filosofía, y esta idea se traduce para el lector en un llamado perentorio a la meditación.

El filósofo, viene a decirnos el Autor, es, antes que nada, el hombre que "se sumerge en el fondo de su alma y en esas profundidades, por decisión única y personalísima, hija de su sincera angustia, se pregunta '¿Qué soy yo?', para elevar enseguida "su pregunta angustiada... a la categoría filosófica" y "convertirla en en esta otra '¿Qué es el hombre?'" (*Blas Pascal y su Antropología*, pág. 115).

Esta angustia que todo hombre siente y que solamente pocos resuelven en hallarse a sí mismos en sí mismos, sin enajenarse en

soluciones extrañas, es la causante de una crisis grávida del bien de la autenticidad. Los dolores de la vacuidad que improvisadamente se le ha revelado al filósofo, de la vulgaridad y extrañez de las soluciones que se le habían dado como axiomas irrefutables y omnímodos, de la inutilidad de unas aserciones, ya cada-
véricas, que se le habían indicado como reglas de vida, acompañan en el filósofo el alumbramiento de un nuevo ser del hombre, que es el ser suyo.

En *Filosofía y Cultura Personal* (pág. 280), Olarte afirma que el ser no está hecho sino que está haciéndose, afirmación que incansablemente repite en sus lecciones, pues de este enjuiciamiento del ser se deriva la actitud del hombre ante su libertad y su responsabilidad. En este cuadro el mal viene a asumir una significación positiva.

Al ilustrar la teoría de Teilhard de Chardin el Autor no vela su asentimiento, sino que nos muestra su sincera emoción ante el optimismo del gran científico y teólogo francés. La evolución que postula Teilhard, y que concuerda con el pensar de Olarte, no es un simple progreso cuantitativo, sino un desarrollo cualitativo que desembocará en la definitiva cerebralización del Universo.

Moviéndose dentro de este marco optimista, repito, confiere un valor positivo al mal: ya que el aumento del ser no se da por suma matemática, es preciso deshacerse previamente de las escorias de una imperfección ya superable para producir un avance hacia un grado evolutivo cualitativamente superior. Se trata de un morir continuamente para continuamente regenerarse, que se distingue sin embargo del metabolismo biológico en tanto es un morir consciente y libre. La crisis, pues, inevitablemente dolorosa, ya sea en el plano del hombre singular ya sea en el plano de la humanidad entera, la crisis es aportadora de una purificación que deja el terreno libre y abierto para una nueva siembra.

En el artículo que se titula *Por una seria formación cultural* el Autor se expresa así: "Hoy es un lugar común eso de que la cultura está en crisis, de que pasamos por una crisis de la cultura. Y se habla así, como si la crisis de la cultura fuera en sí y por sí un mal... Crisis es liquidación; es liquidación que la conciencia hace de su estado actual para traspasarse a otro; la crisis es una operación previa para la marcha; es un producto de nuestra condición transfinita, histórica" (pág. 292).

El verdadero mal, el mal de valor totalmente negativo, se resuelve en el oponerse, dictado por la inercia o por el temor al cambio, a esa marcha hacia el futuro que el ser, el existente por antonomasia, proyecta; el mal se caracteriza en el terco rehusarse a participar en la colaboración ontológica, en el hacerse ininterrumpible del ser. "El ideal que defiende una cultura estática a la que el hombre deberá ser amarrado, es un ideal falso, producto de una defectuosa visión histórica. Ahora bien, toda conciencia que pretenda actuar en esa faena de tránsito, tiene que poseer, pensar y enjuiciar lo pasado, lo presente y lo futuro. Si no, su intervención habrá de ser necesariamente siniestra" (*ibid.*).

El mismo don Teodoro, como sabemos todo de los que lo conocemos, ha sufrido, en el sentido literal de la palabra, esta crisis, regeneradora de la cual ha surgido el filósofo actual.

Del enjuiciamiento del ser, decía antes, depende la actitud del hombre ante su libertad y su responsabilidad. El ser que enjuicia Olarte, el ser por el que se pregunta el hombre, es el ser del hombre mismo, el ser de la humanidad, y es un ser que se está haciendo por obra del hombre mismo. En esta perspectiva el hombre viene a perder este sentimiento de contingencia definitiva, de gratuidad total que le atribuye cierto existencialismo que el mismo Autor define nihilista. Si la aparición del hombre es ontológicamente infundada, si "es porque sí", como le place decir a Olarte, no por eso es contingente. Por de pronto es un *factum* sobre el cual es absurdo argüir que hubiera podido no ser. De hecho es. Pero hay más: no solamente es, sino que está llamado a un quehacer óntico y ontológico que viene a justificar y a dignificar su presencia, su existir. Aunque su mundo, ónticamente considerado, se acaba con él, permanece no obstante en el plano ontológico como escalón de la evolución del ser. Que su existencia sea o no contingente, injustificada, en definitiva no depende más que del hombre mismo, de la esencia que cada hombre concreto y singular haya querido darse. De aquí la tremenda responsabilidad y la altísima dignidad del hombre. En esta posición, de refrescante optimismo, Olarte nos manifiesta su humanismo radical, en el que se fundamenta y se sustenta su posición de educador. En efecto, en un metafísico, en un filósofo enteramente comprometido con el ser, resultaría una vanidad

inadmisible el impartir lecciones y el escribir libros sin esa convicción de utilidad ontológica más que pragmática o puramente ética.

