

principio ya no permite, en adelante, una tal opinión . . . Este importante volumen “prueba, de manera palpable e irrefutable, que Ortega tenía tanta capacidad como cualquiera para escribir un libro de filosofía en el sentido considerado en nuestros días como el más estricto del término”.⁷ Para demostrar documentalmente la justeza de esta afirmación, nos ha parecido interesante estudiar (págs. 12 sig.) lo que estudia el Profesor Guy en el libro objeto de esta reseña. Y las últimas palabras de él son: “Si, pues, Ortega se nos presenta, en último análisis, como un historiador de la filosofía perfectamente válido, bien que muy personal, es que supo ser también, en un mismo movimiento, un coherente filósofo de la historia, que ha interpretado en una visión ampliamente sintética el conjunto entero del devenir occidental en marcha hacia ‘cada vez más luz’”.⁸ Haciéndolo, nos parece haber confirmado plenamente, con su alto ejemplo de lucidez y sabiduría, esta fórmula en la que tan felizmente resumió Gaston Berger la actitud auténticamente filosófica: ‘Entrar en la carrera filosófica es recusar, de una vez por todas, los argumentos de autoridad y decidir no ceder más que a la verdad de las razones o a la realidad de las experiencias’” (pág. 199). Es cierto que Ortega llegó a quejarse de semejantes defensas, en particular de las hechas por discípulos con los cuales creo poder darme por aludido muy en primer término: “He debido soportar en silencio, durante treinta años, que los imbéciles me acusen de no hacer otra cosa que literatura y, lo que es peor, he tenido que soportar que mis propios discípulos crean deber plantear la cuestión de saber si lo que yo hacía era literatura o fi-

losofía, y otras estupideces provincianas de este jaez.”⁹ Sin dejarse desconcertar por el *ex abrupto*, quizá psicológicamente posible sólo después de haber Ortega obtenido el reconocimiento antes mentado, cabe puntualizar que sus propios discípulos creímos deber plantear la cuestión de saber si lo que hacía Ortega era literatura o filosofía, no porque dudásemos de la respuesta, sino para responder a la cuestión, planteada por otros, con la respuesta que nosotros creíamos justa —anticipándonos al repetido reconocimiento. En todo caso, Victoria Ocampo citó, en los recuerdos de Ortega con que contribuyó al número de *Sur* dedicado a Ortega a raíz de su muerte, el reproche que Ortega le hizo en cierta ocasión por sus ingenuos y estériles esfuerzos para que los franceses le tomaran en serio, es decir, como filósofo. Es posible, en efecto, que hayan sido, y hasta que sigan siendo, los franceses los más reacios a tomarlo así, a diferencia, desde luego, de los alemanes, pero también de gentes de lengua inglesa y los italianos. Si así fuese realmente, este libro del Profesor Guy podría ser un hito en la historia de la localización de Ortega en la historia de la filosofía contemporánea y, con ella, en la de la universal.¹⁰ Y sería motivo suficiente para que se lo agradeciésemos particularmente los discípulos de Ortega celosos de la autenticidad filosófica de nuestra progenitura, en virtud de la cual no somos unos expósitos intelectuales, sino hijos de padre conocido y egregio.

JOSÉ GAOS

Mito y existencia. Preliminares a una teoría de las iniciativas espi-

⁷ Es cita de la reseña mentada en la nota 1.

⁸ El “pensar circunstancial” en materia de historia procede por golpes de vista total, por intuiciones sinópticas, panorámicas, de la historia, bajo el punto de vista de la circunstancia del caso, pura y simplemente; lo que no es incompatible con recurrencias, como no lo es el “pensar circunstancial” en general.

⁹ Citado de *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1960, pág. 90 n., en las págs. 11 sig. del libro de Guy.

¹⁰ Mas, si se toma en cuenta la colección en que aparece, *Nouvelle Recherche* destinada a indagar los problemas de la civilización en la actualidad en que se está gestando el futuro.

rituales, por Ludwig Schajowicz. Universidad de Puerto Rico, 1962.

El Dr. Ludwig Schajowicz, de origen yugoeslavo, de formación germánica, de adopción hispanoamericana ya larga, actual Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico, ha publicado en un grueso y nutrido volumen la que puede considerarse como la obra de su vida —hasta ahora, porque encontrándose en la plenitud de la edad, hay que reservar el futuro.

