

ellos hay uno que parece el esencial: el de la significación de Grecia para nosotros, los hombres, siquiera los occidentales, de hoy, problema que debe plantearse y resolverse para sí cada generación de la cultura occidental, ya que cada una se ha encontrado y se encontrará con que Grecia es cuando menos uno de los orígenes de esta cultura, en alguna medida operante aún en ella. Plantear tal problema y resolverlo como lo plantea y resuelve *Mito y existencia* es su mérito por excelencia, hecho del interés del tema y de lo ejemplar en la manera de ocuparse con él. Discutir, no ya la serie entera de los problemas planteados por el libro, pero ni aun el esencial, no cabe aquí, ni es propio de una mera reseña del contenido y características todas del libro y de su puesto en la historia para recomendarlo como merece a la atención de quienes deben leerlo. Tiene que quedarse para lugar capaz de una crítica filosófica que sea cabalmente tal.

JOSÉ GAOS

*La filosofía en el mundo de hoy*, por José Ferrater Mora. 2ª ed., aumentada. Revista de Occidente. Madrid, 1963.

No es un libro de historia de la filosofía contemporánea; es un libro de filosofía de la filosofía actual: lo que tiene de lo primero está inserto en lo que tiene de lo segundo, que lo requería, naturalmente, en cierta medida. Comprende, en efecto, cuatro capítulos de los que los dos primeros, "La filosofía contemporánea y la filosofía" y "Las tres filosofías", y el cuarto, "Filosofía, religión, arte y ciencia", describen la situación actual de la filosofía en sí en sus relaciones con los otros tres sectores de la cultura nombrados, pero la describen para formular los problemas que plantean y proponer sendas soluciones a ellos; mientras que el tercero, "Filosofía y sociedad", expone una "teoría social de

la filosofía" actual en la que se incluye una "teoría filosófica de la sociedad" actual. (Fenomenología-aporética-teoría: método bien hartmanniano.) Estas teorías y las soluciones propuestas a los problemas dan al libro un carácter finalmente normativo.

El capítulo primero presenta un "panorama de las orientaciones filosóficas contemporáneas" —1) idealismo, 2) personalismo, 3) realismo, 4) naturalismo, 5) historicismo, 6) inmanentismo, neutralismo, convencionalismo, evolucionismo, emergentismo, pragmatismo, operacionismo, 7) intuicionismo, 8) filosofía de la vida, 9) fenomenología, 10) existencialismo, 11) positivismo lógico, 12) análisis filosófico, 13) teorías de los objetos, ontologías descriptivo-formales, teorías de las estructuras lógicas, 14) neoescolasticismo, 15) marxismo— para mostrar que "la discordia filosófica contemporánea" es todavía mayor que toda discordia filosófica en el pasado, llegando a una "pulverización" de la filosofía frente a la que se han tomado las actitudes "dogmática" en pro de una filosofía contra las demás, "eclectica" en pro de cada una, "escéptica" en contra de todas y "dialéctica" de síntesis de todas<sup>1</sup> y frente a la que toma Ferrater "la consistente en volver a definir el vocablo 'filosofía' de tal forma, que podamos

<sup>1</sup> Este problema, de la pluralidad histórico-subjetiva o personal de las filosofías, que ha sido el problema de mi dedicación a la filosofía a lo largo de la vida, me hizo escribir en un trabajo de 1939: "La concepción tradicional de la verdad en general ... ha dado origen a tres concepciones de la verdad de la filosofía. Hay muchas filosofías. Luego: 1) O todas se refieren a una, la misma, realidad, y una sola de ellas es verdadera y todas las demás son falsas; 2) o todas se refieren a una, la misma, realidad y todas son falsas; 3) o cada una se refiere a una realidad distinta y todas son verdaderas". "Sobre la filosofía de la filosofía" en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*, México, 1947, pág. 37. Mi opción, mantenida hasta hoy, por la tercera concepción, pretende fundarse en las razones que se apuntarán en el texto.