En la historia de la evolución del ser no encontramos solamente enjuiciamientos filosóficos del ser en tanto tal, sino también enjuiciamientos científicos. Las ciencias incansablemente nos revelan los aspectos físicos de este ser en evolución, aspectos cuyo conocimiento es imprescindible para el filósofo si no quiere construir sus ideas en el aire. Para que el hombre llegue a filosofar de manera auténtica, lo hemos visto, ha menester de preguntarse por el ser, por el sentido del ser y también de los entes que son por el ser. La respuesta a esta pregunta fundamental de la metafísica exige una concreción especial: no puede limitarse a la formulación de una teoría abstracta, basada sobre premisas puramente lógicas. Al contrario, para poderse dar una contestación en la que el ser se le manifieste como concreto y vivo, es preciso que el filósofo "se dispare —según dice Olarte, empleando una sugestiva cuanto eficaz expresión de Platón—, se dispare de la misma experiencia", científica y humana en general. El metafísico no puede prescindir de la física a riesgo de caer en un absurdo furor teórico, de la misma manera que los científicos todos no pueden ignorar la filosofía, a riesgo de precipitarse en el olvido de su ser por interesarse tan sólo en una provincia de entes.

Este último riesgo es común a todos los hombres, y no solamente a los que cultivan las ciencias así dichas objetivas o exactas. El olvido del ser precipita al hombre en una situación de extrema gravedad: por una parte induce al vivir inauténtico, al vivir "divertido", en sentido pascaliano, al sumergirse y enajenarse en las cosas por desconocer el ser. Induce al mal, al inmovilismo y a la resistencia ante la progresiva superación cualitativa del ser. Por otra parte provoca la desorganización del propio mundo, la yuxtaposición de aspectos diferentes de ese mundo, que no logra cobrar una organización armónica ya que carece del enfoque central que posibilita su unificación. Por esta razón el Autor reitera la necesidad impelente del conocimiento de la problemática filosófica por parte de todos los hombres y de los profesionales en particular, pues en éstos se deposita la responsabilidad de encauzar la existencia de los pueblos.

GIBERSTEIN DE MAYER, ROSITA: *Filosofía de la Historia e Historiografía. ANTOLOGÍA*. Publicaciones de la Universidad de Costa Rica. Departamento de Filosofía. Ciudad Uniuersitaria Rodrigo Facio, 1966. pp. 343.

La publicación de la que vamos a dar una noticia más limitada de lo que deseamos, es el producto de días y de noches durante años que para desempeñar honestamente su cátedra, ha venido haciendo la A., catadrática de Filosofía de la Historia. Esta antología contiene 75 testimonios, que nos legaron las principales culturas de la humanidad. El recuento de las secciones nos dará una idea aproximada del contenido serio de esta publicación. Esas secciones son: Culturas orientales antiguas.—Mundo greco-romano.—Edad Media.—Renacimiento.—Barroco y Clasicismo (Siglo ... XVII).—Ilustración (Siglo XVIII).—Kantismo e Idealismo.—Positivismo.—Historicismo.—Historiografía y concepto de historia.—Tesis políticas.—Naturalismo y Vitalismo.—Existencialismo y Humanismo.

Lo primero en lo que repara el lector de esta obra, es en la adecuada extensión de los testimonios recogidos; esta circunstancia hace que el pensamiento de los respectivos autores pueda ser apreciado con suficiente precisión, es decir, que, al contrario de otras antologías, se ha mantenido en ésta el interés por el nombre y el interés por el pensamiento autorizado por el nombre. Por consiguiente, el material aquí ofrecido es abundante y, sobre todo, polifacético. Creemos que el contenido de esta antología puede resultar coextensivo al programa más completo y variado que pueda desearse para la cátedra de Filosofía de la Historia.

Excepto tres testimonios —la introducción de C. Sánchez Albornoz, el de Mariana y el de Ortega y Gasset—, todos los demás son traducciones. Y en este aspecto siempre existe un verdadero riesgo. Sin embargo, hay que confesar que la A. ha tenido un criterio muy acertado en casi la totalidad de los casos; siempre que fue posible, se ha servido de traducciones modernas llevadas a cabo por autores de reconocida solvencia intelectual. Por esto solamente merecería la A. un reconocimiento muy especial.

En la selección de autores la A. no se ha limitado a seguir las sendas trilladas en esta materia, sino que ha incluido algunos que en escasas oportunidades se asoman por este te-

rreno. Citamos algunos: Sófocles, Séneca, Erasmo, Francisco de Vitoria, Cervantes, Lutero, Herzl, Bergson... Teilhard de Chardin, Julián Huxley.

Estos nombres y los que pueden considerarse como imprescindibles y de los cuales la A. tampoco prescinde, son una muestra fehaciente de que esta antología no descuida los factores más variados para integrar la comprensión filosófica de la Historia. Todas las fuerzas que vienen construyendo la Historia, poseen su o sus correspondientes testimonios: lo teológico, lo filosófico, lo político, lo social, lo económico, lo religioso.

