

empleado el prof. Soler; internándose más allá de lo "manifiesto y aparente" alcanza ese sentido oculto que es el que vivifica la comprensión cotidiana de aquellos temas que por el "uso" han caído en "desuso" o "abuso", y que por tanto, han perdido su sentido original y auténtico. Su línea de trabajo no es simplemente su peculiar y personal modo de ver a Ortega, sino que más bien *el* modo de cómo éste ha de ser estudiado. Es decir, adentrarse en la obra de un pensador determinado para verlo desde él mismo —hacer patente en la investigación el "altruismo intelectual" que Ortega pedía ejecutase la historia con respecto al pasado; entender al prójimo, al pensador, como un *alter ego*, como un *yo* aun cuando es *otro*—, partiendo de su intuición fundamental que ha de irradiar un haz comprensivo hacia todos los demás temas que se haya visto necesitado de elaborar. No darle más importancia que la que les corresponde a los esquemas escolares y de secundario sentido que significan ver su metafísica, teoría del conocimiento, ética, estética, etc., pues no pueden haber sido estos esquemas los que determinaron su pensar, si ha sido radical, sino más bien el desarrollo de esa intuición lo que llevó a una posterior necesidad de organizarlo en torno a ellos para un más asequible y delimitado análisis escolar de su filosofía.

La filosofía venidera ha de proponerse como una de sus tareas el alejarse de los mitos, que supone un acercarse hacia la individualidad concreta del hombre en su vivir. Esto, a su vez, lleva a tener que mostrar qué es y cómo es todo aquello que constituye esa individualidad concreta para que sea efectivamente tal y consistente. Este tema habrá de decantarse, por uno de sus lados, desde la idea de individualidad tradicional, para así superarla. Es el nuevo nivel de humanidad apuntado anteriormente. El saber del cual despega la filosofía venidera es mítico, pero el saber de esta filosofía sabe de sí mismo que es mítico, que se originó y evolucionó desde el mito. Este nuevo saber, al tener que alejarse del mito hacia el individuo concreto, en cuanto es comprensivo de esa situación en su totalidad de sentido ¿no dejaría ya de ser él mismo mítico para transformarse en... la razón vital e histórica? ¿No sería este el nuevo nivel de pensamiento? Son temas de una radicalidad que apuntaría hacia esa "alborada" de la más grande época "filosófica", que esperamos ver tratados por el prof. Soler en el segundo tomo de su *Hacia Ortega* con la acuciosidad que ha puesto de manifiesto en este libro que reseñamos.

JOSÉ JARA G.

MITO E FEDE. Trabajos de: Castelli, Panikkar, Ott, Scrima, Kerenyi, Fessard, Vergote, Prini, Ladriere, Waelhens, Bartsch, Bouillard, Widdengren, Marlé, Theunis, Bruaire, Girardi, Dorfles, Brun, Grassi, Mancini, Breton, Fugier, Lazzarini, Giannini, Chaix-Rudy, Ulrich. CEDAN Casa Editrice, Padova, 1966.

Con el Congreso de enero último, cuya acta ha sido publicada en el

volumen que nos ocupa, se ha cumplido el sexto encuentro entre estudiosos de las más diversas y opuestas tendencias en torno al mismo problema: el problema de la *demitización*, planteado por Bultmann en esta misma sede —Roma— en el año 1961. Nosotros, aquí en Chile, hemos querido dar alguna noticia sobre el carácter general de estas discusiones y sobre las posiciones que han ido tomando más fuerza. Así, en la *Revista de Filosofía*, 1963, publicamos un artículo intitulado *En torno a los congresos romanos*; hemos traducido, además, un importante trabajo de Paul Ricoeur —*La hermenéutica de los símbolos*— en los *Anales de la Universidad* (Nº 136) y otro artículo del mismo autor —*Técnica y anti-técnica en el psicoanálisis*— aparece ahora mismo en esta Revista. Por último, el Prof. José Montesino ha traducido para la *Revista de Filosofía* (N.os 1 y 2, 1966) el trabajo con el que el pensador francés Alfonso de Waelhens ha participado en este congreso de enero último.

¿Por qué el tema del mito (y de la demitización) ha sido ligado a una reflexión sobre la fe?

