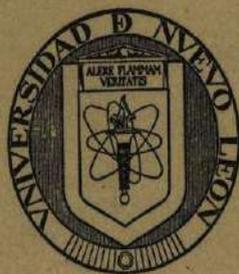


# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Año II

Nº 2

1961

## EL HOMBRE Y SUS VENERACIONES

Dr. LUDWIG SCHAJOWICZ  
Profesor de la Universidad de Puerto Rico

*El señor cuyo oráculo está en Delfos  
no afirma ni oculta sino deja ver.*

HERÁCLITO

*...or music heard so deeply that  
it is not heard at all, but you are the  
music while the music lasts.*

T. S. ELIOT

EL MYTHOS ES LA PALABRA, la palabra que nace del silencio, tal como el Día y el Eter, en la cosmogonía hesiódica, han nacido de la Noche. El mythos es la palabra que narra una *hierofanía*; lo narrado suscita en el que escucha una serie de imágenes que hacen resplandecer el horizonte de su mundo espiritual.

El relato mítico tiene funciones catárticas en cuanto le es dado restituir al hombre la inocencia de su visión. Delante de sus ojos maravillados comienzan las cosas a fulgar de nuevo como en el primer día del universo despertado a la luz de la palabra. Pero la imagen mítica no identifica simplemente objetos y sucesos ya conocidos sino que es, ante todo, *imago imaginanda*, en un sentido que el uso corriente del término imaginación sólo tiende a oscurecer. Gracias al mythos puede el hombre incorporar a su mente la forma de las cosas y entender su significado. El mythos le ha enseñado a ver de un modo *humano*. ¡Cuánta razón no tuvo Goethe al afirmar que "cada nuevo objeto, bien mirado, abre en nosotros un nuevo órgano"! En estas palabras se hace patente su profunda convicción de la indisolubilidad del nexo entre sujeto y objeto, o sea, entre el alma y las imágenes.

El mythos no expresa meramente lo "visto", es decir, el testimonio de una

teofanía pasada, sino que nos invita a la entrevisión *hic et nunc* de lo divino o, por lo menos, a la intuición de sus vestigios en un mundo desdivinizado. Lo mítico, lejos de ser producto de la imaginación, es un fundamento y su fuerza motriz. La "sustancia" cósmica, asimilada por el *homo divinans* en la proto-visión mítica, se ha transformado en "sustancia" humana, esto es, en el órgano al que ahora incumbe "ver" las cosas y apropiarse de su sentido.

Concebir el alma como espejo de imágenes equivale a decir que la retención misma de impresiones sensoriales, y su integración a unidades de sentido más complejas, es constitutiva de la vida anímica superior. Tal vez convenga representarse esta relación descomponiéndola en dos movimientos complementarios: el alma se "imagina" las cosas o, lo que es igual, las descubre y las in-forma a sí misma, mientras que las cosas "acuden" al alma para reflejarse en ella. Este "deseo" de las cosas de convertirse en parte del hombre, para "aprender a hablar" de él y a través de él, ha sido intuído por Nietzsche de un modo singular: "Y todas las cosas acuden con caricias afanosas para encontrar lugar en tu discurso y sonríen, halagadoras, pues quieren volar llevadas por ti. En alas de cada símbolo tú vuelas hacia la verdad. Para ti se abren, por sí solos, todos los tesoros de la palabra; todo ser se convierte en símbolo, todo devenir quiere aprender de ti a hablar".

Es significativo que Nietzsche haya repetido este párrafo de su *Zarathustra* en *Ecce Homo* para explicitar, en esta última obra, su idea de la inspiración. Le parece dudoso que alguno de sus contemporáneos tenga todavía una clara noción de esta experiencia a la que antaño se consideraba como fundamento de la creación poética. Evidentemente no le bastaba a Nietzsche, el anunciador del eterno retorno, reclamar del Cielo nada más que "l'euphorie, et le moyen de s'en servir" (Valéry). Pues ¿de dónde proviene esta euforia sino de una visión de figuras divinas, por mucho que Zarathustra afirme: "muertos están Dios y todos los dioses"? Creer en la inspiración implica reconocer tácitamente la presencia de los dioses o de las musas a quienes el poeta se siente vinculado en virtud de un mandato ineludible. *Quien dice inspiración dice mythos. Un poema no es otra cosa que la celebración de un rito nuevo, o sea, la respuesta creadora a una solicitud divina.*

Nuestros hábitos mentales, que se remontan a la tradición racionalista y voluntarista de la metafísica occidental, tienden a obnubilar la comprensión de las realidades míticas. Todavía estamos inclinados a considerarlas como ficciones o como rudimentarias interpretaciones de los procesos cósmicos y humanos por una mentalidad pre-lógica. Ni siquiera solemos exceptuar de una tal "explicación" genético-causal de los fenómenos míticos las grandiosas concepciones de la religión griega, o sea, las más importantes imágenes directrices —*Leitbilder*— de nuestra propia cultura. Pero cualquier intento de

hipostasiar el órgano receptor de imágenes, como si éste pudiera haberse desarrollado independientemente de ellas para producirlas después a su antojo, obedeciendo a una *fonction fabulatrice* en el sentido de Bergson; cualquier pretensión de reducir los mitos a meras proyecciones del alma en vez de tratar de comprender el hecho mismo de la iluminación del mundo, coincidente con la experiencia de lo divino, *iluminación sin la cual no existiría el órgano mismo de la visión*; cualquier confianza en un ingenuo evolucionismo —que parte del supuesto de un gradual ascenso del hombre de las tinieblas abismáticas del mythos a la luminosa altura de la ratio—, no deja de ser una actitud básicamente supersticiosa, sintomática de nuestra época, cuya ceguera ante los fenómenos mítico-religiosos la hace igualmente insensible a la silenciosa llamada de las cosas. Estas sólo pierden su opacidad si el hombre logra incorporarlas a su espacio espiritual. Mas ese espacio va angostándose en la medida en que una des-almada civilización técnico-industrial, hostil a las imágenes, se está expandiendo. Pocos han comprendido, con la lucidez de un Nietzsche, los efectos desoladores de una nivelación del paisaje y del hombre. Al desintegrarse el mundo de las formas nos niega la tierra misma su bendición.