Cuando de antologías se trata, es cosa poco menos que imposible coincidir con los gustos de todos, aun en terrenos bien acotados y relativamente poco extensos, y juzgamos que no tiene mucho sentido el afirmar que en una antología debería aparecer un nombre y no otro; aun manteniéndose en una línea segura y definida, resulta incierta la razón de las decisiones; en muchos casos, no es la lógica ni la razón, sino la decisión la que impone las soluciones. Es una necesidad. No obstante lo que acabamos de afirmar, no dejaremos de lamentar la ausencia de Leibniz, de importancia insoslayable en lo que concierne a la Historia y a la Historiografía. También nos hubiera complacido ver tratado directamente y desde un punto de vista actual, el gran problema del conocimiento de la Historia; para ello hubiera bastado transcribir unas páginas de *Los métodos actuales del pensamiento*, por Bochenski, por ejemplo. El aparte, titulado "Tesis políticas", aparecerá a muchos lectores como innecesariamente demasiado restringido. Además de la cuestión política que conllevan el judaísmo, el marxismo y el fascismo —únicas tesis apuntadas—, existen otras seis políticas de más clara vigencia, como es manifiesto a todos. Sería muy necesaria la corrección de algunas erratas que desdichan mucho de una obra como la que reseñamos; por ejemplo, el aparte, titulado "Barroco y clasicismo", lleva referencia temporal, el Siglo XVII y para ese tiempo ya se habían despedido de este mundo Zwinglio y Lutero. Y ya que de datar hablamos, sugerimos como muy conveniente que a cada autor y, si esto no fuese posible, a cada

testimonio se le ponga su edad, porque esto puede facilitar la filiación intelectual del contenido del libro.

Creemos sinceramente que esta Antología cumplirá con el propósito de su A. porque con toda seguridad ha de ayudar "... a ensanchar

horizontes intelectuales a los alumnos y despertar en ellos el interés por consultar las obras maestras de la Humanidad" (Prefacio). Realmente la A. merece ese aplauso objetivo.

TEODORO OLARTE

ECHEVERRIA, JOSE. *El Quijote como figura de la vida humana*. Ediciones de la Universidad de Chile, 1965 - Editorial Universitaria, S. A. Santiago de Chile. pp. 142.

Este ensayo se propone establecer, a lo largo de noventa y cinco páginas, que "el Quijote es una novela hermética", vale decir, puesta bajo el signo de Hermes y con momentos típicos de hermetismo.

Consta de tres partes, con tres apéndices. En la primera parte plantea el autor la tesis de que el Quijote es una novela hermética en cuanto encierra variedad de sentidos que el lector debe desentrañar pacientemente más allá del obvio realismo y de su sentido satírico y burlón. El autor afirma, comentando las palabras del Bachiller Sansón Carrasco, que "las posibilidades de comprenderla se van abriendo a través de los años, a medida que crece la experiencia del lector, y sólo después que se la ha entendido de veras, mediante un penetrar en su sentido, paralelo al madurar de la propia vida, resulta posible celebrarla en todas sus virtudes" (pág. 14).

¿Cuál es el verdadero sentido del Quijote? La búsqueda de su finalidad o designio parece encontrarse en la proyección del hombre —Don Quijote— sobre las cosas y los hombres, siguiendo el esquema que el autor propone para interpretar el caso de la princesa Dorotea.

Continúa luego el recorrido por diversos capítulos del Quijote: —la casa, bajo el signo de la mujer— sociedad, la salida "por la puerta de su locura", la imagen de Dulcinea, la afirmación alucinada de la "inmensidad y diversidad de su futuro" y la segunda salida hasta encontrar el hilo conductor: el yelmo de Mambrino.

José Echeverría deja clara constancia de su inconformidad con el conocido dilema de un Don Quijote "idealista" y un Sancho Panza "realista" (o "materialista").

"Más bien nos inclinamos, dice, a ver en la viril amistad de estos dos personajes la dialéctica sutil de la pareja humana, vinculada

a dos diferentes vivencias del tiempo. En Sancho está arraigada una concepción cíclica de la temporalidad, en que los momentos se repiten una y otra vez, en que los períodos vuelven a su comienzo y se inician de nuevo, tal como ocurre con los procesos de la naturaleza y con las labores agrarias que antes han ocupado su vida. Pero esta victoria queda perturbada por la inmensa fascinación que sobre él ejerce el resuelto rumbo vital de Don Quijote, tiempo arrojado hacia adelante, en que el caballero proyecta la fama y la gloria, y el escudero, incitado por aquél, la ínsula que espera gobernar; en última instancia, y en compleja relación con estos fines, ambos personajes habrán de vislumbrar la muerte, como término y acaso cumplimiento del proceso todo. Don Quijote es frente a Sancho el restaurador del tiempo progresivo de la empresa común, a veces tiempo veloz de la acción, otra tiempo sosegado de la reflexión y el habla. Sancho, en cambio, aun sometido a los fines que Don Quijote ha propuesto, vive un tiempo que tiende a cercenarse sobre sí, a formar círculos, a repetirse" (p. 34).