Es posible decir qué es, en resumidas cuentas, esta obra, y explicar su título, diciendo que es una exhortación a buscar la solución a los problemas de la existencia contemporánea en el origen histórico y originaria condición de posibilidad de la cultura occidental: el mito griego. El propio autor dice:

La concepción goetheana del genio griego... nos ha abierto un nuevo acceso a los fundamentos míticos de nuestro existir histórico (pág. 372, n. 22).

El *mythos* es la verdad fundamentante de nuestra existencia y, por esta razón, la instancia del espíritu ante la cual nuestras iniciativas históricas han de legitimarse. Incumbe, por tanto, al pensamiento filosófico llevar a cabo su tarea esclarecedora de las experiencias básicas del hombre, con vista a una recuperación de las imágenes primigenias constitutivas de su cultura... el malestar de la cultura no deja de ser un incentivo para penetrar más hondamente en la problemática de la tensión entre el espíritu y la naturaleza, antagonismo que ha encontrado su expresión mito-poética más ejemplar en el motivo de la titanomaquia. A Walter F. Otto se debe la intuición genial de que la lucha entre los dioses (pre-helénicos) de la naturaleza y los dioses olímpicos del espíritu se “prolonga” en la historia cultural del Occidente, más aún, de que la determina, en cuanto una cultura puede ser considerada como el conjunto de las “variaciones” sobre el “tema” de su *mythos*. (Palabras iniciales del último capítulo, págs. 387 sigs.).

En el subtítulo, el término “iniciativas”, como en el pasaje citado últimamente, y a lo largo de todo el libro, alude a la vez a la iniciación en los misterios de los mitos en la que consisten esencial o radicalmente los inicios históricos de la cultura occidental, a estos mismos inicios y a los esenciales impulsos creadores y recreadores de los distintos sectores de la cultura o del espíritu. El propio autor desenvuelve la pluralidad de tal sentido:

resulta justificado hablar... de una *iniciativa* filosófica, para aludir con este término a los *inicios* de un pensar riguroso, y a misterio de la *iniciación* de sus fundadores... (pág. 81; los subrayados son suyos.)¹

Los términos “Preliminares a una teoría” resultan menos inequívocos: ¿preliminares históricos a una teoría? ¿preliminares, tan sólo, de ésta?

El desarrollo del ambicioso asunto, que abarca la cultura occidental entre los términos inicial y actual de la dimensión horizontal de su historia y los términos fundamental y fundamentado de la dimensión vertical de su estructura, representados el inicial y el fundamental por el mito y el fundamentado y actual por la existencia, se lleva a cabo en una armoniosa composición de cuatro partes subdividida cada una en cuatro capítulos.

En la Primera Parte, “El origen”, los dos primeros capítulos, “El hombre”,

¹ Es posible que el empleo del término en tal sentido plural fuera sugerido por un pasaje de V. I. Ivanov en su “Correspondencia de un ángulo a otro” con M. O. Gerschenson (la publicó la *Revista de Occidente* en sus números 39 y 40), puesto como lema al capítulo xv (pág. 357): “La memoria que se entroniza sobre la cultura: hace partícipes a sus verdaderos servidores de las iniciativas ancestrales y, renovando en ellos estas iniciaciones, les comunica la fuerza de iniciativa para nuevos comienzos y nuevas audacias.” O por un pasaje de Jankélévitch en su *Prima Philosophia*, citado en la n. 3 de la pág. 81: “*nous devons nous contenter d'une sagesse purement initiale ou initiatique*”.

sus veneraciones” y “La esencia de la espontaneidad”, desarrollan una idea del hombre que puede cifrarse, siguiendo declaraciones del autor, en una fórmula opuesta a la famosa de Ortega, “yo soy yo y mi circunstancia”:² “yo soy yo y mis veneraciones y mi generosidad” (cf. pág. 70), explanándola con máxima concisión así: las veneraciones son las tributadas a los dioses —y estos mismos— de la fe de cada quien, de cada quien que tiene fe en algunos dioses o algún dios como ya no la tiene el hombre contemporáneo y corresponden a la receptividad del hombre para la patentización o revelación de ellos, siendo

las verdaderas iniciativas espirituales,

que

han sido siempre iniciativas religiosas o derivados de ellas (pág. 384);

la generosidad es la esencia de la espontaneidad humana, que no se abre simplemente en la receptividad, sino que se derrama con-creadoramente, con-creando, por decirlo así, el mundo con lo divino. En la misma Primera Parte, los dos últimos capítulos, “La iniciativa filosófica” y “El riesgo del pensamiento”, reseñan el paso del *mythos*, al que son referibles los dos primeros, al *logos*,

nueva toma de contacto con lo sagrado (pág. 91),

peculiar de la filosofía en tanto ésta se mantiene en suspensión, cabe decir, entre la *fides* y la *ratio*, que es lo que puede llamarse su degeneración moderna:

En el *logos* se resume la palabra del *mythos*, mientras que la *ratio* le pide a éste cuentas y le declara en bancarrota por no

² Schajowicz critica expresamente a Ortega, oponiendo al pensar desde la circunstancia el pensar desde el origen: “Sólo si logramos pensar desde nuestro origen —y no desde nuestra circunstancia— podremos restablecer en nuestro interior la unidad del proto-hombre” (pág. 257, véase fundamentalmente 33 siguientes).

poder rendirlas. Pero ante los dioses, o ante Dios, está la *ratio* misma en bancarrota. El retorno al *logos* es, a su vez, un retorno al *mythos* (pág. 409).

En la Segunda Parte, “La medida”, los cuatro capítulos, “Sócrates y la doctrina vivida”, “Iniciativa moral y visión trágica”, “La elección del propio ser” y “La ley divina y la ley humana”, desarrollan el tema de la iniciativa moral, al que se pasa desde el de la iniciativa filosófica, que es el de la segunda mitad de la Primera Parte, muy naturalmente por medio de la figura de Sócrates, apertísima para ser utilizada como arquetipo del “pensar existencial”:

queremos simplemente explicitar la idea de la doctrina vivida (pág. 133), nuestro enfoque de las ideas morales, en la perspectiva de un *ethos* del “yo soy”, no intenta desvalorar, sino sólo problematizar —las iniciativas socráticas (pág. 145).

Esta problematización alcanza su punto más agudo en el conflicto moral insoluble, exhibido por la tragedia e inadmisibles para la moral contraria a la tragedia y al mito, contra la cual se pronuncia a su vez el autor. La raíz de tal conflicto está en algo ilustrado por el siguiente pasaje, que ilustra singularmente bien, además, algo más entrañado aún en la esencia del libro, la manera de concebir a los dioses y la relación del hombre con ellos:

Las rivalidades de las figuras divinas ... ilustran, de un modo ejemplar, las incompatibilidades de distintas aspiraciones del alma. En el *mythos* se condensa, de este modo, una experiencia de carácter antropo-cosmológico. El hombre se convierte, en tal caso, en el verdadero campo de batalla de las antagónicas fuerzas divinas. Eso no implica que los dioses están solamente “dentro” de nosotros. Es más bien nuestra apertura a una realidad suprasensible, nuestro salir de nosotros mismos ... lo que nos hace descubrir nuestras genuinas posibilidades. Los dioses no pueden ser “palpados” como objetos materiales pero sí *vividos* como realidades espirituales, enraizadas en la naturaleza, ya

que la intuición de su ser concreto nos abre el acceso a diferentes ámbitos del universo. Tanto la pasión amorosa como la castidad nos aparecen "divinizadas" —más exacto sería decir "divinas", si lográsemos identificarnos con el hombre griego— por el hecho de que *encarnan* en Afrodita y Artemisa respectivamente. Ellas, al igual que las otras deidades, emergen "fuera" de nosotros cuando las concebimos como figuras, pero debido a nuestra participación de potencias cósmicas todo lo que es divino hace sentir su poder en nuestro interior (págs. 187 sig.).

Y en ello está el riesgo que corre la elección del propio ser, como señala la continuación del pasaje:

La adhesión incondicional a una sola de estas realidades divinas —a veces constitutiva de nuestro propio ser— puede tener consecuencias fatales. El hombre sucumbe, entonces, no porque ha "elegido" *mal* sino porque su intento de ser él mismo implica el rechazo de algo sagrado que él considera ajeno al mundo de sus veneraciones. Precisamente el mono-teísmo esencial, o sea el envite total de sí mismo por una determinada causa divina, aparece en esta perspectiva como *hybris*, ya que un tal *engagement* impide prestar suficiente atención a la "causa" de otros dioses y, por consiguiente, a otras *normas* de la vida humana. ... En el motivo mítico de la elección llega a patentizarse el carácter trágico de la existencia; y el hecho de *tener que elegir* nos sugiere la inevitabilidad de la *hybris* del hombre, quien debe a la frecuentación con lo divino no sólo su dicha sino también su "caída".