acto seguido pronunciarnos sobre lo que es y lo que no es admisible en cuanto actualmente se produce bajo este rótulo" (pág. 98). La filosofía no sería definible por objeto alguno, sino como un punto de vista peculiar bajo el cual ver cualquier objeto (¿por un peculiar "objeto formal", no por ningún "objeto material"?) Este punto de vista puede recibir varios nombres. Como ejemplo —pero sólo como ejemplo— mencionaré uno de ellos: "la unificación". A él se ha referido John Herman Randall al escribir que "en la historia intelectual, la filosofía ha parecido ofrecer siempre los focos organizadores fundamentales. Pues la filosofía es el método de criticar y reorganizar creencias" (págs. 105 sig.). "...no hay en principio reparo en presumir que la actitud filosófica puede ser prohijada —y lo es con harta frecuencia— por el hombre de ciencia, por el artista, por el hombre común, por el espíritu religioso. Les basta para ello colocarse en la perspectiva adecuada con el fin de que su particular actividad no se baste enteramente a sí misma" (página 106). "¿De qué habla el filósofo? Digámoslo brevemente: el filósofo pone rigurosamente en tela de juicio toda suerte de supuestos; examina críticamente todos los tipos posibles de conocimiento; analiza a fondo todas las relaciones existentes entre los lenguajes que usamos y lo que pretenden describir estos lenguajes. De paso, traza un plan, lo más completo posible, de la realidad entera, y pone de relieve las articulaciones de ella sin ocurrírsele por un solo instante excluir de su cuadro las intenciones humanas. Por el ojo de la aguja que maneja el filósofo pasa cuanto hay, pero nada de lo que hay es puesto aparte como si fuera algo de naturaleza exclusivamente filosófica; sólo el hábito de unificar críticamente toda realidad sigue siendo un indisputable privilegio del filósofo. ¿Se dirá que estas descripciones son demasiado vagas, demasiado vacuas, demasiado aco-

modables a todos los designios? Permitaseme agregar que concibo la filosofía como una 'especulación crítica' ... 'La especulación en detalle' ... he aquí una expresión que podría usarse para describir el tipo de filosofía que propongo ... Mostrar cómo, y por qué, los mundos descritos por la ciencia, por el arte, por el sentir y el pensar religiosos, por la experiencia común se hallan entretejidos en el mismo mundo a eso llamo hacer filosofía. *Someter la razón a análisis crítico mediante el desarrollo de una escrupulosa 'crítica de la razón', a eso lo llamo filosofía. Y examinar hasta qué punto nuestra elección de un lenguaje nos compromete a presuponer la existencia de ciertas entidades y a rechazar la existencia de otras, a eso lo llamo filosofía*" (páginas 106 sig.). En suma, ¿crítica —a la kantiana— y unificación —a la positivista—, con una adición analítico-lingüística de actualidad? Pero puede prescindirse de responder a esta pregunta, porque pudiera ser que las preguntas que habría que hacer fuesen más bien éstas: ¿hasta qué punto semejante concepción de la filosofía no es una de tantas filosofías o una filosofía más? ¿hasta qué punto la pulverización histórica de la filosofía en tantas filosofías cuantos filosofantes— a pesar de los más o menos ingredientes de toda filosofía comunes a ella con más o menos de las demás— no será esencial a la filosofía —hasta el punto de ser en el fondo un contrasentido una filosofía que no se reconozca en conjunto verdadera únicamente para quien la filosofa?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Lo que no sería, a su vez, ningún contrasentido, ni ningún imposible. "Quienes piensan —y algunos lo hacen— que cualquiera que sea la filosofía adoptada tendrá que ser, a la postre, una 'confesión personal' del filósofo que la formula, parecen ser los únicos competentes para suministrar una definición del vocablo 'filosofía' capaz de convencer a todos. Para empeorar las cosas, sin embargo, ningún filósofo (incluyendo los que definen la filosofía como una 'confesión personal') tiene el menor deseo de que su filosofía sea sólo un asunto personal al cual