La muerte de Don Quijote es interpretada en este ensayo con una intención parenética: "ofrece una existencia ejemplar, en que la nuestra, pese a su especialidad, pueda reconocerse y por ende perfeccionarse". Y agrega de seguido el autor que, "para entender este sentido, y su relación con el que merece llamarse anagógico, bueno será examinar antes con cuidado una de las más significativas tensiones que la obra expone y resuelve" (42).

En el capítulo 2 se trata prolijamente el tema de las armas y las letras, que se ensancha en el comentario al discurso que pronuncia Don Quijote, en el que Cervantes se declara, con algunas reservas, a favor de las últimas. En este elocuente discurso debemos ver, opina J. Echeverría, el alegato "en favor

de quienes sirvieron a su patria en la guerra y cuyos méritos son ignorados o menospreciados por jueces, administradores y funcionarios", (47) pero todo ello no se va en desmedro de las "letras divinas", incluyendo en ellas, desde luego, los libros de caballería, por tratarse en ellos del mundo de lo maravilloso.

Cervantes tiende a establecer "un cierto parentesco entre ciertas armas —las del caballero andante— y ciertas tareas —las poéticas—, en el soldado —poeta o el bardo— guerrero, "cuyas batallas lo son por el triunfo de la paz, que es armonía, conciliación, sin sacrificio de lo diverso, orden desordenado por integración de lo vario" (53).

El autor trata en las páginas siguientes (56-64) del tema del tiempo histórico personal, precedido por la musa Polimnia, encarnado por Don Quijote hasta desembocar en el tema de la muerte. "Según esto, mientras vivimos en proyecto, orientados hacia el futuro por nuestro imaginar, va cayendo nuestro tiempo en el pasado; pero en el acto mortal, al faltar el futuro, el pasado vivido de que la espera nos distraía se hace presente; se cumple, pues, lo que requería don Lorenzo de Miranda en aquellos versos que Don Quijote tanto alabara: "sin esperar más será, lo que fue se torna en es" (60). Pasa luego al análisis del carácter cómico de la obra (64-69). El tema de la risa le permite apartarse de las interpretaciones más trilladas del humorismo cervantino para venir a concluir que "Al leer el Quijote, confiado en nuestra normalidad, en que somos según la norma de lo común, nos reímos de lo que le ocurre al pobre loco. Y de pronto, tras varias lecturas —acaso al llegar a los umbrales de la vejez— comprendamos: ese loco es el autor y somos nosotros. La obra nos obliga, entonces, a profundizar en la conciencia que de nosotros tenemos" (69).

La tercera parte de este valioso libro trata de ver y confirmar la afirmación inicial, a saber, que el Quijote es un libre hermético.

El primer personaje que sale al paso, el Bachiller Sansón Carrasco es visto como el *alter ego*, como la reflexión de Don Quijote, así como éste es, a su vez, el *alter ego* de cada lector.

"El Bachiller Sansón Carrasco es según esto, para quien sepa leer más allá del sentido literal y obvio, una suerte de mensajero sobre-

natural que proporciona a Don Quijote la plena y lúcida autoconciencia por la que, después de solazarse en los campos de la fantasía, vuelve en sí, muere y, al vivir, se salva" (73).

Investigando la etimología de Carrasco, (en latín quercus, encina) Echeverría establece curiosas sinonimias que, unidas al nombre de Sansón, y al de Bachiller (rama de laurel) permite leer: estuviera entre las columnas con cuyo derrumbe se causa a sí mismo y causa a sus enemigos la muerte" (85).

Relaciona el nombre de Sansón con el de Hércules, el Herakles griego vencedor y dador de muerte. Con ello logra transmutar el laurel y la encina en las consabidas "Columnas de Hércules", a las cuales el descubrimiento de América quitará el "Non plus ultra", dejándola en el "Plus ultra", donde se conjuga la vida con la muerte, en el sentir de Don Quijote. Tal es su simbolismo.

Al lado de Herakles está Hermes, como su genio protector; Hermes el conductor de almas al reino de los muertos, el dios de la inmortalidad. De igual modo el Bachiller no hace sino "confirmar su condición y destino herméticos" (90), cuanto "donador de la salud —cordura y matador de Don Quijote" (89).

De este modo queda el destino de Don Quijote bajo el signo de Hermes, al que se parece en más de un aspecto, tanto en su complejidad física como en su ingenio, en su capacidad de inventar y discurrir.

El autor resume sus conclusiones, su visión del Quijote en los siguientes términos: "No es sólo el Bachiller Sansón Carrasco, no es sólo Don Quijote de la Mancha, quienes viven poéticamente bajo la influencia de Hermes. Marcada por su signo está, en verdad, la obra toda, irónica y ambigua, fértil en desdoblamiento, dislocaciones, soslayos, disimulos y misterios, pletórica de invenciones y de burlas, habitadas por pastores, mercaderes, ladrones, pícaros y poetas, es decir, por esa raza de hombres, colocados al margen de la respetabilidad social, a la que el propio Cervantes pertenecía y con la que convivió, al par por necesidad y personal inclinación.