Volvamos a considerar esquemáticamente los planteamientos de Bultmann. El mito, declara el teólogo alemán, representa una pseudoexplicación por la cual la trascendencia es pensada en términos de mundanidad. En otras palabras: el mito pretende dar cuenta de Dios, postulando hechos que 'demostrarían' la presencia de Dios en el mundo 'objetivo'. Tal explicación queda siempre expuesta a un eventual desmentido del saber científico (que entre otras características pone las condiciones de la 'objetividad') y, entonces, frente a ese saber, el hombre religioso queda reducido a un silencio impotente. Esta impotencia hace explicable la *inactualidad* del mensaje religioso (Bultmann se refiere concretamente al cristiano), inactualidad que deriva del elemento mítico que a él se mezcla. ¿La solución? No presentar batalla al saber objetivamente (a la ciencia), abandonar 'las pruebas' y la pretendida certeza histórica de los hechos que constituyen el ámbito de la Historia Sagrada. Pero un abandono que no significa pasividad. La teología habría de volverse *en cierto sentido* reflexión histórica, darse a ella misma los métodos de la ciencia histórica. Y decimos 'en cierto sentido' puesto que el ámbito de sus intereses habrá de quedar siempre determinado por un 'hecho' histórico particular: cómo se ha comprendido a sí mismo el hombre, en la fe, cómo ha comprendido su relación a la divinidad. En resumen: el 'objeto' de la teología no sería Dios mismo, sino la existencia humana, en cuanto humanidad 'teológica' y, en concreto, toda esa humanidad religiosa que aparece en el Viejo y en el Nuevo Testamento. Theunis ha dicho, refiriéndose al pensamiento de Bultmann y al suyo propio, que la teología es un metalenguaje, una teología de la teología (Habría que entender: una hermenéutica teológica acerca de una actitud teológica). Hay desde ya que prevenir un malentendido. Para mostrar el punto en que puede producirse y entender así correctamente el pensamiento de Bultmann, citaremos un momento de la discusión a raíz de la ponencia de Theunis:

Theunis: *Je crois que Jésus de Nazareth, pour Bultmann, est en première instance un homme comme beaucoup d'autres...*

Castelli: *Pour nous aussi il est un homme; mais pour nous il a encore autre chose. Mais pour Bultmann...?*

Theunis: *Sur la signification historique qu'il peut avoir pour nous aujourd'hui, on ne peut rien dire parce que ce serait une speculation sur la nature de Jésus qui aurait un caractère objectivant, et qui du point de vue de Bultmann ne serait pas intéressante; Bultmann en effect ne s'occupe pas de cette problématique objectivante, qui regarde la nature des choses. Les affirmations de la divinité de Jésus ne sont pas seulement, selon Bultmann, impossibles à prouver historiquement, mais aussi impossibles à penser dans le cadre d'un métaphysique.*

Imposibilidad de probar... imposibilidad de pensar la divinidad del hombre Cristo. ¿Cómo, pues, se llega entonces al cristianismo, a la religión que dice —y Bultmann es cristiano— que Cristo es Dios? La *palabra* de Cristo es la palabra de Dios, diría Bultmann, para quien se decide existencialmente por esa palabra, por ese mensaje: 'Si admitimos que Dios no es un fenómeno mundano, objetivamente determinable, resulta evidente que podemos hablar de su acción sólo en la medida en que hablamos de nuestra existencia como determinada por el encuentro con la acción divina. Pero justamente, por eso, se puede hablar de encuentro con la acción divina sólo como un acontecimiento existensivo, el cual no puede ser determinado objetivamente, y mucho menos, demostrado... La fe conoce y debe conocer a Dios como creador y rector de todo cuanto sucede en la historia y en la naturaleza. Y si el hombre sabe que su existencia es fruto del poder divino, sabe también que la naturaleza y la historia, al interior de la cual se cumple su vida, están regidas por la voluntad divina. Pero incluso esta verdad puede ser expresada sólo como confesión de fe, no pudiendo jamás asumir el carácter de una verdad universal, válida para todos, similar a una teoría filosófica o científica (Bultmann, Arch., 1961). Este abandono de toda objetividad, de toda demostración, esta nueva comprensión de sí mismo que asume el hombre por y en la Palabra de Cristo expresaría la autenticidad del acto religioso. Y por este acto se responde de la divinidad de Cristo. El mito, por el contrario, degradaría esta decisión al objetivar el evento por el cual el hombre es llamado a asumir su propia existencia. Objetivar significa para Bultmann mal traducir un vínculo puramente espiritual e intransmisible a categorías propias del mundo fenoménico. El mito revelaría, pues, la inautenticidad del ser humano: buscar su seguridad en la seguridad de los entes de los que se dispone. Y tal inautenticidad se expresaría tanto en afirmaciones como: 'Creo que Cristo es Dios por los milagros que hizo, o porque resucitó entre los muertos', así como también: *credo quia absurdum est*. Para terminar: la teología como hermenéutica de las

Escrituras no ha de pronunciarse sobre la veracidad de los hechos que allí se narran, y menos aun sobre los hechos extraordinarios de la vida de Cristo; su intento se reduce a interpretar el Mensaje cristiano, liberándolo de sus elementos míticos, que serán reabsorbidos sólo como testimonios de una fe y no de una realidad histórica.