La Tercera Parte: "El destino", estudia en sus dos primeros capítulos, "El mito de Prometeo" y "Apocalipsis del fuego", el mito que da título al primero; estudio que conduce, en el tercero, "*Amor fati*", al del hado y el destino, la posición del hombre frente al cual se estudia en el mito de Edipo, objeto del último capítulo de la Parte, "Edipo y la verdad". He aquí ahora la conclusión del capítulo "El mito de Prometeo":

A los titanes corresponde el devenir (cíclico-demoniaco), a los dioses el ser, a los hombres el existir. El titán Prometeo "existe" sin embargo como proto-hombre, instaurador de la cultura. ... Con la rehabilitación del *philanthropos* ... una nueva edad del mundo se ha iniciado, la de los dioses "humanos" y la de los hombres potencialmente "divinos". Ambos se condicionan recíprocamente. Pues mientras no *ek-sisten los hombres, mientras no "salen"* de sí mismos en el éxtasis de su visión creadora, no puede constituirse lo divino como realidad espiritual. Visto en esta perspectiva, Prometeo, al traer el fuego a los seres humanos, abrió la *posibilidad* de futuras teofanías (págs. 236 sigs.).

Las últimas palabras mientan ya lo mismo que el título del capítulo siguiente, "Apocalipsis del fuego". He aquí ahora la conclusión de este capítulo:

He aquí la posible pregunta de una futura *theiologia*: ¿cómo podría convertirse algo "robado", o sea, la cultura conquistada por el hombre, en su propiedad legítima? Quizá se perfila una respuesta a través de una meditación sobre la esencia de lo prometeico. La vida del espíritu es creación y sacrificio. ... Cada ser creador responde a la apocalipsis del fuego con un sacrificio de su propia sustancia para honrar a sus dioses. Del ardor de sus veneraciones dependerá también la intensidad de sus impulsos de pensamiento. Al *prodigarse* el espíritu, le es dado experimentar, en el gesto mismo de su ofrenda, el nacimiento de su libertad (págs. 258 sigs.).

El estudio del mito de Prometeo conduce al del hado y el destino, porque los antiguos tenían la concepción

de la eterna presencia de un hado transdivino al que incumbe restablecer el equilibrio cósmico, perturbado no sólo por la *hybris* humana sino también por cada acto de "injusticia" divina (pág. 261).

Pero lo que, examinando tal concepción, llega a pensar el autor, es que

nuestros dioses *son* nuestro destino, independientemente de nuestras concepciones

de un hado como correctivo de su arbitrariedad (pág. 280),

y que

el *amor fati* es ... el amor al origen, que nos sugiere tomar la decisión radical de transmutar el principio de nuestro existir en un nuevo ahora (pág. 282).

Ahora bien, de la posición del hombre ante el destino es ejemplar y ejemplo Edipo, quien

si bien presta oído al oráculo délfico, parece estar demasiado seguro de sí mismo; él cree poder sustraerse a la ley de la Moira al convertirse en el *constructor* de su vida. Por esta ambivalencia de su religiosidad —de la cual la ambivalencia de los impulsos, descubierta por el psicoanálisis, es tal vez sólo algo derivado—, *por este entregarse y, a su vez, sustraerse a lo divino, es Edipo un genuino representante de la humanidad* (pág. 302).

Sin embargo, a los hombres

nos falta, casi siempre, el *ethos* de la incondicionalidad de Edipo ... La ejemplaridad de Edipo estriba en su disposición de buscar la verdad a toda costa, aunque haya de aniquilarlo. ¡Qué nos significa, al fin y al cabo, una verdad por cuya búsqueda no hemos de arriesgarnos! (página 303).

Es decir, una verdad que no sea subjetiva en el sentido kierkegaardiano.

El tema de la libertad había sido preludiado ya, en el comienzo del capítulo sobre Edipo, al referirse a la concepción de la libertad, de Spinoza y del idealismo postkantiano, como comprensión de la necesidad; pero es la Cuarta Parte, la que puede llamarse la parte política del libro, después de la filosofía general y de las éticas, la que lo desarrolla en sus dos primeros capítulos, "La autonomía del hombre" y "Libertad y trascendencia", para exponer la propia posición acerca de ella y en general más propia y concluyentemente en los dos últimos capítulos, "El mundo dionisiaco" y "La recuperación de las iniciativas". El des-

arrollo de los dos primeros capítulos se apoya en el armazón de una clasificación de las *Weltanschauungen*, bajo el punto de vista de la libertad, en individualismo y socialismo y en cristianismo, panteísmo y pirronismo, entre todas las cuales hay algo de común:

¿Existe ... una postura humana común a los representantes de las cosmovisiones que acabamos de esbozar? Creo que es lícito atribuir a todos ellos la aspiración de hacer fulgurar la idea de la generosidad en el horizonte de la libertad que han "elegido". O, para decirlo con otras palabras: cada uno de estos horizontes llega a constituirse gracias a una específica "prodigalidad", cuyo "lenguaje" articula la respuesta del hombre a una llamada, sea de su conciencia... , sea de Dios (pág. 349).