Sugestiva, fértil en pensamientos, erudita y bien escrita resulta esta obra. En sus páginas el autor se nos muestra conocedor de los secretos cervantinos, dotado de imaginación para buscar una vía de acceso al secreto más íntimo de la obra: al ser de Don Quijote.

Su versión hermética está llena de finas sugerencias que habrán de ser tomadas en cuenta a la hora de revisar las interpretaciones, ya clásicas, de la obra inmortal, como la de Unamuno.

Desde el punto de vista filosófico José Echeverría tiene el acierto de saber vincular esta interpretación dentro del marco de su filosofía personal expuesta en sus "Reflexions Methaphysiques sur La Mort et le probleme du Sujet". (París, Vrin, 1957, pp. 186). Así podríamos relacionar sus proposiciones tercera, quinta, sexta, séptima y octava con su análisis

sobre el tema de la vida, el tema del otro, el de la muerte y la inmortalidad en el Quijote (56 - 57 - 58 - 59 - 60 - 61 - 62 - 63 - 65 - 67 - 69 - 73 - etc.).

Se trata de un ensayo de interpretación del Quijote que aporta ideas y sugerencias nuevas, que nos permite calar más hondo en algunos aspectos que no habían sido analizados con rigor, y que viene a confirmar, una vez más, la inmensa riqueza de matices humanos de la obra inmortal.

LUIS BARAHONA JIMENEZ

GEORGES GUSDORF. *L'Université en question*, Paris, Payot, 1964. 224 págs.

Libro polémico, de estilo ágil y claro, escrito con no sobradas esperanzas de encontrar respuesta a su nivel. Hay en él mucho del GUSDORF de los cursos y de los seminarios, de sus alusiones cargadas de sentido, de su ironía y de su franqueza.

Es un ensayo pesimista sobre la crisis de la Universidad en Francia y un intento de pensar esta crisis, filosóficamente, desde la esencia de la Universidad, y por lo tanto, desde sus orígenes históricos medievales; no que se niegue en derecho la evolución de la Universidad, sino, al contrario, que se distinga entre una evolución fiel a los orígenes y una inercia que los traiciona.

Podemos distinguir dos aspectos del libro: uno, la determinación de la esencia de la Universidad, y otro, la historia crítica de la Universidad francesa.

La palabra "universitas" en la Edad Media pasa por varias significaciones: "totalidad", "cuerpo o corporación" (en el Digesto), "Univērsitas magistrorum atque scholarium". En seguida, la reunión de los que enseñan y de los que aprenden llega a ser también "Univērsitas scientiarum": "la Universidad corresponde, en su exigencia misma, a la idea de un *studium generale*, de una totalización de los conocimientos que desemboque a fin de cuentas en un conocimiento de la totalidad. Al mismo tiempo que se quiere *Universitas magistrorum atque scholarium*, la Universidad es *Universitas studie, Universitas scientiarum*" (p. 20). La Universidad medieval era internacional: el papa le confirió el poder de conceder este "sacramento del estudio" que se

llama "licentia ubique docendi". Su universalidad se manifestaba también como centro de una cultura de debate, de "sic et non", no conformista.

Aparte de estas consideraciones históricas, el A. continúa analizando lo esencial de la Universidad, pero siempre con fundamento en ellas. Citando a Humboldt, señala que las instituciones de alta cultura "consideran la ciencia como un problema que no está nunca completamente resuelto" (p. 69). La Universidad debe ser una *escuela de humanidad*, o bien, en las disciplinas que versan sobre la naturaleza, debe ser un organismo de *investigación* a la vez *fundamental y desinteresada* (p. 81). Por estas dos características, al parecer alternativas, podemos distinguir la Universidad de lo que no lo es, por ejemplo, de las "escuelas técnicas y profesionales de toda especie"; es así como la Universidad es el lugar de los *estudios liberales*, es decir, aquellos en que "el hombre permanece dueño de su actividad, en vez de esclavizarse a ella" (p. 82), mientras "en las profesiones no liberales, el hombre pierde su vida en ganarla" (id).

La Universidad no es posible sin la libertad de pensamiento, la cual implica tener tiempo para pensar. "En la Universidad, el profesor imparte una enseñanza personal, fruto de reflexión, de paciencia, de ocio; y el trabajo del estudiante es también un trabajo personal, llevado a cabo, esencialmente, en la soledad. Un profesor de Facultad que garantiza diez horas de curso por semana no es sino un pseudo-profesor de Facultad" (p. 129).

La Universidad no puede renunciar a querer la unidad del saber. Esta unidad se constituye en torno al hombre. "El programa de la Universidad occidental podría ser definido como la empresa de una investigación del fenómeno humano, considerada en la plenitud de su sentido (p. 172). A esta luz, el divorcio entre Facultad de Letras y Facultad de Ciencias resulta impensable. La Universidad, por su esencia misma, exige el pensamiento interdisciplinario. Tal forma de encarar la cultura es a la vez una revolución epistemológica y una prosecución del *Studium Generale* de la Edad Media.