*"Die Wüste wächst. Weh dem, der Wüsten birgt".*

*(El desierto crece. ¡Ay de aquel que albergue en sí desiertos!)*

Mientras el mythos es *vivido*, no hay completa desolación en el mundo externo e interno del hombre. La presencia de lo divino es la verdadera *con-solatio* del alma. Pues los dioses, que son *dejan ver* las cosas, nos indican a menudo senderos, nos señalan tareas, nos permiten vislumbrar el destino humano. Es cierto que *un dios, entre otros dioses*, no puede decir de sí mismo: yo soy *el camino, la verdad y la vida*; pero tal vez cabe considerarlo, en la perspectiva del politeísta, como *un camino* (un camino de salvación), como *una verdad* (=un modo de ver las cosas) y como *una vida* (=una determinada forma de vida). En el contexto del Evangelio, la palabra vida tiene, desde luego, el significado de vida eterna.

Es lícito afirmar que mythos, al evocar las figuras de los dioses, responde —no sin dejar de estimular nuevas preguntas— a las tres cuestiones básicas del hombre que, según Kant, fundamentan las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* (Cosmología, Psicología y Teología). A las interrogaciones: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? y ¿Qué me está permitido esperar?*, nos contesta el dios *mostrándonos* un campo de visión (=su verdad), un campo de acción (=su vida) y, tal vez, una meta esperanzadora, esta última no independiente, por cierto, de la *Weltwahrheit und Lebensform* (la

verdad cósmica y la forma de vida) que él está encarnando. Mas ese carácter paradigmático del dios no estriba en su perfección ética, según un preconcebido dogma moral sino en la presentificación (*Vergegenwärtigung*) de una determinada esfera del existir, condensada en su figura. El mythos ofrece al hombre un repertorio de imágenes esclarecedoras de situaciones típicas y de actitudes ligadas a éstas; por medio de sus gestos culturales responde el hombre a la *hierofanía* instauradora de su mundo; del mythos emergen, pues, sollicitaciones de ejemplaridad a las que el hombre debe sus primarias iniciativas espirituales.

*El alma no puede vivir sin imágenes so pena de dejar de ser —alma.* Ella no es sólo su receptáculo sino su “refugio”, es decir, el sitio donde lo divino se interna para que el ente se revele como *cosmos*, o sea, como orden, belleza, plenitud de sentido. El mythos es, por lo tanto, la palabra que registra la imagen de lo divino tal como ésta surge del contacto entre Dios y el alma. Un tal contacto “precede”, ontológicamente hablando, a la separación y oposición entre ambos. Ya nos hemos referido a la homogeneidad entre lo “visto” y el órgano de la visión. Aplicando este mismo principio a la cuestión teológica envuelta, cabe recordar la célebre frase “platónica” de Plotino que ha sido incorporada por Goethe a la poesía occidental:

*Wär nicht das Auge sonnenhaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt nicht in uns des Goettes eigne Kraft,  
Wie könnt uns Göttliches entzücken?*

*(Si el ojo no fuera de esencia solar  
¿cómo podríamos percibir la luz?  
Si en nosotros no alentara la propia fuerza del dios  
¿cómo podría extasiarnos lo divino?)*

Sin embargo, el impacto de lo divino en nuestro interior, o la fuerza de irradiación de las imágenes míticas que lo han moldeado, no son algo objetivable a los fines de una explicación analítica. De poco nos sirve hablar de Dios como “causa” de nuestra fascinación o de la visión de figuras divinas como su efecto. Ni Dios ni los dioses están sujetos a nuestras categorías lógicas o demostrables desde el punto de vista de una interpretación científica del mundo. Una de las más sugestivas fórmulas de Gabriel Marcel —contenida en su *Journal Metaphysique*— se refiere precisamente a lo precario de cada teología que considera la deidad como mero objeto del conocimiento humano: “Des qu'on parle de Dieu ce n'est plus de Dieu que l'on

parle”. (Tan pronto se habla de Dios, ya no es de Dios de lo que se habla). Hay un íntimo nexo entre esa sentencia de Marcel y la conocida exclamación de Federico Schiller: “*Spricht die Seele, so spricht —¡ach!— schon die Seele nicht mehr*”. (Cuando habla el alma, ¡ay! ya no es el alma la que está hablando). La analogía de ambas afirmaciones no estriba simplemente en su forma de expresión sino en la idea de que hay momentos de máxima intensidad en los que las exteriorizaciones verbales, o más concretamente, la prosa de tales expresiones, rompe el contacto con lo maravilloso, aquel contacto del cual han surgido los mitos y, como “respuesta” a ellos, los actos culturales. De Dios no se puede hablar (como si fuera un objeto) y el alma se desvanece en el instante mismo en que trata de servirse de palabras. El alma sólo puede mirar o cantar, sobrecogida por su visión de lo divino o de las figuras divinas. Poco importa, a este respecto, si adoptamos como lema *alma naturaliter christiana* o *alma naturaliter dionysiaca*. El mismo Nietzsche estuvo consciente de lo insatisfactorio de la expresión no-poética como vehículo de un mensaje “religioso”. Se reprochó, no sin cierta razón: “*sie hätte singen sollen, diese Seele*” (“debería haber cantado, esta alma”), frase que fue repetida por Stephan George en un poema destinado a evocar el rostro espiritual del último “discípulo” de Dionysos.<sup>1</sup>

Hemos dicho que el mythos es la palabra que nace del silencio y podemos ahora añadir que este silencio representa la esfera sagrada dentro de la cual el alma y la divinidad se funden y se separan. El mythos, pues, rinde testimonio de *ambas*, o sea, de su mutua interpretación, lo cual excluye la posibilidad de considerarlo psicológicamente como una visión subjetiva, como una especie de “alucinación” del hombre arcaico. Es cierto que la existencia de lo divino no puede ser *demonstrada*, ni tampoco la del alma. Pero ninguna razón metodológica se opone al intento de *mostrar* las imágenes directrices de una comunidad que se han condensado en sus mitos. Una tal mostración apenas se logrará sin la previa renuncia a todos los prejuicios teológicos, sociológicos y psicológicos que suelen interponerse entre las cosas que deben dar resplandor de sí mismas y su teoría, entendida esta palabra en su sentido prístino como re-*vista* de una percepción sensorial o re-*flexión* de lo contemplado. El moderno *homo theoreticus*, desde luego, cree poder *apresar* las cosas

<sup>1</sup> STEFAN GEORGE, *Der siebente Ring* (Godesberg, 1949), pp. 12-13. Véase el final del poema titulado *Nietzsche*:

*Und wenn die strenge und geqälte stime  
Dann wie ein loblied tönt in blaue nacht  
Und helle flut - so klagt: sie hätte singen  
Nicht reden sollen diese neue seele!*

en las mallas de sus telarañas conceptuales sin darse cuenta de que una técnica de reducción, aplicada a configuraciones espirituales, equivale a una *reductio ad absurdum*.