El final del estudio de la libertad es singularmente ilustrativo del espíritu de la obra en general:

El Occidente, antes de poder ofrecer lecciones de libertad fundamental al Oriente, ha menester él mismo de recibir de nuevo unas cuantas lecciones en esta materia por los pensadores antiguos. Habiendo fracasado en nuestros intentos de vivir bien sin ellos, nos refugiamos en nuestra vanidosa pretensión de tener convicciones religiosas superiores a las de los "paganos". ¡Si por lo menos,uviésemos el valor de renunciar también a sus modelos de pensar de los que todavía nos servimos, hasta para interpretar nuestros propios libros sagrados! Y, al fin y al cabo: ¡qué inconsecuencia la nuestra la de seguir inspirándonos en los ideales de libertad de los griegos, si insistimos en ignorar los fundamentos mítico-religiosos de esa libertad! En... la "piedad" helénica, descubrimos precisamente, los elementos que desautorizan la fórmula de Schleiermacher.³ Esta religión, a la que el Occidente debe sus más fecundas iniciativas espirituales, rinde testimonio del *íntimo nexo entre las veneraciones y la libertad* del hombre antiguo. El alcance de su legado no sería tan inmenso si él no hubiera penetrado tan hondamente en el mis-

³ Alude a la famosa definición de la religión como sentimiento de nuestra absoluta dependencia.

terio de la generosidad creadora. ¿Sería, pues, ilusorio esperar de una meditación sobre los dioses griegos una catarsis y repristinación de nuestros sentimientos, sobre todo de aquellos en virtud de los cuales nuestra convivencia con los "otros" podría ser un poco menos opresiva? (página 356).

En el mito de Dionysos, la interpretación del cual domina los dos últimos capítulos encuentra, finalmente, el autor el símbolo para las crisis esenciales de la historia y al cabo de ellas el movimiento de recuperación de las iniciativas originales y originarias al que con todo su libro exhorta:

es en virtud de una intuición de lo divino, que el ser pre-humano se transforma en hombre. *La proto-teofanía ha sido la crisis de todas las crisis*, puesto que sin ella no existiría la humanidad. ... Cada nueva teofanía, es, por consiguiente, la crisis creadora de un nuevo mundo. Crisis, en este sentido, es también el despertar de la primigenia conciencia mítica, o sea de lo "caótico", en el hombre reflexivo. Todas las grandes iniciativas espirituales de la humanidad nos remiten a tales momentos críticos de su historia (págs. 361 sig.).

Los fenómenos dionisiacos nos invitan a meditar sobre la "incurable" anfibología del ser humano que pertenece, a su vez, a la naturaleza y a la historia, al paisaje y a la geografía, al premundo y al mundo organizado. La misma locura dionisiaca es un símbolo de esta contradicción que el hombre ha de aceptar como tal si no quiere deshumanizarse (pág. 381).

La recuperación de nuestras iniciativas depende ... de una recuperación de nuestra identidad. El eterno retorno dionisiaco es el eterno retorno de los impulsos generosos sin los cuales no puede regenerarse el espíritu. Mientras que perdure nuestra idolatría de la ratio seguiremos adormeciendo estos impulsos a los que sólo la fulguración de lo bello puede reavivar. Con cada gran obra de arte renace de nuevo la esperanza de un retorno de los dioses (pág. 408).

Pero de lo que no puede darse idea sin entrar en un detalle que rebasa-

ría el espacio de que dispone una reseña, es de la riqueza de contenido de cada uno de los capítulos, hecha de análisis e interpretaciones de los textos originales que son fuentes de conocimiento de los mitos griegos; de exposiciones y críticas de interpretaciones antiguas y modernas de éstos y de otras muchas referencias a la bella literatura clásica de la lengua griega y lenguas modernas y a la literatura actual de las ciencias humanas; de análisis de fenómenos psíquicos; de consideraciones sociológicas, históricas y filosóficas. En todo ello es lo personal reiteradamente original y profundo. Y de lo uno a lo otro pasa el autor con un arte consumado de escritor que hace del libro una obra literaria tan bella y amena como instructiva y estimulante de la reflexión en cuanto científica. A nada de ello hace sino traición el esqueleto descarnado en lo anterior y lo que sigue.