La crítica de la situación actual de la Universidad en Francia viene precedida de una explicación histórica. Simplificando quizá demasiado podríamos reducirla al reconocimiento de una causa remota y de una causa próxima. La primera es la contrarreforma, el Concilio de Trento y la dominación intelectual de los jesuitas. La segunda es la caporalización estatal de la Universidad cumplida por obra y gracia de Napoleón, quien organiza el cuerpo docente en una verdadera "gendarmaría intelectual" (p. 73). Es entonces cuando se consuma el divorcio entre la Universidad francesa y la esencia de la Universidad: esta última exige la *autonomía* ya que, aunque la Universidad asume la responsabilidad de un servicio público, "no pertenece al Estado" (p. 122). Pero desde mucho antes la Universidad Francesa —que es casi como decir la Universidad de París— había quedado al margen de la cultura: "La Universidad del siglo XVII y del XVIII está completamente ausente de la elaboración de la lengua, del arte y del pensamiento, que se operan fuera de ella y a menudo contra ella" (p. 40).

No podemos sino señalar la importancia que en este libro tiene la diferencia entre el desenvolvimiento de las universidades católicas y el de las protestantes; en relación con ello se subraya el significado de la enseñanza de la Teología en la Universidad. Desde estos puntos de vista, la Universidad de Estrasburgo aparece como una excepción que confirma la regla de la enseñanza superior francesa, gracias a que "Estrasburgo se sitúa, en un clima de tolerancia, en la confluencia de dos lenguas, de dos religiones, de dos culturas" (p. 49).

El A. pasa revista a las universidades extranjeras, principalmente a las inglesas y a las alemanas. En general hay en ellas un número razonable de alumnos y una justa proporción entre alumnado y profesorado, lo que permite una *relación personal entre maestro y discípulo*, sin la cual es vano hablar de Universidad. A este respecto, subraya la institución de los *seminarios* alemanes.

Destaquemos algunos de los defectos que el A. encuentra en la Universidad francesa, y que en su opinión son tales que hacen perder sentido a tal expresión. El primero es el abuso del término "democratización". No podemos omitir la cita textual: "El sentido de una verdadera democratización de la enseñanza superior no es proclamar que todos los jóvenes tienen indiferentemente capacidad y vocación de entrar en las Universidades, sino actuar de manera que todos los jóvenes que tienen capacidad real y vocación para los altos estudios puedan ir hasta el extremo de sus posibilidades" (p. 107).

La crítica de la "agregación" se basa en que no debe nunca la Universidad subordinarse a la segunda enseñanza, en el sentido de dedicarse principalmente a formar sus profesores. La crítica de la "propedéutica" radica en que la Universidad no debe escolarizarse.

Es indispensable que para que haya Universidad, y no solamente Facultades, el Rector sea electo y no de nombramiento ministerial.

El A. considera completamente anormales el gigantismo y el centralismo exclusivista de la Universidad de París.

La conclusión es verdaderamente pesimista, y el libro termina concibiendo como única salvación la aparición de un millonario filántropo que subvencionara una institución completamente fuera del cuadro oficial.

Sin embargo, el libro no ha caído en el vacío. Por ejemplo, el Congreso de Universidades de Lengua Francesa —Lieja, abril de 1966— lo ha tomado en cuenta, y ha acogido al A. como invitado especial.

La temática de este libro desborda el problema francés. ¿No podrá ser para los universitarios extranjeros un motivo de meditación y de examen de conciencia universitaria, por enmendar errores y confirmar virtudes?

OROZCO DIAZ, EMILIO. *El Barroquismo de Diego de Silva y Velázquez*, Madrid, Ed. Rialp, 1965, pp. 165.

El autor de este ensayo, Emilio Orozco Díaz, es un distinguido catedrático de Literatura Española. Ha publicado numerosos estudios y ensayos sobre temas artísticos y literarios, en especial dedicados a la época del Barroco, lo que le ha valido llegar a una personal interpretación de esta forma cultural del siglo XVII.

Esta obra, como su mismo autor lo señala en una advertencia preliminar, trata de varios estudios hechos por él sobre el barroquismo de Velázquez, aunque los dos más importantes que aquí aparecen se escribieron obedeciendo a un plan unitario, pero fueron publicados en forma separada.

La idea central de este ensayo es demostrarnos cómo se da en la pintura de Velázquez una de las notas más características del Barroco: la de la visión de la continuidad espacial; así como otras muchas notas típicamente barrocas; como por ejemplo el predominio de lo pictórico, el interés por el hombre concreto, de carne y hueso, la exaltación de lo humano individual, oponiéndose así a la belleza ideal del arquetipo renacentista, lo cual refleja la actitud de la época barroca, en la que se agudiza la conciencia de lo temporal; también la exaltación de lo popular, de la figura insignificante de la calle, el gusto por captar la emoción del instante que se escapa y la eternización del momento fugaz, impulso contradictorio de atracción y huida del mundo etc.

Con relación a la idea predominante en la obra, la visión de la continuidad espacial, que preside la concepción pictórica de Velázquez, el cual logró plasmarla en sus lienzos con una maestría insuperable, hace notar el autor que esta visión se ofrece como la traducción visual o pictórica del sentimiento de transitoriedad o fluir del tiempo, que es la "verdadera raíz o fundamento del sentimiento barroco".