Ya Jenófanes había prevenido contra la pretensión de un saber de lo divino, basado no en lo "visto" originariamente sino en lo visto a través de los anteojos de la opinión, o sea, a través del filtro de una interpretación preliminar de lo dado. Al forzar las cosas dentro del lecho de Procusto de nuestras explicaciones habituales seguimos siendo los siervos de una tradición que sólo ha logrado alejarnos, cada vez más, de los fenómenos religiosos.

*Jamás nació ni nacerá varón alguno  
que conozca de vista cierta lo que yo digo  
sobre los dioses y sobre las cosas todas;  
porque, aunque acierte a declarar las cosas  
de la más perfecta manera, él, en verdad, nada sabe de vista.  
Todas las cosas ya por el contrario  
con Opinión están prendidas.<sup>2</sup>*

La versión de este pasaje se debe a García Bacca quien, interpretando a Jenófanes a la luz de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, sostiene, en su comentario, que el pensador griego contrapone aquí "el opinar o conocer opinativo" al genuino saber, es decir, "al *saber de vista*, al saber eidéticamente". García Bacca define el saber eidético como un conocer las cosas "poniéndolas como objetos, como lo otro: comprendiéndolas, mas sin ser comprendido por ellas". Pero la reducción de todas las cosas a meros objetos es precisamente el pecado original de la tradición racionalista que, dicho sea de paso, parece iniciarse en la teología con el propio Jenófanes. El hecho de que exista un inauténtico entretejimiento mutuo entre hombres y cosas no implica que nuestro distanciamiento de ellas, en virtud de su objetivación como entes fácticos, sujetos a nuestra razón calculadora, nos "libere" del conocer opinativo en el terreno de las realidades mítico-religiosas. Todo lo contrario parece ser el caso. Sólo es provechoso en esta esfera un método que trata de reconducirnos a las cosas, respetándolas en su "*Eigenständigkeit*" (=su estar erguidas por sí mismas, su autonomía), en vez de imponerles los esquemas de nuestro saber de dominio que impiden el que ellas mismas lleguen

<sup>2</sup> *Los presocráticos*, I (México, 1943), p. 6. Las dos últimas líneas subrayadas por nosotros. En una edición posterior: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos* (Caracas, Univ. Central de Venezuela), sustituye GARCÍA BACCA la última palabra del pasaje citado, "prendidas" por "aprendidas", modificación que no afecta el sentido de la frase.

a patentizar su esencia.<sup>3</sup> Y si las "cosas" son figuras divinas cabe frente a ellas una sola actitud, la que Schopenhauer nos recomienda para entrar en contacto con obras de arte, que él compara con aquellos grandes señores en cuya presencia debemos esperar pacientemente que nos dirijan la palabra.

Pero ¿no estará la palabra que los dioses eventualmente nos dirigen determinada por nuestro oído peculiar? Y ¿no será la figura divina una imagen que nos es sugerida por nuestro modo de ver humano? ¿No se refleja en ella un intento de idealizar seres conocidos, sobre todo, seres humanos? Ya hemos aludido a la actitud racionalista de Jenófanes, de quien se suele citar a menudo el siguiente pasaje, en el que reprocha a las tradicionales concepciones religiosas su antropomorfismo:

*Mas los mortales piensan  
que, cual ellos, los dioses se engendraron,  
que los dioses, cual ellos, voz y traza y sentidos poseen.  
Pero si bueyes y leones  
manos tuvieran  
y el pintar con ellas  
y hacer las obras que los hombres hacen (pudieran)  
caballos a caballos, bueyes a bueyes  
pintaran parecidas imágenes de los dioses;  
y darían a cuerpos de dioses formas tales  
que a las de ellos cobrarán semejanza.<sup>4</sup>*

<sup>3</sup> La dificultad de una tal aprehensión de las cosas ya ha sido intuida por Goethe:

*Was ist das Schewerste von allem? Was dir das Leichteste  
dünkt Mit den Augen zu sehen, was vor den Augen dir liegt.*

Hay que reconocer la no vigencia de nuestros distingos lógicos en lo que atañe al pensar —ambiguo, pero riguroso— inherente al mythos y a la poesía originaria de los griegos. Véase WILHELM LUTHER, *Weltansicht und Geistesleben* (Göttingen, 1954), p. 62: "La escisión consciente de sujeto y objeto, del yo y de aquello con que se enfrenta (*Gegenstand*), que para nosotros, los modernos, resulta sobreentendida, no puede entrar en juego en la interpretación del mundo homérico. En qué medida estas esferas, opuestas para nosotros, se sobreponen y coinciden en Homero, cabe inferirlo del uso de algunos verbos en el que se refleja un peculiar estado de fluctuación entre los ámbitos del sujeto y del objeto, entre lo interior y lo exterior, entre el hacer activo y el acontecer pasivo".

<sup>4</sup> Véase obra citada: *Los Presocráticos*, I, pp. 3-4, o *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, pp. 35-36. En esta edición posterior se sustituye "bueyes y leones" por "bueyes o leones" y, en la línea penúltima, "imágenes" por "ideas". Nosotros hemos añadido, entre paréntesis, la palabra *pudieran* para mejor comprensión del texto.