Pues reanudando la indicación sumarisima de lo que es, en resumidas cuentas, *Mito y existencia*, para hacer la justa referencia a los puntos que lo sustentan más a fondo, cabe decir que el mito griego no fue propiamente "levantado", sino más bien reemplazado, por la fe judeo-cristiana y la razón del racionalismo filosófico y científico, particularmente moderno, fe y razón que han acarreado conjugadamente la decadencia de Occidente —gran supuesto del libro— hasta la crisis de que se viene hablando en nuestros días,⁴ hasta los problemas, pues, de la existencia contemporánea: enajenación del hombre, o su deshumanización, su socialización en sociedad de masas, la pérdida de la libertad ... Si la solución que a tales problemas daría el buscarla en el mito

⁴ Aunque el autor haga en algún lugar la salvedad de que el concepto de crisis objeto de uno de los pasajes citados en el texto, "la irrupción de lo caótico-creador, a la que nos referimos para señalar el trasfondo religioso de cada auténtico renacimiento de la cultura, apenas tiene algo que ver con el 'caos' o la 'crisis' de nuestro propio tiempo" (pág. 362).

griego fuese la posición tomada relativamente a ellos por el autor, consistiría en volver del Dios de la fe judeo-cristiana a los dioses olímpicos y a los mitos de la tragedia griega y en reemplazar el racionalismo moderno por un pensar *sui generis*, lo que acarrearía un socialismo con libertad individual, especialmente del intelectual, formulación, sin duda, demasiado simplista, por sumamente sumaria, de la solución que pretende formular, naturalmente mucho más compleja y matizada: de la que tampoco logran dar idea mucho más cabal el siguiente par de pasajes justificativos; elegidos entre otros muchos por relativamente más densos en su relativa brevedad:

La escisión entre cuerpo y espíritu, legado de una Grecia orientalizada y de una Roma cristianizada, le ha impedido al Occidente preservar la lucidez de sus iniciativas originarias. La lucha contra la alienación del hombre sólo será efectiva si se logra deshabituarle del opio de las doctrinas de salvación que le impiden re-descubrir el cosmos y aceptar de buen grado la finitud de su existencia. El mythos trágico tiene, pues, todavía posibilidades catárticas, en cuanto nos enseña a desconfiar de las "certezas" consoladoras y a afrontar la realidad sin perder de vista la *medida humana* (págs. 166 sig.).

Por ingenuo que suene, esta iniciativa habría de conducir a una renovación de nuestra *paideia* por el espíritu del socialismo y, a su vez, por el espíritu de la filología. Como ya lo sugirió Thomas Mann, el seguidor de Marx y el intérprete de Hölderlin deberían ser capaces de entenderse mutuamente, facilitando así la reconciliación entre el pensamiento social y la poesía, para que el acceso a la cultura cese de ser un privilegio de grupos minoritarios y para que una civilización de "consignas" ceda el paso a formas de convivencia basadas en la *autoridad de la palabra creadora*. Llamamos aquí "espíritu de la filología" al espíritu que descubre la verdad *latente* en las imágenes directrices del politeísmo griego —y en las obras que nos remiten a este legado... (pág. 192).

Pero ¿hasta qué punto sería posible semejante vuelta al pasado, al origen?, ¿cómo entenderla? —es la gran pregunta que se hace el lector desde el punto en que divisa aquello de que se trata con el libro. La manera de entenderla a que llega el autor con el concepto de "recuperación de las iniciativas" no queda puntualizada sólo en el último capítulo, sino que viene siéndolo en numerosos pasajes a lo largo de la obra, de los que son de señalar las págs. 192 y sig., por más felices entre los más explícitos y de citar por su brevedad los dos siguientes:

Desde luego, nuestro intento de rehabilitar la espontaneidad humana no nos induce a recomendar un retorno al hombre pelágico en el sentido de la filosofía de Klages. Lo "humano", que tratamos de salvar, no es lo primitivo pero sí lo "inicial" en nuestras iniciativas, o sea, lo fundamentante de la conciencia del sujeto que *tiene* iniciativas (pág. 299).

Se ve la relación que tiene el concepto de iniciativa con la finalidad esencial de la obra.