Este sentimiento de continuidad espacial lo logra Velázquez haciendo que el cuadro no parezca un cuadro, ya que consigue darle a sus lienzos un ámbito espacial —espacio y aire— que se confunde con el nuestro, en el cual creemos que podemos entrar y cuyas figuras parece que están dispuestas a salir al espacio en que nos hallamos. El marco de sus obras, más que un marco, parece una puerta por la que se puede entrar o salir.

Orozco Díaz nos va señalando las varias técnicas con que el maestro logra realizar tal perfecta concordancia ambiental entre el espacio de sus obras y el nuestro, tal comunicación entre sus figuras y nosotros, a la vez que describe en cada una de las más importantes producciones velazqueñas cómo el autor logra realizar este cometido. Por ejemplo, sus medias figuras, captadas desde un punto de vista cercano y dominadas por un sentido de aproximación, o bien cómo logra reforzar ese sentido de aproximación de estas medias figuras mediante ciertos elementos que se lanzan a nosotros, como una mesa, un cántaro etc., que se desbordan hacia afuera (El aguador de Sevilla). Pero sobre todo plasma ese sentido de proyección hacia el exterior del lienzo, hacia nosotros, mediante la comunicación expresiva de los gestos o miradas que los personajes dirigen al espectador y que nos hacen sentirnos tomando parte de la composición. Y es que el artista del Barroco siente la necesidad de traspasar el lienzo, de dirigirse al espectador, de hacerlo partícipe de la escena que ha pintado.

Muchas de las figuras de Velázquez están representadas con la vista fija en el espectador, (incluso el mismo Velázquez se autorretrata en Las Meninas dirigiendo hacia nosotros la mirada), avanzan hacia nosotros, nos muestran objetos, nos miran sonrientes o interrogativos, nos hacen testigos de la acción con sus gestos, nos toman en cuenta como parte integrante de la acción por ellos ejecutada. Como muestra, Los Borrachos, una de cuyas figuras nos ofrece un tazón de vino, y otra nos mira con aire picaresco, como tratando de conocer nuestra reacción ante el vino que se nos brinda.

Esta característica señalada se da especialmente en los extraordinarios retratos velazqueños, que nos miran de una manera franca y penetrante y nos exigen la atención a su presencia, a la vez que se introducen en nuestro mundo.

En un segundo término, analiza el autor cómo logra también Velázquez esta continuidad espacial a través de la sugerencia de la profundidad y la distancia, efecto que alcanza con sus fondos de paisaje evocadores de lo inmenso e infinito. En la aparición del fondo como signo del infinito, plenamente lograda

por el maestro sevillano, que realiza la conquista del espacio, conquista que, para Spengler, es la característica del alma fáustica occidental, del alma barroca.

Los recursos con que Velázquez realiza dicha conquista, además del tradicional de empequeñecer los objetos conforme se alejan, son: la técnica, la luz y el color. Es al último aspecto al que se refiere Orozco Díaz, por haber sido, según señala, poco estudiado. El secreto del principio colorista de Velázquez radica en la distinción entre colores cálidos (rojos, pardos, tierras y ocres) y fríos (azul, verde, rosa, amarillo pálido). El pintor se dio cuenta de que los colores cálidos impresionan el mecanismo psicofísico de la visión en el sentido de cercanía, evocando proximidad; mientras que los colores fríos dan la sensación de algo lejano y etéreo. Así ilumina con los colores de la primera gama los objetos del primer plano, mientras que pinta con los segundos los objetos del fondo, señalando así la distancia en forma pictórica.

Si a lo anterior agregamos otras técnicas como la aplicada en Las Meninas, de reducir a sólo la mitad del lienzo el grupo de figuras,

dejando la otra mitad en un vacío neutro, que nos hace ver la estancia representada en el lienzo como una continuación de la estancia en que nosotros nos hallamos; o el impetuoso movimiento hacia adentro del caballo del Conde-Duque de Olivares, unido a la ya conocida maestría de Velázquez para dar una global sensación del aire que corre entre sus figuras, gracias al dominio que de la luz poseía, todo ello junto da por resultado esa extraordinaria visión de sentimiento de continuidad espacial, en su doble aspecto exterior, desbordamiento hacia el espectador, e interior, arrastre de nuestra mirada hacia un fondo lejano e infinito.

Así Velázquez, de quien se ha dicho que nos da una simple visión de la realidad, nos demuestra que nos la da, pero no simple, sino producto de una gran reflexión, sabiduría y múltiples recursos, realizados de tal manera, que esos elementos se ocultan y parece que nos pusieramos ante una realidad captada con gran sencillez y naturalidad. Este es el gran secreto de su insuperable técnica pictórica.

SANTIAGO LOPEZ

DE BEAUVOIR, SIMONE. *Una muerte muy dulce*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1966 (4ª ed. castellana), 107 pp. Trad. de María Elena Santillán.