Muchas veces se ha insistido en el carácter antropomórfico de la religión antigua, si no de todas las religiones. Pero ¿es el argumento de Jenófanes, que nos suministra el arquetipo de tales afirmaciones, realmente convincente? Aparte del hecho de que los dioses griegos poseen el don de la metamorfosis, hecho explicativo de su frecuente aparición teromórfica en la que, desde luego, sólo se manifiesta un aspecto de su ser, aparte de la inclusión de toda la naturaleza en la esfera de acción de lo divino, deberíamos tratar de comprender *por qué* estos dioses adoptan figuras humanas en sus epifanías. Siguiendo a Walter F. Otto, cabe dar la respuesta siguiente: "En qué otra forma podría encarnar la realidad del *espíritu* para convertirse en una experiencia del hombre? Estos dioses son accesibles a la comprensión humana como los más altos símbolos de las posibilidades espirituales. Contra lo que supone el sentido común, el hombre no ha hecho a la deidad a semejanza suya sino que una determinada experiencia de lo divino ha sido constitutiva del hombre como ser espiritual. El griego, moldeado por su "percepción" de la realidad divina, ha tratado de recoger sus imágenes directrices, integrando con ellas el más grandioso panteón de la historia universal. Sabemos, por el ejemplo que él nos ha dado, hasta qué punto el hombre se humaniza a sí mismo al adorar —y por adorar— unos dioses "humanos". Quien —siguiendo a Jenófanes— les reprocha de ser, a veces, *demasiado* humanos, es decir, dominados por afectos y pasiones, incompatibles con la dignidad que se espera de los seres ideales, debería recordar que en los griegos de la época mítico-creadora no se había operado aún aquella funesta escisión entre lo natural y lo espiritual que más tarde llegó a desviar el pensamiento occidental de sus cauces originarios. De todos modos, conviene destacar que la concepción de dioses en forma humana corresponde a un movimiento ascensional del *homo divinans* y a su descubrimiento de la *espiritualidad* del universo. Goethe, refiriéndose a la estatua de Zeus en Olimpia, dijo que "el dios se había hecho hombre, a fin de convertir al hombre en un dios", intuyendo de este modo el profundo misterio de la encarnación en la religión helénica.

Donde prevalecen ideas mágicas del poder y de la fuerza como básicas manifestaciones de lo divino, sin que se transparente de un modo claro el sentido de una totalidad cósmica representada por el dios, llega éste a ser concebido en un forma no humana, sea animal o sea fantástica (como, por ejemplo, en el panteón hindú), que hace resaltar, tanto en lo bueno como en lo malo, lo irracional e imprevisible de sus intervenciones en la vida del hombre. *Mas los dioses olímpicos son, primariamente, imágenes iluminadoras de la existencia.* En cierta medida lo son también los dioses teromórficos e híbridos de religiones menos receptivas a las realidades del espíritu. La ex-

periencia misma de lo sagrado, que llega a concretarse en la concepción de la divinidad, presupone una apertura al Ser, integradora de lo específicamente humano. El hombre arcaico sin dioses no sería hombre, como, por otra parte, los bueyes y leones de Jenófanes dejarían de ser animales si dispusieran de manos para dar forma a su intuición de lo divino. Ser hombre es, precisamente, ser un *animal adoreur* (Baudelaire), por muchas reservas que tal definición demasiado "aristotélica", nos sugiera.

Pero si nuestra "adoración" es la fuente de nuestra vida espiritual, hemos de reconocer que su núcleo más íntimo no está sujeto a los determinismos sociales. En vez de suscribir la peligrosa fórmula orteguiana "yo soy yo y mi circunstancia" nos toca decidimos por una verdadera *redintegratio in pristinum*, cuya máxima sería: *yo soy yo y mis veneraciones*.<sup>5</sup> ¿He de salvar mi circunstancia para salvarme a mí mismo? Pero si no salvo primeramente mis veneraciones ¿a la luz de qué ejemplo o arquetipo encontraré un camino de salvación, sea para mi comunidad, sea para mí? No existe la circunstancia en el "mundo vital" del hombre (*la Lebenswelt* de Husserl) sino sólo la diversidad de *interpretaciones* de la circunstancia. Para interpretarla de un modo adecuado no me bastan mis categorías lógicas; he menester también —o, mejor, preferentemente— de imágenes directrices que me remitan a verdades pre-predicativas. Mi interpretación está, pues, determinada por un previo acto de adhesión, por poco que lo "recuerde" en la situación concreta que trato de esclarecer. La selección de los elementos *relevantes* de mi circunstancia puede ser remontada a un tal acto de adhesión en virtud

<sup>5</sup> Lo mismo sería decir: yo soy yo y mi apertura al Ser, puesto que sólo en virtud de mi receptividad para imágenes y símbolos que remiten a lo "sagrado", me constituyo como ser humano, que experimenta su alteridad frente a los dioses y al mundo y, por lo tanto, su ipseidad.

Por desocultarse el Ser en el mythos éste ha de considerarse como verdad en su sentido prístino de revelación. Las veneraciones que "responden" al mythos son los pilares de la existencia auténtica. La relación entre el mythos y las iniciativas del hombre ha sido puesta de relieve por RAFFAELE PETTAZZONI en su libro *Der allwissende Gott* (Frankfurt am Main, Hamburg, 1960), p. 72: "Aquello que aconteció en la época del comienzo posee un valor ejemplar para lo que es hoy en día y para lo que será en el porvenir. El mythos es la *conditio sine qua non* de la existencia general y la *Magna Charta* de cada institución social. Muy lejos de ser meramente una ficción fabulosa y fantástica, el mythos posee un específico valor propio, un valor incomparable, al que la sociedad no puede renunciar, pues de él deriva su propia vida y de él depende. Y por esta razón el mythos no puede ser falso. El mythos tiene que ser verdadero como condición cósmica y humana del ser. En esto está la verdad del mythos; no una verdad de índole lógica o abstracto-especulativa, sino una verdad concreta, existencial; no una verdad de la razón sino una verdad de la fe, una verdad de la vida".

del cual toda captación del ente circunstante se debe, en última instancia, a una suerte de veneración secularizada. Algo ha de serme sagrado; la pervivencia de este "algo" condiciona todos mis esfuerzos de conferir un sentido a mi vida. Si me falta la experiencia de lo sagrado ¿qué me impulsa, entonces, a la búsqueda de una ascensión individual o colectiva? ¿Por qué no opto por un descenso a los paraísos artificiales? Si no tengo veneraciones se desintegra mi mundo. El nihilismo no es sólo el pre-sentimiento del fin de nuestra cultura sino, antes que nada, la conciencia de la pérdida del sentido de las cosas en un mundo desdivinizado, es decir, en un no-mundo. ¿Desaparecerá, acaso, el nihilismo con el logro de un más alto "standard" de vida? ¿Qué ingenuo sería dejarse engañar por la máscara risueña de un crédulo optimismo tras la que se oculta el pálido semblante del hastío nihilizador!

