

## BIBLIOGRAFIA

GUSDORF, GEORGES: *Mito y Metafísica*. Introducción a la Filosofía. Traducción de Néstor Moreno. Editorial Nova, Buenos Aires 1960. págs. 290.

El subtítulo de la obra es el que ilumina el punto específico de la misma: se trata de una introducción a la Filosofía. Mas no una introducción adocenada, sino una introducción muy honda y muy original, en la que se aclaran los factores que han hecho posible el pensamiento filosófico y lo están haciendo; en que se señalan las fuentes mismas del filosofar. El A. nos describe y nos explica el origen de la razón filosófica que ha venido constituyéndose a expensas del mito y en la medida en que se ha separado de éste y nos cuenta la triste historia de esa misma razón convertida en racionalismo sin vida y sin esperanza. Para realizar su propósito y ante la evidencia que arrojan los hechos, el A. abandona la tesis apriorística de Comte, remozada después por Brunschvicg la tesis de los tres estados: no existe tal ley porque no se da sucesión sino simultaneidad: el mito no ha sido vencido, el mito permanece oculto y siempre está dispuesto a aparecer, determinando misteriosamente la vida de la razón siempre. Otro principio básico sobre el que se sustenta la idea central del A. es que la filosofía es esencialmente dinámica, porque "ninguna filosofía ha podido jamás poner fin a la filosofía; y, sin embargo, ése es el deseo secreto de toda filosofía" (p. 9). El pensamiento filosófico es un compromiso, es una tensión entre el pasado y el devenir. Como remate de su obra, el A. nos expone un programa de humanización de la filosofía, sirviéndose para ello del existencialismo, sin que esto signifique que yo intento encuadrarlo en alguna escuela existencialista popularizada. Por la índole misma de su actitud filosófica, el A. tiene que ser enemigo del sistema filosófico.

La obra está repartida en tres partes: La conciencia mítica, la conciencia intelectual y

la conciencia existencial. En otras palabras: la vida interna —histórica— de la conciencia humana en su evolución. Se dilucida el aspecto filosófico coincidiendo con las líneas trazadas por otros filósofos y científicos cuyo centro es el hombre. El A. esclarece mediante la reflexión filosófica lo que desde otro ángulo nos hace 'ver' el genio de Teilhard de Chardin en su legado científico, condensado en su egregio "Fenómeno Humano".

La primera parte está dedicada a la comprensión del mito, del hombre mítico, empresa nada fácil por los obstáculos que opone nuestra estructura mental que es racionalista. Sin embargo, "es necesario aceptar la conciencia mítica como una afirmación de la totalidad... Ex-sistencia significa secesión. Pero la conciencia mítica efectúa la reunión dando a la realidad un sentido humano... el mito tiene por función hacer posible la vida" (p. 21). Para el racionalismo el mito no es otra cosa que una fábula; pero la realidad es otra cosa muy distinta: el mito es un repertorio donde se anuncian y se dan los eternos problemas que la filosofía, del signo que sea —ha venido tratando ya que "la conciencia mítica abraza, lo más ceñidamente posible, la realidad humana" (p. 245), y el rompimiento con esta matriz ha traído como funesta consecuencia el racionalismo, cuyo "dominio es el vacío del corazón, de la imaginación y de los instintos, el vacío absoluto donde toda concesión a la humanidad resulta un pecado contra el Espíritu" (p. 244).

Nuestra ontología difiere radicalmente de la ontología primitiva, en la cual la física es metafísica porque todavía no se ha producido la oposición entre el sujeto y el objeto, porque se confunden la immanencia y la transcendencia. Sin embargo, si la esencia de lo



mítico es fundamentar la actividad vital, en la ontología mítica tiene que encontrarse la razón que nos explique cómo pudo en el mito engendrarse el movimiento de desmitificación. Para encontrar esa razón, el A. toma como punto de partida los tres núcleos esenciales de la Filosofía occidental: el Yo, el Mundo y Dios. En un movimiento retrospectivo, llega al fondo de lo sagrado, denominado con la palabra *Mana*. Este análisis es realizado magistralmente, siguiendo la inspiración que le ofrecen algunas luminosas intuiciones de E. Cassirer, de LevyBruhl y de Mircea Eliade. Para mí, el capítulo mejor logrado de esta primera parte es el titulado "Cosmos mítico", donde se analizan los problemas medulares del espacio y del tiempo en la conciencia mítica, y la estructura del hombre primitivo, designado con la palabra *Kamo*. Dos aspectos llaman principalmente la atención del lector: la descripción muy documentada de la significación que el espacio-tiempo-fiesta implicaba para el primitivo, y el de la conexión fundamental que todavía perdura entre nuestra actitud existencial y el alma del mito, cuya finalidad intrínseca es "salvaguardar la plenitud ontológica, a despecho de los mentís de la experiencia" (p. 73).