¿Qué sensación dejan estos planteamientos de Bultmann? Personalmente, la impresión de que ellos se sitúan, diría con intención, casi a una distancia infinita de la religiosidad concreta de los hombres. Porque para decidirse hay que contar no con una sino con dos realidades, 'dadas' de alguna manera. Esto nos lleva a pensar en una característica del pensamiento alemán: el filósofo alemán y el teólogo, cuando es discípulo de filósofos, es por tradición e impulso *doxoclasta*; le ocurre como si no sintiera real lo que mueve, convence o irrita a los demás hombres. Por eso tal vez, en la mayoría de los casos, la filosofía alemana es descomulgada y desmedida también. Cuando uno se pregunta, no ya qué es la fe, sino cómo el hombre entiende su fe en la cual está y con la cual entiende otras cosas, términos tales como 'decisión existencial', 'palabra', 'llamado', 'elegirse a uno mismo', etc., adquieren el cariz de una abstracción y también de una soledad —religio es lo contrario— que más que describir un estado de comprensión del hombre, parecen pretender describir la acción misma de Dios. La filosofía alemana ha soñado varias veces en su historia pensar desde Dios (léase Hegel en primer término). Pero el hombre concreto no se juega por el sentido escatológico de un mensaje, no se juega sólo por un dios totalmente escondido detrás de la historia y detrás de la naturaleza, así como tampoco se juega con las cartas marcadas, es decir, por un Dios totalmente 'demostrado'. El mito no es sólo una explicación (ni menos una pseudoexplicación). En su doble dimensión —certeza y misterio— el hombre se encuentra en algo así como en un estado de fe. Y bien, la certeza corresponde a aquello que narra el mito, acontecimiento que no puede ser puesto entre paréntesis por la misma teología, pues entonces es muy probable que se derrumbe contemporáneamente la fe. Salvo quizá la fe de los filósofos y teólogos que sostienen su fe en otro mito: el de la autenticidad para la Nada (No debemos olvidar que Bultmann es discípulo de Heidegger), '*il faudrait se demander se l'être de la théologie n'est pas son propre néant*' (Breton, refiriéndose a la tesis de Theunis).

No. El mito no es una mera objetivación. Justamente es lo contrario: en la aceptación del mito está implícita la aceptación de un misterio. El mito corresponde a una interpretación metafísica de la realidad física y, así, es evidente que debe existir una referencia directa a algo físico que ha sucedido. Por que *se cree* que la divinidad (o las divinidades) interviene en el mundo hay mitos en el mundo. Y porque hay mitos en el mundo sabemos que hay fe entre los hombres. Pero los que sabemos que hay mitos estamos, en cierto sentido, fuera de la fe.

Ahora desde un punto de vista cristiano puede describirse la fe como un encuentro, siempre que se agregue que es Dios quien *viene al en-*