El capítulo segundo lleva a cabo una unificación de la pulverizada filosofía actual, pero no doctrinal o conceptual, sino histórico-geográfica: reduciéndola a "los tres imperios filosóficos" de "la Europa occidental, excluyendo la Gran Bretaña y la mayoría de los países escandinavos; el mundo anglosajón, incluyendo los Estados Unidos de Norteamérica; el universo soviético, con todas las excepciones que permite el actual indeciso estado de cosas. Cada uno de tales territorios posee un sólido núcleo y un número mayor o menor de 'zonas de influencia'. El núcleo de la Europa occidental está representado por Francia y por la Alemania del Oeste. El mundo anglosajón tiene, de hecho, dos núcleos: Gran Bretaña y los Estados Unidos. El núcleo del mundo soviético es Rusia. Las principales 'zonas de influencia' son: para la Europa occidental, la América hispana y lusitana; para la Gran Bretaña y los Estados Unidos, los países escandinavos, Nueva Zelanda, Australia y, en general, muchas de las zonas donde ingleses y norteamericanos han dejado rastros de su lengua o de su cultura; para Rusia, las naciones que de un modo u otro pueden considerarse soviéticas. . . . Ahora bien, con el fin de no sobrecargar el vocabulario aquí empleado, me referiré, desde ahora, simplemente, a 'los europeos', a 'los angloamericanos' y a 'los rusos'. Cada uno de estos grupos será considerado como el principal

sólo él se siente vinculado. Más bien cree que su filosofía es una doctrina (o un método) universal que la mayoría de sus colegas se empeñan obstinadamente en recusar" (págs. 96 sig.). Por mi parte, puedo asegurarle al amigo Ferrater que, prescindiendo de todo deseo, he llegado a estar y estoy absolutamente convencido de que mi filosofía, si hubiere algo que pudiera llamarse así, sería sólo un asunto personal al cual yo me siento vinculado, una doctrina personal que la totalidad de mis colegas *no podría*, por esencia, sino empeñarse obstinadamente en recusar. Y no son afirmaciones hechas aquí para el caso. Véase por ejemplo, las últimas lecciones de *De la Filosofía*. Y todo ello lo aplico a la crítica hecha en el texto. . .

representante de ciertos modos de pensar filosóficos. Resumiré oportunamente tales modos de pensar calificándolos, respectivamente, de 'humanistas', 'científicos' y 'sociales'" (pág. 115). Después de caracterizarlos diferencialmente, dice Ferrater: "Ha llegado . . . el momento de plantear el problema que tales diferencias han estado implícitamente sugiriendo, es decir, el que consiste en saber si las diferencias aludidas son fortuitas, efímeras o artificiosas, o si revelan la existencia de hendeduras profundas y permanentes en el mundo de la filosofía. Mi respuesta a esta cuestión es —como conviene que toda respuesta cautelosa lo sea— doble: las grietas de referencia no son permanentes en un sentido, aunque sean, o tiendan a ser, irreparablemente profundas en otro" (pág. 133). "Las diferencias entre los tres imperios filosóficos no parecen ser irremediabilmente permanentes cuando consideramos con más atención sus correspondientes afirmaciones. Ciertas relaciones 'indirectas', manifestadas por medio de una especie de 'acuerdo negativo', se ponen de relieve tan pronto como comparamos cada una de las tres tendencias principales con cualesquiera otras" (pág. 134). "El cientificismo y el humanismo se contraponen en muchos respectos, pero coinciden en su común hostilidad frente al racionalismo tradicional" (*Ib.*). Ferrater hace suyas las observaciones de John Wild acerca de "ciertas notorias similitudes entre la filosofía actual en el continente europeo y el análisis lingüístico que se practica tan amplia e intensamente en los países anglosajones. También aquí observé una desconfianza similar hacia objetos trascendentales e inobservables y hacia los problemas artificiosos engendrados por tales supuestos. Se encuentra también análoga propensión en favor del empirismo, un gran respeto hacia lo que se llama *hecho* y, finalmente, un reconocimiento similar en ambos de la profundidad y fecundidad de ese lenguaje corriente