En la segunda parte, nos hace ver cómo la vida de la humanidad se emancipa del mito. No se comprendería que este paso es el verdadero paso de la prehistoria a la historia, sin admitir "una especie de mutación, lenta y progresiva, del ser vital de la especie" (p. 97); lo cual significa literalmente: "una nueva creación del mundo, creación continua que convertirá al hombre, cada vez más, en amo y señor de la naturaleza" (p. 99).

Este tránsito supone la anulación de la pasividad de lo mítico, encerrado en el Gran Espacio y en el Gran Tiempo, posibilitando así el advenimiento del horizonte para lo individual y para lo personal, juntamente con la universalidad del ser, con la responsabilidad individual y, sobre todo, con la libertad y con la razón. El reino humano se emancipa —ésta es la señal inefable— cuando entra en la historia, cuando se dispone a hacer historia, lo que no coincide con la invención de todos aquellos instrumentos a los que recurren los historiadores; el hombre deja de ser mítico cuando es capaz de la conciencia

de que la historia es una dimensión antropológica, cuando es capaz de ser testigo de sí mismo.

El A. somete el concepto de tiempo a un análisis extremadamente penetrante; el tiempo, humano para el ser mítico, cambia cualitativamente cuando se hace histórico; el tiempo histórico es el hilo conductor para explicarnos la esencia del paso de la prehistoria a la historia: "El tiempo interviene en la existencia como la cuarta dimensión que prolonga y completa las demás" (p. 104). La conciencia, desprendida de lo mítico, se sostiene en la razón, sustitutivo del mito, y la razón, alma del hombre histórico —"categorial"— engendra el sentido de la universalidad y el de la individualidad: la primera, mediante la idea de 'ley' —inherente a la astrobiología; la segunda, con la idea de la personalidad— inherente a la enseñanza de Sócrates. El A. no está de acuerdo —y con razón— con la teoría del tiempo-eje de Jaspers, aunque admite que en un tiempo, cronológicamente muy indefinido, fueron apareciendo los factores que cuajan en esos dos hitos: la universalidad y la individualidad.

Por otra parte, el pensamiento ha recibido la lección de las cosas. Ha tomado la medida del nuevo mundo, al leer su sentido (p. 112). El espíritu evoluciona con el tiempo y es un contrasentido recurrir al 'milagro griego' o cualquier otro milagro. La constitución de los imperios fue el hecho que produjo el punto de arranque de la idea de la universalidad; el espacio mítico se quiebra. Luego se integra con la aparición de la astrobiología, la cual "introduce un pensamiento de proporción cósmica" (p. 117). Es la representación sintética de lo real.

La aparición de la personalidad es simultánea a la de la ley, y como signo infalible, la aparición del nombre propio, Moisés o Hamurabí, el nombre de un ser humano, determinado, de carne y hueso: "Cuando alcanzamos en el pasado, a recoger nombres propios, es que ha comenzado la historia" (p. 125). Luego de describir la evolución de la epifanía de la personalidad, culmina con Sócrates, quien no es producto de una generación espontánea, sino condensación de profundas y arraigadas tradiciones; aparece Sócrates como hombre vuelto a sí mismo porque encontró ese 'sí mismo' como hombre