Una muerte muy dulce es un escrito de intimidades. Es difícil de aceptar su tema y los gestos privados que revela son una mueca a veces de disgusto. El contenido podemos calificarlo de repugnante, si juzgamos livianamente y si nos dejamos gobernar por la primera impresión o por el prejuicio anti-existencialista. Más bien debemos decir que es un bello ejemplo de exégesis existencial; intenta comprender lo humano en sus gestos inmediatos no viciados por esa vegetación de velos y disimulos de las mal llamadas normas burguesas. Simone de Beauvoir cumple una vez más esa línea que parece haberse trazado y que consiste en estudiar la *praxis* del existencialismo, no la teoría ontológica general —que la han meditado otros—, sino la inmediatez de los actos, la verdad primitiva y originaria perseguida en el análisis de la hombres ante la muerte que descubren súbitamente un amor obstinado por la vida. Esta existencia, de los destinos cara a cara, o de los

praxis sólo puede encontrarse en los momentos biográficos, en la historia particular.

El libro sigue, en sus más inesperados detalles, la muerte de la madre de la autora; y eso es: la narración de una muerte, de una muerte dulce, pero no del todo dulce porque ninguna muerte es dulce, sino que la dulzura de esta muerte consiste en el languidecimiento definitivo empañado por el engaño, el querer pensar que uno no se muere de algo, el pensamiento de una muerte abstracta. La autora responde con dolor: "no hay muerte natural: nada de lo que sucede al hombre es natural puesto que su sola presencia pone en cuestión al mundo. Todos los hombres son mortales: pero para todos los hombres la muerte es un accidente, y aun si la conoce y la acepta, es una violencia indebida" (p. 107).

Si el lector quiere captar con inmediatez una existencia señalada dolorosamente, debe leer este libro.

RAFAEL ANGEL HERRA

PIERRE FLOTTES. *Péguy*, Ed. Columba, Colección Hombres Inquietos, Buenos Aires, 1964. p. 87.

Este librito del Dr. Flottes nos presenta la personalidad de Péguy a través de sus años de existencia. En la exposición abundan los detalles pintorescos, tomados de las obras del autor o de los comentarios de sus contemporáneos. Sin embargo notamos una ausencia de análisis serio del pensamiento del autor.

Algunas anotaciones sobre el estilo de Péguy son útiles, sobre todo cuando vienen de un profesor de literatura. Pero, en grandes líneas, el presente libro puede ser de utilidad al historiador, pero no al filósofo.

J. GONZALEZ-DOBLES

PIERRE DUCASSE. *Las Grandes Filosofías*, Ed. Diana, México, p. 139. 1965.

Los profesores que nos ocupamos de introducir a los alumnos en el universo filosófico nos topamos muchas veces con el problema de la falta de manuales simples, al alcance de un estudiante novato en la materia. Esta pequeña historia de la filosofía, publicada por Ducassé en la famosa colección francesa *¿Que Sais-je?* (N-47) viene a responder en parte a esa necesidad. Este pequeño librito presenta en pocas páginas la historia de la filosofía poniendo de relieve la armonía relativa en la problemática filosófica a través de los siglos. Le hace ver al lector que las grandes filoso-

fías siempre tienen algo que decirnos pues "la filosofía no es sino la tentativa, siempre renaciente, de un hombre que procura explicarse su situación en el universo" (p. 8). La exposición es sencilla y clara. Por supuesto, el análisis de los filósofos citados (unos 300) no es de ninguna manera completo; las lagunas del presente trabajo están determinadas por las dimensiones mismas de la obra. Su utilidad proviene, sin embargo, de sus pretensiones limitadas: ser una introducción a la temática de la filosofía en la historia.

J. GONZALEZ-DOBLES

RODRIGUEZ Y GARCIA-LAREDO, CESAREO. *El "esfuerzo medular" del krau- sismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*, Oviedo, Impr. La Cruz, 1961, pp. 800.

Con bastante retraso, y por un azar, he tenido ocasión de leer esta obra. Como, cuando estaba en España, publiqué bastante acerca de Menéndez Pelayo y algo acerca de Ortega y Gasset, empecé la lectura con curiosidad. A las pocas páginas, fue despertándose mi indignación, y terminé la lectura con náuseas. Ya son diez años desde mi emigración a Costa Rica y poco a poco había ido olvidando la vieja polémica entre orteguianos y anti-orteguianos, pero, pese a todo (y leí bastante de ese "todo") nunca había leído algo tan rabiosamente anti-humano como este libro.

Se puede respetar y estimar la obra de Menéndez Pelayo. Cinco estudios y una selección de textos, creo que muestran por mi

parte una dedicación bastante intensa al conocimiento y divulgación de la obra del polígrafo, e incluso tomándolo en cierta consideración como pensador. Pero la obra del Sr. Cesáreo González no trata de defender a Menéndez Pelayo. Su objetivo, y bien claramente expresado es otro. No se trata, sin embargo, de que ataque a Ortega; precisamente Ortega es grande, en gran parte, por los que lo han atacado. El objetivo de este señor es impedir que los orteguianos hablen. Así, literalmente, prohibirles que hablen. Llamarle inquisitorial es poco, pues los inquisidores eran todavía "algo" tontos a veces. Sostiene impecablemente la tesis de que quienes defienden a Ortega deben ser objeto de