que subyace en todas las construcciones artificiales y modos abstractos de lenguaje surgidos de aquél" (página 136). "El humanismo y el marxismo ... coinciden con frecuencia en algunos puntos cardinales. Ante todo, ambos se oponen, por lo menos teóricamente, ... a la 'cosificación' y 'enajenación' de la existencia humana. En segundo término, ambos predicán el 'salto a la libertad' —por medio de la autoliberación personal en un caso; a través de la transformación social, en el otro. En tercer lugar, ambos consideran que la Naturaleza es una especie de tablado donde tiene lugar el desenvolvimiento histórico humano ... ni el humanismo ni el marxismo conciben a la filosofía como una 'mera' actividad intelectual por entero consagrada a la investigación desapasionada de la verdad —de una verdad impersonal, amputada de las creencias, necesidades y acciones humanas ... La filosofía se convierte ... en resultado de una 'decisión' metarracional (o acaso prerracional), que depende, según los casos, de la situación personal o de la condición social. Tanto para el humanista como para el marxista la razón no es una facultad independiente, aislada, o que se baste a sí misma: encarna en situaciones concretas y se las ha de continuo con situaciones concretas. El rechazo de la 'abstracción' y la vuelta a 'lo concreto' son considerados por los representantes de las dos tendencias como muy sólidas adquisiciones del pensamiento contemporáneo" (págs. 137 sig.). "Es curioso comprobar que el cientificismo y el marxismo parecen ser menos afines entre sí que cualesquiera de los otros grupos ... Y, sin embargo, los filósofos científicos y los marxistas marchan con frecuencia, sépanlo o no, codo a codo, especialmente cuando ambos se enfrentan con las tendencias más resonantes del humanismo. Así, ambos se niegan terminantemente a admitir que el espíritu humano sea una actividad espontánea y que el hombre se haga a sí mismo

en un acto de libertad absoluta; ambos rechazan la idea de que el fracaso, la angustia existencial y la contingencia constituyan elementos fundamentales en la existencia humana. Si se estima que estas coincidencias en lo negativo son exiguas, no será imposible registrar acuerdos de carácter *positivo*. Por ejemplo, la creencia de que todo aparece *sub specie naturae* —una 'naturaleza' que para unos está sometida a leyes, mecánicas o estadísticas, y que para otros recorre un grandioso proceso dialéctico" (págs. 138 sig.). Pero "si las perspectivas en lo que toca a las ideas defendidas y, por tanto, en lo que concierne a los problemas suscitados son más bien alentadoras, el horizonte se presenta bastante más cerrado cuando consideramos el 'lenguaje —el modo filosófico de expresión— usado por cada uno de los tres grupos de filosofías. ... El universo lingüístico en el cual se mueve cada filósofo constituye, pues, el máximo obstáculo para la iniciación de un auténtico diálogo. En este respecto, los congresos internacionales de filosofía constituyen una de las experiencias más descorazonadoras que cabe hallar en el dilatado mundo de los malentendidos filosóficos" (pág. 140). Ferrater piensa, pues, en conclusión, que el remedio a tal situación estaría en "emplear un lenguaje filosófico que nada deje que desear en punto a precisión, distinción, claridad" (pág. 142); que "se trata de que los filósofos sigan pugnando entre sí, pero sin dejar de 'entenderse'. Que las filosofías sean distintas, no quiere decir que no hayan de ser 'traducibles'" (página 143). Pero ésta es realmente la cuestión: si los lenguajes de las filosofías no estarán vinculados esencialmente a las filosofías mismas en forma tal que no puedan dejar de compartir la esencial pulverización histórica de la filosofía antes mentada.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> En mi *Filosofía contemporánea*, Caracas, 1962, que edita un curso dado en la Universidad Central de Venezuela de noviembre de