que duda y decide con responsabilidad personal. Sócrates funda la razón y, para hacerlo, vuelve conscientemente sus espaldas al mito; sin embargo, Sócrates no hizo más que comenzar; los gérmenes de la razón socrática se desarrollaron mediante trabajo ímprobo durante muchos siglos y en forma exhaustiva. Factor importante en los inicios de la personalidad fue el cuerpo, el descubrimiento del propio cuerpo y el recorrido termina con la negación racionalista de ese cuerpo, tal cual aparece en el intelectualismo moderno: el 'cogito' cartesiano no satisface porque es 'de' Descartes; debe ser de todos, sobre el espacio y sobre el tiempo. "Así pues, la conciencia reflexiva identifica al hombre con el pensamiento. Y el pensamiento mismo es tanto más válido en cuanto no pertenece a aquél. El yo se desprende del cuerpo, de sus instintos, de sus limitaciones. Se ha deslastrado del alma y de sus mitos" (p. 150). Esto conlleva la idolatría por la lógica: "El sentido simplemente lógico se impone aquí, en lugar del sentido existencial. Es el espíritu en acto el que crea el mundo. No podría, pues, depender del mundo" (p. 180). También insiste el A. en la esencia del conflicto entre la revelación, que sustituye al mito, con el imperialismo de la razón, con el resultado de la completa desnaturalización de lo sagrado: "El contenido mítico de la fe es sustituido por un contenido práctico. La religión se transforma en moral" (p. 169).

Todo esto explica que la filosofía haya llegado a ser una filosofía de la emigración y de la mala conciencia, "condenada a preguntarse sin cesar si no ha dejado escapar la presa para retener la sombra" (p. 181). Y por otra parte, los excesos del intelectualismo han engendrado, por contraste, la reacción de un retorno crudo, exclusivista, a las ciegas profundidades de lo primitivo mítico: "Hay —afirma el A.— para el hombre moderno dos alienaciones posibles, la alienación del mito y la alienación del intelecto: ambas, infidelidades a la condición humana" (p. 192). Ya no cabe tornar al nivel del hombre mítico: "Universo del discurso y universo técnico exigen un nuevo tipo de instalación humana" (p. 92). Supuesto todo esto, el A. destina la tercera parte a formular una teoría en que encuentren armonización las

dos fuerzas, la reflexiva y la mítica. El problema ha de resolverse llegando a la 'sabiduría' como expresión de la realidad humana.

Efectivamente, toda la temática filosófica queda centrada en el ser humano, en la existencia, para lo cual diseña una antropología filosófica de muy amplia base. Merece especial atención del A. la dimensión de 'ser-en-el-mundo', la cual se fundamenta en el hecho de 'ser' cuerpo; 'ser' cuerpo, y no, 'tener' cuerpo. Todo su propósito se cifra en presentar una filosofía de la realidad humana concreta en su natural unidad para atajar los desvaríos racionalistas que concluyeron en el dualismo cartesiano. "El cuerpo propio reviste una validez ontológica... Es él quien nos instala en el ser. Fuera de él nuestra presencia en el mundo no tiene ningún sentido" (p. 199). Para la comprensión integral del hombre no bastan las categorías racionalistas, las cuales, por necesidad, tienen que terminar en "un sujeto transcendental... despojado de su contorno material... e instalado en un panorama matemático o axiomático, sólo válido en derechos en cuanto dotado de la presencia absoluta de lo verdadero en lo real" (p. 205). Desde el hombre cobra sentido el mundo vivido en primera persona, con su espacio y con su tiempo. La filosofía existencial ha hecho posible el recobramiento de la natural densidad del ser humano mediante la incardinación de toda la realidad en él.

Frente al tema de Dios, el A. asume una posición que bien podría encuadrarse dentro del existencialismo bien o mal llamado cristiano. Según su parecer, el racionalismo, también el tomista, ha causado estragos muy hondos en la idea humana de Dios: "Cristiano o no, el Dios de los filósofos no es más que un ser de razón, incapaz de representar el papel que se quisiera imponerle... Intentar razonar sobre Dios, aun para justificarlo, es invertir los papeles. De tal suerte, puede Gabriel Marcel afirmar, en resumen, que 'la teodicea es ateísmo'" (p. 234). Es el Dios viviente al que la filosofía debe descubrir y someterse.