*Tu le connais, lecteur, ce monstre délicat,  
Hypocrite lecteur —mon semblable—, mon frère!*<sup>6</sup>

La sensación de vacío espiritual suele ser más acentuada en las capas acomodadas de la sociedad que entre la gente sin facilidades de acceso a los bienes culturales. Elevar el nivel económico de las grandes masas no deja de ser una demanda apetecible, aun cuando nos percatemos de la problematidad del "progreso" social y del carácter deshumanizador de algunas "bendiciones" de la civilización contemporánea. Pero por inútil que sea la atención que se preste a las "circunstancias", el verdadero problema del hombre como ser espiritual no es político y no puede ser "solucionado" ni siquiera por la mejor intencionada política cultural.

He llamado peligrosa la fórmula de Ortega, porque nos señaló como tarea básica del hombre un quehacer profano al que se le confiere, sin embargo, el aura de una "misión". El polígrafo español, para "legitimar" el deber que impone al hombre de asumir sus responsabilidades históricas, se sirve de una terminología, impregnada de un pathos cripto-religioso, que llega a "ironizar" —sin quererlo su autor— el contenido de su mensaje. He de "salvar" mi circunstancia: Aparte de la actitud dogmática que se desprende de esta máxima, ella nos induce a seguir preguntando a qué "circunstancia" se debe el hecho de que tal historicismo retórico ha podido convertirse en ideología oficial de los países hispánicos. La excesiva publicidad

<sup>6</sup> *Tú conoces lector, a ese monstruo delicado,  
Lector hipócrita —mi semejante—, mi hermano.*

BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal* (Au Lecteur).

que se da a una teoría parece ser indicio de su carácter apologético-ideológico. La burocratización del saber —cuyo carácter provisional siempre ha sido reconocido por la mente científica— entraña un proceso de dogmatización que degrada a la filosofía; lo "oficial" suele ser lo falso por antonomasia. Pero el caso Ortega ilustra por añadidura, la caducidad de todos los intentos de hipotecar el porvenir de la filosofía prescribiéndole un determinado punto de partida. La relativización de la verdad por la circunstancia relativiza, automáticamente, cada afirmación sobre la forzosidad del impacto de lo circunstancial en nuestro pensamiento. Lo que ha sido postulado como "deber" cae, de este modo, de su propio pedestal. Mi preocupación profana no puede ser legitimada por otra preocupación profana. Si lo "verdadero" se identifica con lo que nos conviene o lo que nos "salva" hemos de continuar interrogándonos cuáles son los supuestos de nuestro propio deseo de salvación que, a su vez, nos remiten a los supuestos de estos supuestos y así *in infinitum*. El historicismo orteguiano es un callejón sin salida. Frente a él debe levantarse la profunda verdad contenida en la célebre frase de Ranke: "Cada época está en una relación inmediata con Dios". Cuando en una fase de la cultura ya no hay un contacto originario con lo divino, cabe decir que ella pierde su carácter de época en el sentido de Ranke.

El concepto de Dios mismo puede ser identificado con el concepto de "época", tal como lo ilustra Nietzsche en el aforismo 639 de *La Voluntad de poder*. "La única posibilidad de prestar un sentido al concepto de Dios sería ésta: Dios, entendido *no* como fuerza impelente sino como *estado máximo*, como una *época*". En un pasaje posterior del aforismo mencionado se advierte el nexo entre esta postulación de un Dios de la plenitud, hacia el cual nos encaminamos si queremos *hacer época*, y una nueva apropiación de la idea del mundo en perspectiva dionisiaca. "Lo único que está demostrado es que el mundo no tiende a un estado duradero. Por consiguiente, hay que imaginar su estado de altura partiendo del supuesto de que no es un estado de equilibrio..." Podemos añadir, explicitando la relación entre Dios y el mundo en Nietzsche: La enunciada "muerte de Dios", si es algo más que la muerte de determinadas concepciones de la divinidad, entraña la desaparición del "mundo" como dimensión espiritual, dentro de la cual los fenómenos *cobran su sentido*. Sin la vislumbre de esta dimensión nuestro propio ser se torna absurdo. O, dicho de otro modo, la "muerte de Dios" es la angustiosa toma de conciencia de que no *existimos* de veras.

Rimbaud ha dado a esta zozobra del Tántalo moderno su expresión definitiva: "*La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde*".

Sin veneraciones no puede haber la "verdadera vida", o sea, un genuino ser-en-el mundo. Además, conviene recordar que existen constelaciones que

podrían aconsejarnos la siguiente modificación de la fórmula orteguiana: si no me salvo *de* mi circunstancia he de hundirme, puesto que, a la larga, la circunstancia me “tragará”. Mejor el exilio, con sus experiencias amargas que, sin embargo, no afectan forzosamente la integridad del pensador, que la claudicación, justificada *post factum*, de un “haber hecho lo mejor dentro de lo posible”. Desde luego, Ortega mismo no ha querido hacer la apología de las actitudes acomodaticias: su ethos es activista —revolucionario, si se quiere, dentro de la “circunstancia española”— pero consustancial con una metafísica voluntarista, no iluminada por una visión poética del universo, generadora de auténticas veneraciones. Sólo el hombre *político* puede aceptar sin reservas la fórmula orteguiana. Nuestra perspectiva, en cambio, es la siguiente: La historia del espíritu occidental suele ser la historia de las rebeldías contra la circunstancia, no meramente en el sentido de una lucha contra circunstancias adversas —o sea, aquellas que se oponen a la tarea creadora del hombre— sino en el sentido más profundo de una subversión contra la continuidad de una tradición que ha traicionado las iniciativas básicas de nuestra cultura. El espíritu trata de liberarse de la rutina de sus interpretaciones de la realidad histórica para recuperar las veneraciones originarias, fundamentantes de la existencia. Sólo muy pocos han comprendido, hasta ahora, el profundo sentido y la actualidad de la palabra profética de Hölderlin: “Lleno de méritos, pero *poéticamente* habita el hombre en la tierra”. Esta palabra es profética porque anuncia un modo de existir en el cual el verdadero destino del hombre se hace diáfano, es decir, ella señala precisamente aquella originaria postura vital a la que trata de sustraerse el moderno *homo faber*, esencialmente *nómada*, cegado por sus éxitos en el dominio de la naturaleza. Vivir poéticamente no es huír al reino de las ilusiones sino que significa tener valor de defender las imágenes de lo divino y de lo humano, en virtud de las cuales nuestra vida se espiritualiza. Lo poético no estriba en la evasión de lo real sino en el pleno reconocimiento de la finitud de la existencia. Precisamente por sabernos finitos tenemos que dejarnos guiar por nuestras veneraciones e instalarlas en el centro de nuestro ser. Vivir *prosaicamente* es vivir como si no hubiera la muerte, es dar la espalda al misterio, es emprender la fuga ante la inminencia del destino.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Sólo son auténticos el amor a la tierra y la *Weltfrömmigkeit* (= religiosidad humana) del hombre que acepta de buen grado el carácter finito de la existencia. HEGEL, partiendo del supuesto de la identidad entre el espíritu y el tiempo (“*Geist ist Zeit*”), afirma la no-espiritualidad de actitudes humanas en las que se evidencia el rechazo del devenir y, por lo tanto, de la transitoriedad de nuestra existencia. Véase *Fenomenología del Espíritu* (*Sämtliche Werke II*; Stuttgart, 1958), p. 34: “La vida del espíritu no es la vida que recela la muerte y se preserva pura de la devastación, sino aquella