El pensar evocador de los dioses griegos es, a su vez, un pensar generador de iniciativas *nuevas*, en cuanto sólo lo más antiguo de nuestra vida espiritual sigue siendo el ámbito de coincidencia de nuestra libertad con nuestro destino. Quien se aproxima al logos no para recuperar determinados contenidos del pensamiento de los griegos sino para aprender a pensar de un modo originario, transmuta su retrospectión de lo que ha sido en una prospección de lo venidero (pág. 398).

Toda la doctrina del libro, hasta la final de la recuperación de las iniciativas iniciales, está sustentada por una filosofía metafísico-antropológica del ser— y del devenir, que no tiene desarrollo aparte, pero que va apuntándose en los pasajes que sugieren o imponen la referencia a ella: los dioses olímpicos de la epopeya homérica son "figuras" del Ser en que éste, por una iniciativa suya que sería la fundamen-

tal de todas las demás, fulgura o hace acto de presencia o verdad —a diferencia de los dioses preolímpicos, que aún no serían tales figuras, pero, en cambio, con las revelaciones o verdades encarnadas en figuras como las de Prometeo, que no es un olímpico, y de Edipo, que ni siquiera es un dios —primero en el mito de la religión y la tragedia y luego en el logos de la filosofía— y ahora, si los recupera un específico “pensar”, en éste. Así, por ejemplo, se comprenden que sean insuperables los conflictos morales que son en el fondo conflictos entre los dioses, si son en la raíz conflictos en el ser mismo.

El pensar es ... algo que está actuando en mí, si es que he logrado establecer un contacto específico con el Ser. Casi sería posible invertir esta frase, diciendo que mi pensar depende del contacto que el Ser haya establecido conmigo ... la iniciativa filosófica es, a su vez, iniciativa del Ser e iniciática del hombre ... hemos insistido en el carácter específico de la religiosidad griega para hacer comprensible el fenómeno de la eclosión tanto de la filosofía como de la poesía trágica. Según nuestra tesis, cada auténtica iniciativa del pensar implica una ruptura con la “vigente”; mas sólo la fuente de una tradición, el mundo homérico, inspiraba a los *griegos*, es decir, a un pueblo determinado, a interrogar y a seguir interrogando hasta que “inventaron” la filosofía. Creo que la pregunta por el Ser les fue “sugerida” por una constante meditación sobre el ser de los dioses. Sería, pues, en última instancia, la “mirada” de *estos* dioses la que hizo posible que el hombre pensante se librara del comercio rutinario con ellos: he aquí el acto subversivo, condicionante del primer filósofo. Remontando de ese modo la iniciativa del Ser a una quasi-iniciativa de los dioses, tratamos de establecer un vínculo entre la *apófansis* del Ser de los filósofos y la *teofanía* instauradora de la cultura occidental (pág. 113 sig.).

...el primer Zeus ... el enemigo de Prometeo y de la raza humana se distingue muy poco de los *titanes* y de lo que ellos encarnan: la naturaleza pre-humana, la naturaleza en su fase de “crueldad” ele-

mental que precede al despertar del espíritu. Sólo en una naturaleza transfigurada por un poder espiritual caben unos dioses cuyo ser responde a una ley, a una necesidad cósmica. En los titanes se hace patente el carácter cíclico de un incesante *devenir*. Por eso, ellos no son *figuras* ... puesto que no representan algo perfecto. ... Sólo el *segundo* reino de Zeus es definitivo en cuanto se debe a una eclosión del mundo del Ser. ¿Cómo emerge el espíritu de la naturaleza? ¿Qué significa la “renuncia” a lo titánico en la nueva dinastía divina? ¿A qué fulguración del Ser deben los dioses olímpicos su entrada en apariencia como figuras? Lo único que sabemos es que ningún camino puede conducir del devenir al ser. La evolución sólo se deja pensar como “intra-mundana” pero no, a su vez, como un proceso al que el mundo mismo debe su existencia. ... *De repente están ahí los dioses* y el universo se ilumina con su llegada (págs. 234 sig.).⁵

El libro es un notable producto de dos factores históricos: la *Zeitkritik*, como dicen los alemanes, la crítica del propio tiempo, tan cultivada en el nuestro por ellos, y entre nosotros por un autor tan influido por ellos como Ortega —Schajowicz se llama “crítico de la cultura” (pág. 152)— y cierta filología clásica de nuestros días, que es también una especialidad de los alemanes.