La obra se cierra con dos espléndidos capítulos en los que se determinan, mediante una crítica honda y constructiva, los esenciales alcances de la ciencia, de la razón, de la



filosofía y del mito. Las pretensiones desapoderadas de la ciencia, quedan refrenadas tanto por sus fracasos como por sus aciertos; la ciencia es insustituible en cuanto es comprensión de determinados aspectos del ser en el mundo, aspectos con los que necesariamente se ha de contar para integrar la sabiduría; pero no podrá nunca substituir, como frecuentemente lo ha pretendido, a la filosofía: ésta "no es una promoción de la ciencia. La ciencia no economiza la conciencia" (p. 257).

De parecida manera enjuicia las pretensiones de la razón: la razón absoluta, despersonalizada, atemporal y ahistórica es una ilusión de consecuencias funestas. Y tal afirmación se prueba con la historia de las actitudes de los más egregios racionalistas, quienes, pese a todo, no pudieron en sus concepciones evitar las improntas de su tiempo, de su condición personal, de su espacio vital. "El cielo de las ideas —escribe— no es independiente de la tierra de los hombres" (p. 264). Y el mito, en qué relación se halla con las potencias anteriores? El mito es el horizonte posible para el empleo total de la razón. Y lo mismo respecto a la filosofía; ésta tiene al mito como a su natural matriz; él la alimenta y le confiere entusiasmo.

El divorcio entre la razón y el mito, engendra dos extremos: el racionalismo tiende lógicamente a un angelismo, y el mito a un satanismo. En nuestros tiempos, el mito ha adquirido nombres ilustres: Poder, Revolución, Clase, Raza, Capitalismo, etc. Estos mitos, deslastrados de todo humanismo, han

dado a la humanidad terribles lecciones. Y las seguirán dando. Son el índice de nuestro desacomodo existencial. Ya no es posible vivir el mito; ya no es posible vivir la razón. La historia se convirtió en historia; la razón ha evolucionado. ¿Dónde está la fórmula? He aquí la empresa de la filosofía. La armonía entre lo mítico y lo racional debe buscarse y en términos evolucionistas. Lo mítico y lo racional en acción recíproca progresan.

La obra que analizo tiene, entre otros, el gran mérito de sistematizar ciertos temas centrales que hoy se presentan señeros en el quehacer filosófico. Pertrechado el A. de una información histórica tan seria como la que posee de la filosofía, aborda el tema con toda su amplitud y hondura.

En esta oportunidad hubiera sido mi propósito hacer la presentación filosófica del ilustre profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo, pero no tengo todavía la información suficiente; ha escrito obras filosóficas más centrales, que desconozco, como: "Tratado de Metafísica", "La experiencia humana del sacrificio", "El descubrimiento de sí mismo", "Tratado de la existencia moral", "Introducción a las ciencias humanas", "La palabra", "Memoria y persona" etc.

Sólo me resta invitar al lector a que lea el libro que comentamos, y que no pierda de vista la obra filosófica de G. Gusdorf.

T. Olarte.

MONTERO MOLINER, FERNANDO, *Parménides*, Madrid, Ed. Gredos, 1960. págs. 266.

Un estudio sobre Parménides, por el título, no anuncia nada nuevo. Sin embargo, Montero Moliner ha logrado ponerse en un nivel y estudiar al elástico desde un horizonte, que le han permitido darnos un Parménides nuevo. Y al decir nuevo no entiendo novedades de interpretación modernista, sino que precisamente la novedad reside en el intenso esfuerzo por situar la figura en toda su radicalidad histórica, sin concesiones. Así, por ejemplo, la traducción del *Poema*, con que inicia su estudio, es de una fidelidad

rigurosa, que, en lugar de resultar mal, da una textura sabrosa al texto. Bibliográficamente, la obra está al día, con acopio de erudición acertada y bien discutida.

Como tesis más general, ve en Parménides al idealista extremado, pero destacando su valoración no totalmente negativa del mundo de las apariencias, que es el problema más discutido entre los historiadores. Con mucho acierto va estudiando el Poema en forma minuciosa y pormenorizada, y destacando los dos planos del pensamiento parmenideo.



El estudio de la "interpretación" que tiene por objeto las "opiniones" muestra una actitud idealista, diferente a la dada en Vía de la Verdad.

Serían muchos los puntos concretos del análisis en torno a lo-Ente que merecerían

ser destacados. Básteme con decir ahora que se trata de un estudio macizo y probablemente decisivo, técnicamente perfecto y de verdadera hondura metafísica.

*Constantino Láscaris C.*