Vivir prosaicamente es dejarse arrastrar por sus deseos y querer detener el instante de la satisfacción de ellos, el *mal* instante que paraliza el tiempo creador, el instante de la caída en lo vulgar cuyo advenimiento espera Mefisto para triunfar en *Fausto*.

Quien no acepta la muerte no acepta la transformación, que es *la ley de la tierra*. La imagen mítica de Gea, la madre fecunda y cruel que “pare” y “devora” a sus hijos para re-generarse periódicamente, no ha de ser motivo de abatimiento para el hombre. Todo organismo, por ser transitorio, está rindiendo un secreto homenaje a las fuerzas creadoras de la naturaleza. Sólo integrándose al ritmo cósmico del devenir y perecer, sólo rejuveneciéndose por sus veneraciones, puede el hombre morar —poéticamente— en la *tierra*. La poesía es, esencialmente, un don, un don recibido por los dioses y un don de sí mismo, ofrecido a los dioses. Vivir poéticamente es saber dar y recibir (o “acoger”) tal como da y recibe (“acoge”) la Tierra, madre de dioses y hombres. Sin una cierta intuición de aquella armonía oculta del universo que, según Heráclito, supera a la armonía visible, queda nuestra vida demasiado opaca y demasiado menesterosa para que podamos considerarnos como *habitantes* de la tierra. Quien ignora la realidad de lo divino es, a lo sumo, su “huésped”, un sórdido huésped.

*Und so lang du dies nicht hast,  
Dieses Strib und Werde,  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunkeln Erde.*

(Y mientras ignores esto,  
este “muere y llega a ser”,  
no eres más que un sórdido huésped  
en la sombría tierra).

En el *Strib und Werde!* (¡muere y llega a ser!) condensa Goethe su experiencia de una metamorfosis espiritual a la que debe su periódica renovación. Mas este proceso transformador sólo puede mantenerse vivo y constante gracias a la dinámica de las imágenes directrices que pilotean nuestra conducta. En la medida en que las imágenes palidecen va debilitándose nuestro favor —y viceversa. (“La mélancholie n’est que de la ferveur retombée”, ha dicho André Gide en *Les nourritoures terrestres*). La vida sin mythos se torna insípida porque carece de incitaciones para la auténtica re-creación del espíritu.

que soporta la muerte y se mantiene en ella”. (La fórmula “*Geist ist Zeit*” se encuentra en las *Conferencias de Jena*).

Sólo mis veneraciones pueden hacerme asumir el riesgo del *Strib und Werde!* Quien reniega del mythos reniega de la vida misma aunque lo haga en nombre de la vida y con la intención de liberarla de *imágenes petrificadas*. La "ideología" suele ser un pobre sucedáneo de la religión.<sup>8</sup> El doctrinario moderno parece haber heredado el fanatismo del *homo religiosus* de la tradición judeo-cristiana, pero no su espiritualidad, ni tampoco la de un Karl Marx, cuyos poetas favoritos eran Esquilo, Shakespeare y Goethe. La pasión que la retórica pseudo-marxista o nacionalista despierta en las grandes masas es totalmente distinta de aquel estremecimiento ante lo inmenso o, como hoy se suele decir, ante lo luminoso, del cual Goethe afirmó que es la mejor parte de lo humano. ("Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil"). La pervivencia de esperanzas mesiánicas o de elementos escatológicos en ciertas utopías sociales no debe inducirnos a confundir los genuinos mitos religiosos con ficciones políticas, o sea, "leyendas" fabricadas para fines de proselitismo. Quien pretende que también la religión ha sido "fabricada", por ejemplo, por una casta sacerdotal, ávida del poder, olvida que la institución de tal casta ya presupone una previa teofanía, o sea, una revelación a la que se remonta el orden sagrado establecido en una comunidad. ¿Cómo podría haberse originado un sacerdocio sino a base de una patentización de lo sacro en determinados seres humanos? ¿Y cómo reconoció el hombre arcaico el carácter sagrado de éstos si no tenía ya la experiencia de lo divino? "Al comienzo está siempre el dios", o sea, una súbita iluminación de aquellos a quienes él "aparece".<sup>9</sup> Su entrar en apariencia coincide con una *cosmofanía*, en cuanto un "mundo" sólo llega a constituirse a partir del descubrimiento de un centro espiritual, y con una *antropofanía*, en cuanto la comunicación con el prójimo se realiza, básicamente, en función de un diálogo con lo divino.

A Tales se le atribuye haber llamado al cosmos lo más bello, lo más excelente (*κάλλιστον*), por ser la hechura del dios (*ποιημαθεού*), y en boca de su "Protágoras" pone Platón el relato del origen de la *comunidad* humana gracias a la intervención de Zeus, que envía a los mortales las diosas Aidos y Dike, cuya presencia hace posible que emerja un *κόσμος πόλεως*.