*cuentro*. Sobre esto no se discute. 'Algo ocurre al existente y esto que ocurre, hay que destacarlo, *es mythos*: el mito por el cual Dios desciende sobre nuestra conciencia y nos abre la mirada a su presencia misteriosa. Y bien, si la 'operación' de Dios en nuestra existencia es ya el mito originario de la fe, el otro, ligado al primero: el desocultamiento del hecho, es también mito; es mito porque se le excluye de la causalidad fáctica para hacerlo entrar en la espontaneidad de Dios. Podría hablarse así de un mito ontológico (la fe, como horizonte primordial de comprensión ontológica) y de un mito óntico' (los diversos hechos que la fe comprende como derivantes de la acción de Dios). Y aquí empieza propiamente el tema del Congreso 'Mito y Fe'. Estas reflexiones previas tuvieron por objeto alcanzar el problema de la fe tal como fue propuesto por Castelli en su intervención inaugural: Así como se puede distinguir una historia sagrada de una historia de lo sagrado, así se debe distinguir una historia natural de una historia sobrenatural de la fe. Hay una historia de la fe que corresponde a una historia de las *fes* (la historia de las religiones implica una historia de las fes); hay, sin embargo, una historia de la fe que no comporta la posibilidad del plural y que se puede encontrar en todas las formas auténticas de religión. Es una fe que implica un *status gratiae* y que responde, en cierto sentido, a la interrogación de Eutifrón. No es ésta, al parecer, la opinión de Kerényi (*El mito de la fe*, pág. 105). 'Que el mito se fundamente en una fe, que de ella extraiga su fuerza en su pretensión de verdad, esta es una pregunta aún no resuelta. Según el análisis de la Πίστις no hay muchas posibilidades de contestar positivamente a esto. El mito (griego) en su pretensión de verdad es algo tan evidente como para subordinar a él el requisito general de la πίστις'. 'Un culto de la Πίστις se practicó en el Acrópolis de Atenas, en qué tiempo, en cuál ángulo remoto no sabríamos establecerlo. Pero perfectamente pudo haberse tratado de la *Fides* romano bajo nombre griego, como resulta de una moneda de la ciudad griega de Locri en Italia meridional, en la cual Pistis corona en el trono a la diosa Roma... Porque *Fides* como fidelidad a la palabra entre hombre y hombre, como lealtad a una alianza entre Estados, pertenecía al mito de los romanos (y no al griego). Para confirmar que la *Fides* no era entre los romanos en absoluto la personificación de una virtud, sino una fuerza, una potencia *in re*, Kerényi cita varios textos. Incluso, la *Fides* tenía consagrada a su culto una parte de nuestro cuerpo: (*sedem eius etiam in dexteris sacratam esse-Livio*) la mano derecha. En resumen: 'los griegos no poseían el mito de la fe. Los romanos sí que lo poseyeron. ¿Cuál fe? A tal pregunta el mito romano da a su modo una respuesta, mediante el rito de la mano cubierta (la mano derecha cubierta con un paño blanco). El mito (todo mito) como afirmación con pretensión de verdad no tenía necesidad ni de la *fides* ni de ningún otro tipo de fe como base sobre la cual fundarse y asegurar su pretensión de verdad. Parece, más bien, que la *fides*, y todo otro tipo de fe, hubiese tenido

necesidad del mito con su capacidad de afirmación y su audaz pretensión de verdad; tenía necesidad del mito a fin de alcanzar más allá de una función meramente social, una función religiosa y para establecerse como centro de la religiosidad' (pág. 111). Se ve, pues, que para Kerényi, los mitos, digámoslo así, regionales son autosuficientes y la fe, lejos de ser una especie de substrato existencial que condicione al mito, ella misma, es un mito, históricamente individualizable. Esta posición resulta antagónica a la de Panikkar, que abrió los debates de este año con la tesis, muy discutida por lo demás, *La fe, dimensión constitutiva del hombre*. Ya el título lo insinúa: se trata de crear, según el autor, las primeras condiciones teóricas para un acercamiento religioso entre Oriente y Occidente: 'Les consequences de notre affirmation sont d'une grande portée. Notre thèse, si elle est vraie, nous donne la clé de l'un des problèmes les plus importants de notre époque: la rencontre des religions' (pág. 21).

La fe, como dimensión constitutiva, es aquel aspecto del hombre que lo encamina hacia su plenitud, es su 'apertura' hacia el ser o, una tensión primordial hacia el Absoluto, llámese éste Dios, nada, absurdo, hombre, sociedad, etc. De esta fe ninguna religión puede atribuirse con derecho el monopolio o, empleando los términos del autor, ni la ortodoxia, ni la ortopoiésis. La fe-tensión, la fe-pregunta es común a todos los hombres; lo que los diferencia es la modalidad con que cada hombre responde: el acto de fe. '*La foi n'est pas le privilege des chrétiens orthodoxes, mais un don universel accordé à l'humanité, dont la libre réponse peut être négative, mais sans que cela signifie qu'elle doive être uniforme et unissonnante*' (pág. 40). La existencia universal de la fe puede, según Panikkar, encontrarse en uno de sus elementos constitutivos: la buena fe. 'Es evidente que la buena fe, desde el momento que quiere justificarse empieza a disgregarse: y si quisiera probar su ignorancia o defender su posición, dejaría automáticamente de ser buena fe' (pág. 40). ¿Sucede lo mismo con la fe? Aunque no podríamos asegurarlo, esa parece ser la respuesta de Panikkar. '*Ceci semble être la crise du monde moderne: la perte nécessaire de la 'bonne foi'*. . . LA BONNE FOI subsiste là où la réflexion n'est pas encore entrée, et il est indéniable que la 'science' a progressé toujours aux dépens DE LA FOI' (pág. 41. Destacamos nosotros). Pero esta fe germinal que puede posarse sobre cualquier objeto del mundo o traducirse en ilusión, utopía, especulación metafísica, mística, etc., ha convencido poco a los auditores de Panikkar, tanto a los teístas como a los ateístas. Así Ugo Spirito, casi con ferocidad: '*Je pense que mon ami Panikkar se trouve tout à faire au centre du drame de la pensée d'aujourd'hui. Sa conférence m'a profondément touché, car je crois qu'il est parvenu à une crise radicale, c'est à dire à la vraie conscience de sa mauvaise foi. . . Mais son problème est bien plus grave, car Panikkar conçoit la foi comme ouverture, à savoir comme recherche; recherche d'une transcendance inconnu, d'une approximation à un absolu qui nous échappe. Mais cette recherche, cette ouverture, caractérise la foi scientifique, la foi de la science. L'homme de science est précisément celui qui*