El capítulo tercero contiene un resumen de *Zeitkritik* al dibujar “los rasgos de la sociedad contemporánea” —“rasgos comunes . . . primero, y ante todo, la tendencia a la unificación, con su secuela, la tendencia a la universalización; tercero, la tendencia a la tecni-

ficación” (pág. 154)—<sup>4</sup> por los que se explicaría el lugar ocupado y la función ejercida por la “filosofía en la sociedad contemporánea”: “una desconcertante paradoja. Por un lado, parece como si nunca hubiese habido tantas gentes que han recibido alguna formación o instrucción filosófica. Por otro lado, parece como si la actividad filosófica no hubiese recibido nunca atención tan desganada” (pág. 168). En esto segundo se entraña el problema: “cómo en tal mundo —el contemporáneo— la filosofía, y en general, toda actividad intelectual creadora, no puede contentarse, según ocurría en el pasado, con ser exclusivamente asunto de una minoría, aun cuando siga siendo *producida* sólo por minorías, la necesidad de hallar una salida a esta situación constituye uno de los desvelos constantes de muchos filósofos. Éstos han terminado por comprender que si quieren escapar a la suerte que aguarda a todos los que pretenden ignorar que el mundo es cual es, el saber filosófico debe ser compar-

1960 a febrero de 1961, la última lección, “Filosofías vigentes”, empieza así: “No todas las filosofías de la historia, ni siquiera todas las filosofías de la época contemporánea, son filosofías *vigentes*, esto es, profesadas como propias por sujetos vivientes, principalmente de las últimas generaciones o promociones de lo que puede llamarse la vida pública de la filosofía; y por sujetos numerosos, sean un filósofo influyente y los influidos por él, sean éstos solos, ya sin aquél. En este sentido no son filosofías vigentes, no ya la de Platón y la de Descartes, pero ni siquiera la de Kant y la existencialista. Del último congreso internacional de filosofía, el de Venecia en 1959, se informó que los mil y pico asistentes a él formaban tres grupos: el de los interesados en la lógica matemática y la filosofía de las ciencias exactas y naturales, nuclearmente neopositivistas más o menos tales; el de los marxistas o materialistas dialécticos, procedentes en masa de los países comunistas; y el de los fieles de la Iglesia católica, neoescolásticos en masa, juntamente con secuaces muy secundarios del existencialismo. Tal agrupación dice bien netamente cuáles son las filosofías de veras vigentes en estos últimos años, en el día de hoy: exclusivamente el neopositivismo, el marxismo o materialismo dialéctico y la neoescolástica. Y es notable que su vigencia tenga dos grandes características: su geopolítica: el marxismo es la filosofía *oficial* de los países comunistas, o la dominante en el oriente de los dos grandes continentes de la Tierra, desde la *cornisa de hierro* hasta el Extremo Oriente chino; el neopositivismo es la filosofía predominante en los países anglosajones del occidente del continente oriental y del continente occidental, y por serlo particularmente en sus universidades, si no *oficial* de los Estados, algo así como *oficiosa* . . . ; y la neoescolástica es la filosofía *oficial* de la Iglesia católica, y por ello donde el catolicismo es la religión del Estado como en España, y en general una filosofía tan dominante como el propio catolicismo en los países situados entre los comunistas y los anglosajones en Europa, Francia e Italia, Alemania y Austria, y en los situados al sur de los anglosajones, los ibéricos e iberoamericanos. Esta geopolítica delata que la vigencia de las tres filosofías ha de deberse, más que a razones puramente filosóficas, a razones denomina-

bles en conjunto sociológicas, pero quizá ello no sea precisamente ninguna novedad histórica: quizá no sea más que, a lo sumo, un caso singularmente notorio de algo común en la historia de la filosofía y hasta esencial a ella” (págs. 292 sig.). El último, y reciente, congreso internacional de filosofía, el de México en 1963, no hizo más que confirmar la vigencia exclusiva de las mismas tres filosofías. En cuanto a los congresos filosóficos en general, encuentro en la idea de la esencial subjetividad de cada filosofía la razón de que no puedan ser sino la greguería de monólogos que son, como expuse en una comunicación al Primer Congreso de la Sociedad Panamericana de Filosofía, reunido en Santiago de Chile en 1956, y con la cual, de acuerdo con ella, nadie estuvo de acuerdo. A mí me parece que la cuestión no es dar normas desde una filosofía a las demás, sino tratar de comprender el espectáculo ofrecido por todas las filosofías explicándose una de ellas.