<sup>8</sup> A este respecto cabe recordar unas palabras de UNAMUNO que se refieren a la preponderancia de lo ideológico en nuestra época, o sea, a la ideocracia imperante:

"¡Libertad! ¡Libertad! Y donde la ideocracia impere jamás habrá verdadera libertad, sino libertad ante la ley, que es la idea entronizada, la misma para todos, la facultad lógica de poder hacer o no hacer algo". *Ensayos*, I: *La ideocracia*, p. 250 (Madrid, 1951).

<sup>9</sup> Véase WALTER F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurt am Main, 1933), p. 30.

Por haber "visto" al dios, tiene el hombre órganos a los que se les desoculta lo cósmico y lo humano. Sin este despertar de sus "ojos" le faltaría también el habla, es decir, la facultad de expresar simbólicamente su visión de las cosas y de edificar un "mundo" en la medida en que su lenguaje le permite descubrir y retener conexiones de sentido. Si sólo se tratara de manifestar estados afectivos o de servirse de señales para la coordinación de reacciones colectivas en cualquier situación, bastarían los gestos —mímicos y sonoros— de que disponen los animales. Pero al hombre es privativo la *Darstellungsfunktion* (Bühler) del lenguaje, su función de representación, es decir, la posibilidad de retener contenidos de su experiencia, desvinculándolos de las situaciones vitales de las que emergen, para convertirlos en imágenes disponibles, en palabras. Con éstas podemos re-presentar la realidad, sea para fines de la "orientación en el mundo", del "esclarecimiento de la existencia" o de la interpretación de las "cifras de la Trascendencia", las tareas básicas del hombre, según la *Filosofía* de Jaspers. Mas al impulso de re-presentar las cosas tiene que preceder su percepción. Las cosas llegan hacia nosotros, es decir, se presentan ellas mismas, diciéndonos su nombre. En la palabra encarna el sentido de la cosa y sólo en virtud de la aprehensión de este sentido podemos separar una cosa de otra con la que colinda. *Las palabras, cual linternas en la noche del silencio, nos ayudan a ver y a identificar lo visto*. ¿Nos será lícito seguir preguntando —puesto que casi todas nuestras afirmaciones son, en el fondo, preguntas— de dónde procede la luz misma de estas linternas? ¿Podrá todavía dudarse de que las palabras no serían lo que son —prolongaciones de nuestros órganos sensoriales, formadoras del mundo— sin la fuerza lumínica de la palabra primigenia, sin el poder cosmogónico del mythos? Pues ¿qué sería un mundo cuya mundanidad no podría ser percibida por un ser iluminado por la palabra?

La respuesta nos la da, de un modo indirecto, una sentencia de Heráclito (Fragmento 124): "Como un montón de estiércol, confusamente amontonado, es el mundo más bello". Lo cual quiere decir: el mundo visto en cierta perspectiva resulta ser in-mundo. La aprehensión de su belleza y de su orden, o sea, del factor constitutivo de su mundanidad, depende del hombre o, más bien, de los dioses que inspiran al hombre a descubrir la totalidad de sentido del ente. Este se revela, al que sabe mirar, como cosmos, como ensambladura armoniosa de todos sus elementos. Saber mirar y saber entender el mythos, es decir, la palabra que nos abre los ojos, son dos aspectos de una misma realidad. El mythos nombra los dioses y traza su órbita, pues alrededor de los dioses llegan a iluminarse las respectivas esferas de existencia dentro de las cuales le toca al hombre realizarse a sí mismo. El "olvido" del mythos fundamentante del orden "revelado", y de la jerarquía que le

corresponde, conduce a la invención de un orden artificial y a los intentos de legitimarlo por medio de "mitos" fabricados. Pero la misma necesidad que experimenta el hombre de justificar sus usurpaciones, haciéndolas aparecer como repeticiones de gestos arquetípicos, demuestra hasta qué punto está enraizado en su alma el "recuerdo" de la verdad originaria, la conciencia de un orden natural en el que cada orden impuesto trata de apoyarse, aunque falsificándolo y adaptándolo a sus designios. La posibilidad de construir ficciones, legitimadoras de actos de violencia, tiene como su fundamento la efectividad de las imágenes directrices, abridoras del mundo.

Las musas con las que Hesíodo, apacentando sus rebaños, se encuentra en el Helicón, no le ocultan que saben contar muchas mentiras que se asemejan a las afirmaciones verdaderas; "pero también, cuando nos place, sabemos decir la verdad". El hecho de que asimismo los poetas, según el reproche de Nietzsche, "mienten en demasía" no debe inducirnos al error de identificar la poesía con la ficción que es, simplemente, su *modus deficiens*. La palabra es "el más peligroso de los bienes" (Hölderlin), pero precisamente lo es por su tarea propia la de "desocultar, en su obra, al ente en cuanto tal y guardarlo en su verdad" (Heidegger). El auténtico poeta invierte, pues, la transformación a la que alude la citada sentencia de Heráclito. En la visión poética se restablece el mundo, es decir, se convierte lo confusamente amontonado en un orden pleno de sentido, en armonía, en belleza. Del montón de estiércol emerge un cosmos. La palabra, purificada por el poeta, purifica al hombre. Quien recupera la dinámica de lo sagrado se está apresando para el retorno de los dioses. La noche cósmica —la *Weltnacht* de Hölderlin— se disipa ante la vislumbre de una nueva aurora.

*Noch einmal sei es euer Morgen, Götter.  
Wir wiederholen. Ihr allein seid Ursprung.  
Die Welt steht auf mit euch, und Anfang glänzt  
an allen Bruchstellen unseres Misslingens...*

*(¡Que sea una vez más vuestra mañana, dioses!  
Nosotros repetimos. Sólo vosotros sois origen.  
El mundo surge con vosotros, resplandeciendo el inicio  
en todos los pliegues de nuestro fracasar...)*

Estos cuatro versos son los últimos de un fragmento de Rainer María Rilke.<sup>10</sup> Raras veces se ha expresado, con mayor penetración y de un modo