possède cette foi: chercher a fin de trouver, trouver encore et toujours. La foi dont Panikkar nous a parlé n'est pas la foi d'un croyant, mais celle d'un savant. La foi est le constitutif de l'homme, non pas du chrétien ou du mahométan ou du bouddhiste; elle est le constitutif de l'homme en tant que homme, c'est à dire del l'homme en tant qu'il pense, réfléchit et cherche. Or, si cest cela la foi il est claire qu'elle est toujours bonne foi. Panikkar d'un coté affirme que la bonne foi n'est pas pensée, n'est pas réflexion; de l'autre il affirme que la foi est cette recherche, cette science, cette raison (apertura, tensión pregunta), cette réflexion. Et alors il vient à se trouver dans une antinomie entre pensée moderne et pensée mythique, dans laquelle il s'inlise, malgré ses efforts pour en sortir... Je crois que le processus de démythisation est fatal, aujourd'hui, et je me trouve d'accord avec lui quand il dit que la foi est en train de s'épuiser. La foi s'épuise parce que s'épuise la bonne foi, c'est à dire la foi que ne réfléchit pas, le mythe que n'est pas réflexion sur lui-meme, cette foi qui, si elle accueille la réflexion dans son sein, en est dévoré... Voilà la tragédie de Panikkar, tragédie d'où je ne sait pas comment il pourra sortir vraiment en bonne foi" (pág. 45).

También del lado católico recibió una dura réplica. Así Breton: 'Je vois donc dans votre démarche une RESOLUTIO qui, du prédicatif (les énoncés de foi) régresse vers la condition existentielle (acte de foi) et de l'existenciel à l'existential proprement dit. Mais si nous procedons ainsi, je ne vois plus en quoi la foi se distingue d'un EXISTENTIAL, au sens heideggerien, qui n'est en somme, dans un autre style, que l'affirmation d'un TRANSCENDENTAL. A ce niveau, en effet, toutes les 'fois' historiques se confondent dans une sorte de nuit où, selon le mot fameux, toutes les vaches sont grises. Je comprende dès lors le malaise que je ai cru constater chez vos auditeurs. Ceux-ci (je ne sais s'ils seraient d'accord sur ma formule) pourraient vous demander: est-ce que, finalement, sous le titre: FOI, vous ne nous décrivez pas ce qui serait en somme la liberté comme pouvoir de refus de toutes les déterminations?' (pág. 48).

La ponencia de Ott —Estructura de la fe— parece conducirse por caminos cercanos a los de Panikkar. Ott habla de 'solidaridad secreta' entre los creyentes, de realismo en la noción universal de fe, etc. 'Je drais parler de la structure de la foi, parce que je suis convaincu que la foi justifiante ne se trouve pas seulement derrière les remparts de l'Eglise, c'est pour cela que je ne pux pas la réduire à la foi chrétienne' (pág. 80).

A nuestro parecer, a este intento Ulrich le ha puesto un obstáculo difícil de salvar y que ni Ott ni los otros investigadores han podido resolver: 'Est-ce que cela n'est pas lié à une theologie du scandale? Puisque la foi n'est jamais une foi, tout simplement, mais toujours ma foi, et ta foi, il y a une dimension de scandale; pourquoi l'autre est-il comme il est et non pas comme je suis?'. Vuelve, pues, el problema de la pluralidad de las fes. Buscar su ser común, su fundamento categorial (existencial), reducirla a un universal filosófico puede, y esta es una de las

direcciones posibles, significar suspender la validez de los mitos regionales. Bultmann lo intenta reduciendo el mito a sentido; Ricoeur reduciendo el mito a símbolo originario. La pregunta: ¿deja esta suspensión de la validez del mito subsistir la fe concreta de los hombres? se traduce a esta otra: ¿Es el mito en cuanto realidad para *mi* fe, intocable? ¿Es la realidad sobre la que se funda la religiosidad? y entonces, ¿Es posible hablar siquiera de demitización?

HUMBERTO GIANNINI