<sup>4</sup> También en esto coincido en buena parte con Ferrater: en el curso de “Metafísica de nuestra vida”, dado en la Universidad Nacional Autónoma de México de 1942 a 1944, pero del que no he publicado sino fragmentos, me ocupé sucesivamente con la publicidad y el totalitarismo, la tecnocracia, el historicismo y el immanentismo.

tido por muchos, y en alguna medida por todos. Compartido, se entiende, no sólo como un conjunto de informaciones de matiz académico, sino también como algo que puede afectar de algún modo la vida de cada uno de los hombres" (pág. 170). Así, después de haberse planteado el problema de la comunicación entre las filosofías, o los filósofos, se plantea el de la comunicación de éstos con sus conciudadanos, con los hombres en general, o de aquéllas a éstos. La solución está para Ferrater en "evitar dos riesgos: el de degradar la filosofía tratando a toda costa de colocarla al alcance del público, y el de asfixiarla manteniéndola confinada en tantas torres de marfil como cabezas de filósofos hay en el planeta (pág. 171); en evitarlo "pensando en la filosofía para la época presente en términos similares a como ha podido pensarse en las grandes creaciones artísticas para todas las épocas: como algo capaz de ser entendido en muy diferentes niveles". (Ib.) La incomunicabilidad entre las filosofías, o los filósofos, no sería la incomunicabilidad de cada filosofía a unos u otros, más o menos, sujetos no filósofos; pero ¿no estarán ambas vinculadas esencialmente?<sup>5</sup> El problema es parte del gran problema del hermetismo o la asequibilidad, esenciales o pasajeros, de las distintas obras de los distintos sectores de la cultura.

El capítulo cuarto examina las relaciones entre la filosofía y la religión, el arte y la ciencia en las tres secciones en que está subdividido. En cada una de ellas se articula el examen en partes homólogas: a ciertas contraposiciones se les asignan sus porciones de razón y de sinrazón para concluir proponiendo una cierta síntesis: concepciones de la "religión immanente" y la "religión trascendente" y "filosofías que apenas dejan espacio libre en su universo para la religión" y "filosofías que dejan espa-

<sup>5</sup> La incomunicabilidad de la filosofía se extendería en la enseñanza de ella. Véase el final de *De la Filosofía*.

cio únicamente para la religión"; situación de inferioridad de la estética y la filosofía del arte comparadas con otras disciplinas filosóficas y rasgos de la vida intelectual contemporánea —"más dilatada conciencia histórica", "proceso de desintegración de formas artísticas... llevado a consecuencias extremas"— y nuevas filosofías —de la existencia humana, de los valores, del simbolismo y analítica del lenguaje— prometedoras como nada anterior para la disciplina en tal situación; vinculación, asimilación de la filosofía a la ciencia, identificación con ésta, e independencia de la filosofía respecto de la ciencia hasta el punto de poder ser "una doctrina filosófica defectuosa con respecto a la ciencia... filosóficamente valiosa" (cita de Gabriel Marcel, pág. 196). Las correspondientes síntesis pueden considerarse condensadas en los siguientes pasajes: "Opino que la situación persistirá a menos que se introduzcan cambios muy radicales en la estructura tanto del pensamiento filosófico como del religioso: la filosofía deberá concentrarse más de lo que ha hecho últimamente en toda suerte de problemas sin dejar de ser por ello una actividad crítica y analítica; la religión deberá tratar de encontrar una integración entre dos tipos antagónicos de concepciones religiosas. Los filósofos de intención recta y de mente aguda deberían hacer cuanto estuviese en su mano por mantener a la filosofía y a la religión en marcha hacia estos prometedores horizontes" (página 187). "Hay ciertos periodos en la historia espiritual en que las puertas del saber deben permanecer cerradas con el fin de permitir confeccionar con mucho sosiego un inventario crítico de cuanto ha sido investigado, periodos en los cuales resulta inexcusable proceder a cribar el saber con escrupulo y diligencia. Hay otros periodos, en cambio, en los que las puertas del saber deben permanecer abiertas de par en par, en los que en lugar de proceder a inventariar y a seleccionar es urgente seguir ateso-