<sup>10</sup> Citado por KARL KERENYI en *Umgang mit Göttlichem* (Gottingen, 1955), p. 21. "Il ne faut point attaquer les autres, mais leurs dieux, Il faut frapper les dieux de

más conciso, la esencia del *mythos* y su significado para la existencia humana. A la luz de tales palabras, evocadoras tanto de los dioses como del mundo que con ellos emerge, se comprende bien la esencia catártica de toda genuina poesía, en cuanto ella logra hacer fulgurar los orígenes, sugiriéndonos la posibilidad de trasmutarlos en un nuevo comienzo. Una elegía —pues el citado pasaje tiene carácter elegíaco— no es sólo lamento sobre la fragilidad de lo bello y la fugacidad de la presencia divina sino, ante todo, conjuro de las figuras que se han ido, o sea, fórmula de encantamiento por medio de la cual el poeta  *fija*  la imagen de aquellos a quienes pertenece su amor y su veneración. La efectividad de un tal procedimiento "mágico" depende de la fascinación que puedan ejercer las palabras para "atraer" a los ausentes o —en el plano subjetivo— para hacernos ver que lo que ha sido  *es*  todavía, si bien se está ocultando a los seres olvidadizos e impuros. Mnemosyne, la memoria, es la madre de las musas, y mientras el poeta recuerde de veras una teofanía pasada, le es lícito vislumbrar el advenimiento de una nueva  *mañana divina* . Tal vez, en el futuro, una mejor comprensión del tiempo nos hará más receptivos para la identificación de los dioses con los orígenes, familiarizándonos, igualmente, con el pensamiento mítico del eterno retorno, ese núcleo de la filosofía nietzscheana.

Los versos del fragmento de Rilke que hemos citado están precedidos por un pasaje en el cual el poeta alude a repetidos advenimientos de los dioses, idea que parece justificar la esperanza en un re-nacimiento espiritual del mundo en el porvenir. Es notable la fuerza intuitiva que ha permitido a Rilke dar a su representación de una teofanía futura todo el sabor de una concreta experiencia, como lo atestiguan las imágenes de estos dioses,

*...Schläfer in den Dingen,  
die heiter aufstehn, die sich an den Brunnen,  
die wir vermuten, Hals und Antlitz waschen  
und die ihr Ausgeruhtheit leicht hinzutun  
zu dem, was voll scheint, unserm vollen Leben.*

*(...[los dioses] durmientes en las cosas,  
que se levantan risueños, para lavarse en las fuentes  
que entrevemos, el cuello y el rostro  
y que añaden, levemente, su ser reposado  
a lo que parece lleno, nuestra vida llena).*

l'ennemi. Mais, d'abord il faut donc les decouvrir. Leurs véritables dieux, les hommes les cachent avec soin". *Tel Quel* (París, 1941), p. 38.

Incumbe, pues, al poeta que vive en los tiempos tardíos, alejados de los dioses, preservar el recuerdo divino, asumiendo así el papel que Novalis le había asignado, el de un *médico trascendental*. La imaginación es, para Novalis, el supremo bien y la poesía la "genuina realidad absoluta". En esta última afirmación ve el núcleo de su filosofía, condensando su tesis en la fórmula: "cuanto más poético, tanto más verdadero". ¿Romanticismo? ¿Pensamiento antiplatónico? ¿Irracionalismo? Con tales etiquetas sólo nos cerramos el acceso a la comprensión de la palabra creadora. Donde se hace patente la genialidad sobran las clasificaciones. Quien pretende ver en el poeta nada más que el hijo de su época —o de una corriente espiritual que la caracteriza— no entiende ni el mensaje del poeta ni la fisonomía de su tiempo. El alborear de la conciencia del fundamento mítico de la cultura no es "producto" de ninguna época sino *anamnesis*, rememoración de un saber sepultado. Las veneraciones no son una "circunstancia" del hombre como las ideologías entre las cuales él hace su elección para canalizar sus rebeldías y racionalizar sus conformismos. Las veneraciones son nuestras posibilidades de trascendencia y, por lo tanto, el secreto móvil de nuestra autorrealización. Pero tal vez no siempre sabemos nosotros mismos, a ciencia cierta, qué nombre hemos de dar a nuestros dioses, y tal vez un secreto pudor nos impide confesar nuestras veneraciones. Para protegerlas, o por avergonzarnos de ser "entusiastas", estamos a menudo renegando de ellas, aun en los momentos de nuestra soledad, al dialogar con la sombra de nuestro prójimo. ¿Acaso tememos al ataque del prójimo a nuestras veneraciones? ¿Es el prójimo —y hasta el más allegado a nosotros un potencial enemigo de nuestros dioses? Paul Valéry dice, en uno de sus más penetrantes aforismos, titulado *Cache ton dieu*:

*No se debe atacar a los otros sino a sus dioses.  
Hay que abatir los dioses del enemigo. Pero, ante  
todo, es preciso descubrirlos. A sus verdaderos  
dioses los hombres los esconden con cuidado.*

## BREVE ENSAYO SOBRE EL SER

Dr. ALBERTO CATURELLI  
Universidad de Córdoba (Argentina)

### I

#### LA RELACIÓN ONTOLÓGICA ORIGINARIA

##### *El estudio de indeterminación.*

HAY UNA EXPERIENCIA PRIMERA del yo por la cual el ser se hace patente. Y tal experiencia originaria se pone de manifiesto cuando decimos simplemente que hay entes. Y haberlo descubierto es ya haber descubierto el yo en el cual se patentiza el ser. Vayamos pues lentamente: es evidente que hay entes. Y este dato inicial nos basta. Porque si de algo no podemos dudar es de que hay entes. Algo que es dado como una inmediata presencia a mi conciencia y por la cual puedo decir que hay entes y sin la cual no habría tampoco conciencia. Es decir, que el ser se hace consciente en mi conciencia para la cual es patente como dado-ahí y nada más; o sea, sin previo "razonamiento" que me lo haga descubrir. Simplemente, está ahí. El ser interior a mi conciencia, mi conciencia interior al ser. Interior a mi conciencia en cuanto en ella se patentiza y emerge aunque no es la conciencia la creadora del ser; la conciencia interior al ser en cuanto nada escapa al ámbito del ser.

Luego, puedo hacer una nueva distinción: aquello de que tengo conciencia, es decir, aquello que se ha hecho patente a mi conciencia es que hay ser y, por eso, que existen entes. Porque cuando digo que es evidente que hay entes, esta evidencia es posible en cuanto hay una presencia que *existe*. Lo que *es*. O sea que lo primeramente patente no es simplemente los entes de mi contorno sino la *interior presencia del ser* que hace evidentes a los entes o, mejor aún, la existencia de los entes. Si nos fijamos bien, esta patencia