La crítica de nuestro tiempo ha sido cultivada por los alemanes, y por otros, como Ortega, independientemente de la filosofía existencialista,⁶ tan cultivada

⁵ La imagen de la fulguración es feliz para el hiato entre el devenir y el ser, como ya lo fue en Leibniz para el *hiato* de la *creación* de las demás mónadas por la suprema entre ésta y las otras, a diferencia de la *continuidad* de toda *emanación*: rayos y centellas se encienden a distancia de la fuente.

⁶ Pero no independientemente, como tampoco la misma filosofía existencialista, de los desastres finales de Alemania en las dos guerras mundiales ni del desastre inicial de Francia en la segunda —mientras que los anglosajones siguieron haciendo tan tranquilos “análisis filosófico”. Los desastres son racionalizados por quienes los padecen en teorías de la decadencia de la cultura

asimismo por los alemanes y por otros en nuestros días —un poco pasados; pero esta filosofía es en buena parte *Zeitkritik*, y por ello ha sido posible, y en ningún caso resulta sorprendente que la crítica de nuestro tiempo hecha en este libro tenga una temática, una orientación, una inspiración existencialistas.

La filología clásica aludida podría caracterizarse como una filología *gnóstica*, por no contentarse con aquello con que se contenta la filología llamada positiva en un sentido más o menos despectivo por quienes no se contentan con ella, sino pensar que el conocimiento positivo de la antigua Grecia le da un conocimiento más que positivo del hombre y del mundo y de sus principios. Esta filología —que es parte de un más amplio gnosticismo de la cultura de nuestros días— renueva lo que grandes clásicos de la literatura alemana pensaron ser Grecia y deber a ella y poder sacar de ella, no sólo ellos, sino la Humanidad. Y esta filología está con la filosofía existencialista por lo menos en las relaciones en que la ponen las de Heidegger con la antigua Grecia por un lado y con un Hölderlin por otro. En esta compleja relación con los clásicos de la literatura alemana y con la filosofía existencialista, es esta filología factor de *Mito y existencia*. Este título hace también referencia con sus dos miembros a ambos factores.

Pero el libro es también —hay, honradamente, que decirlo— producto de otro factor, que sin dejar de ser en parte histórico, en parte parece mucho más personal, a saber, ciertas fobias: contra el judaísmo y el cristianismo; contra el racionalismo y el ciencismo modernos, aunque no contra la ciencia; contra la socialización del hombre y todo totalitarismo, aunque no contra el socialismo ni siquiera el marxismo; de las que, si las dos últimas corresponden a posiciones vigentes en los antagonismos

actuales, la primera parece un tanto anacrónica —lo que sin duda no sería razón suficiente para condenarla: más lo sería la negación, que entraña, de la significación positiva de ambos, judaísmo y cristianismo, en la historia de la cultura.

En cuanto producto de tales factores, el libro podría caracterizarse por un peculiar plexo o una peculiar constelación de “ismos” históricos y doctrinales, positivos y negativos; antijudaísmo y anticristianismo, neopaganismo, irracionalismo, esteticismo, cierto romanticismo...; en algún punto, es de un “primitivismo” y optimismo que suena a rousseauianismo; en otros, de un nietzscheísmo más o menos fiel; en cuanto al heideggerismo de la filosofía del ser y pensar que lo sustenta, no lo movió a identificarse con Heidegger en lo sustentado por ella. En tal plexo o constelación coincide o discrepa con o de otros autores o corrientes de nuestros días, pero en conjunto es su concepción de las relaciones entre el mito griego y la existencia contemporánea irreduciblemente personal y original. En conjunto, también, representa un curioso trasplante de planta centroeuropea al centro de las Américas que son las Antillas.

El libro plantea a la crítica toda una serie de problemas. Unos, históricos, los plantean las concepciones que tiene o interpretaciones que hace del mito griego, de los dioses griegos, de la religión griega, de la relación de todo ello con la filosofía, de la significación de Grecia, el judaísmo y el cristianismo para la cultura de Occidente, del curso de la historia de esta cultura... Otros, teóricos, filosóficos, los plantean la filosofía de la historia, del ser y del pensar que constituyen el fondo, los fundamentos del libro. Otros son, además, de una índole práctica: los planteados por las ideas y propuestas relativas a la recuperación de las iniciativas, a la resolución de las cuestiones vitales de la existencia actual, a las posiciones y acciones políticas *lato sensu*. Entre todos

de que son parte e incluso en antropologías nihilistas. Pareja reacción pueden motivarla circunstancias personales, como en Nietzsche.

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 resolver 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 todas¹ y frente a la que toma Ferrater "la consistente en volver a definir el vocablo 'filosofía' de tal forma, que podamos

¹ 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.