rando sin preocuparse en demasía por la paja que se amalgama con el grano. Tengo la impresión de que, en lo que toca a la filosofía del arte, nuestra época debe ser una época de atesoramiento, de acumulación, de provisión" (página 194). "La metafísica, la teoría del conocimiento y la lógica no son reducibles a la ciencia, pero como andan las cosas me parece harto dudoso que puedan fructificar debidamente con independencia de la ciencia. Análogamente, la ciencia no es reducible a la metafísica, a la teoría del conocimiento o a la lógica, pero es imposible que pueda avanzar lo bastante sin afrontar algunas de las cuestiones en que se han extendido los cultivadores de dichas disciplinas filosóficas. Las relaciones entre la filosofía y la ciencia que acabo de bosquejar son, por decirlo así, de carácter 'interno'. Pero la filosofía puede relacionarse con la ciencia, y afrontarla, también, de un modo 'externo'. Ello sucede cuando se considera la ciencia como una actividad humana. La filosofía puede contribuir entonces a poner de relieve los móviles y las finalidades de la ciencia, y ello significa esencialmente proyectar claridad sobre el papel que la ciencia desempeña, o puede desempeñar, en la existencia humana" (págs. 205 sig.).

En estos últimos pasajes se han mencionado la metafísica, la teoría del conocimiento y la lógica, como antes se habían mencionado la filosofía de la religión y la del arte. Quizá el hablar de las distintas disciplinas filosóficas por separado, en vez de hablar en bloque de la filosofía, sea, efectivamente, la mejor manera de arribar a precisiones relativamente a la filosofía en el mundo de hoy —y el de mañana. La pulverización de la filosofía no parece la misma en lógica que en metafísica: en lógica quizá no se pase de discrepancias equiparables a las que se encuentran en la historia de la misma matemática, mientras que la subjetividad de cada filosofía sería, rigurosamente ha-

blando, tan sólo la de cada sistema metafísico del universo; y en las demás disciplinas filosóficas nos las habríamos con una gradación intermediaria entre los extremos de la unanimidad lógica y la multanimidad metafísica, paralela a la existente en las ciencias naturales y humanas entre los extremos de la matemática y la ciencia humana que se quiera. Y congruentes con tales extremos y gradación intermedia serían las perspectivas futuras de las distintas partes de la filosofía.

Como quiera que sea, los problemas tratados por Ferrater en este libro se imponen a todo actual filósofo y no pueden dejar de interesar a todo actual interesado por la filosofía: y las soluciones propuestas por él imponen la más acuciosa consideración. Nada de ello, ni el libro que examina los unos y propone las otras, hubiera sido posible si el autor no fuera quien es: el crítico de la vida contemporánea y filósofo de la historia de *El hombre en la encrucijada*, el conocedor de la filosofía universal en todas sus etapas y ramas del mejor *Diccionario de Filosofía* del mundo, el filósofo "integracionista" de *El ser y la muerte* —y el escritor de todo ello y más: *La filosofía en el mundo de hoy* resulta, encima de la imperiosa o interesante lectura que es por su contenido, una lectura gustosa por la arquitectura de la composición, la clara riqueza del detalle y en puntos la pasión contenida por la gravedad, en muchos otros el humor realzado por la ironía o la gracia.

JOSÉ GAOS

*Estudios de historia de la filosofía en México*, varios autores. Publicaciones de la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma. México, 1963. 322 págs.

Con motivo del XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México