

traste es otro de los principios estructurales básicos...; el tercero y último..." (p. 16). Determina a continuación, en detalle, algunas de esas formas simétricas de contrastes, para terminar estableciendo que no sólo forma parte de la estructura de la novela sino que también está presente en otros momentos que señalan que "...el contraste es, de todos los tres principios estructurales estudiados, el que más amplio uso tiene en la novela" (p. 19).

Hasta aquí la primera parte del análisis de Bélic: el destinado a describir los principios ordenadores de *Tirano Banderas*. Misión que el crítico cumple con admirable seriedad.

Se traslada Bélic, ahora, al plano *interpretativo* y esto significa, son sus propias palabras: "...que del plano de las seguridades, de los hechos, tenemos que pasar al plano de las inseguridades, de las conjeturas" (p. 21). Pero antes de dar el paso da tres *seguridades* más que resultan también irrefutables: primero: "...todo lo que hemos hallado en *Tirano Banderas* pertenece a la poética de Valle Inclán..." (p. 21); la segunda alude al aspecto esteticista de la novela: "...los principios usados en *Tirano Banderas*, cada uno separadamente y los tres juntos son, precisamente, manifestaciones de un grado altísimo de elaboración artística..." (p. 21); y la tercera es un juicio de valor "...la aplicación de cada uno de los principios estudiados supone una virtuosidad artística poco común... La combinación o fusión de las tres es, sencillamente, la cumbre de la virtuosidad, especialmente tratándose no de una forma literaria breve, sino de una novela..." (p. 22).

Luego de establecidas esas seguridades, Bélic plantea una interrogante de gran interés: "¿Es todo aquel juego ingeniosísimo de magias, simetrías, contrastes, pura exhibición de virtuosidad, o tiene algún fin objetivo?" (p. 22). Y, desde ahora, entra de lleno en la interpretación. Examina cada uno de los tres principios individualmente para proceder luego a su consideración global.

El principio de contraste lo ve como esencial en la calificación de *Tirano Banderas* como novela esperpéntica y su sentido estaría apuntando a una finalidad de crítica social. El segundo principio, el de simetría, tiene como misión subrayar los elementos opuestos. Respecto al principio mágico, determina Bélic la presencia de cuatro rasgos (*valencias* los llama): *parodia literaria, parodia personal, la intención de captar y expresar artísticamente la conciencia mágica de los indios, y caricatura grotesca*.

Globalmente, los principios determinados y examinados por Bélic, cumplen en su opinión dos funciones. La primera, en cuanto son instrumentos de generalización; la segunda, instrumentos de deshumanización.

El uso del término *deshumanización* lo conduce, necesariamente, a

plantearse la posibilidad de calificar a *Tirano Banderas* como una novela deshumanizada, de acuerdo a lo postulado por Ortega y Gasset. Más todavía si se recuerda la proximidad de publicación de *La deshumanización del arte* (1925) y la novela de Valle Inclán (1926). Dice al respecto: "...¿es posible ver en la novela de Valle Inclán un eco de las teorías de Ortega? Creo que no. En realidad, no sé si Valle Inclán, al escribir *Tirano Banderas*, las tenía presente en la mente. Sin embargo, creo que una confrontación detallada de *Tirano Banderas* con las ideas expuestas en el libro de Ortega llevaría a la conclusión de que el arte de Valle Inclán, en esta novela, no es un arte deshumanizado en el sentido ortegiano..." (p. 27).

La estructura narrativa de Tirano Banderas del profesor Oldrich Bélic es de lo mejor que conocemos en relación al tema. No hay resquicios por donde se deslicen errores de constatación. La rigurosidad del método le permite al crítico avanzar con seguridad y soltura por el mundo de la novela estudiada. Cumple con la doble intención dicha al comienzo: describe con seguridad e interpreta hábilmente. Construye un estudio denso, de lectura indudablemente provechosa que —he aquí un mérito más— da indicios que de ser bien aprovechados puede significar derroteros para nuevas y vitales aproximaciones.

EDUARDO GODOY GALLARDO.
Universidad de Chile.

FILOSOFÍA

GIANINI, HUMBERTO: "EL MITO DE LA AUTENTICIDAD". Comisión Central de Publicaciones Universidad de Chile, 1968. (Editorial Universitaria).

El Mito de la Autenticidad es la obra del afán tenso de un hombre que dispara su tensión en múltiples direcciones, recogiendo de cada una de ellas algo que le acerque al punto central donde la tensión es máxima, para intentar entenderse cristianamente en un mundo que lo frustra, en el que sin embargo vive sin otra alternativa. Para ello ha de lidiar con lo demoníaco de su ser hombre, creatura intermedia entre la inocencia paradisiaca y la beatitud redimida, con su equilibrarse en la cuerda tendida sobre el abismo de lo humano que sostienen Dios y el mal, teniendo como único apoyo su aspiración a la autenticidad.

La autenticidad no es sólo un tema que pueda o deba ser abordado por el sentido ético que tenga para un vivir y convivir fundado, sino que además y conjuntamente por su alcance ontológico. El ser del hombre se logrará en cuanto viva auténticamente, y es su autenticidad lo que le ha de conferir ser. Ontología y ética se conjugan haciendo del hombre un ser *uno*.

La investigación de Humberto Giannini "se pregunta por algo que atañe propiamente al hombre": la autenticidad. Los primeros cinco capítulos de su libro son, preferentemente, un examen de algunas de esas múltiples direcciones en que podría responderse a la pregunta, en donde si bien ninguno de los ámbitos que ciñen esos capítulos le permite dar con lo que busca, queda en cambio en disposición de eliminar caminos que en un primer momento podían parecer transitables, cercando por lo mismo el centro de su tema. Sólo brevemente nos referiremos a ellos, sin mencionar algunos de los problemas particulares que allí se suscitan.

En un primer término se desecha la investigación acerca del ser del universo, las cosas físicas, sus principios y causas, en cuanto se muestra que el hombre se encuentra en una región distinta a la de lo físico, que es la historia. Por otra parte, al estar el hombre en la naturaleza, se tiende a considerar la autenticidad como el reconciliarse con lo que se "es" naturalmente en medio de los otros entes naturales, y por extensión ingenua hacer coincidir ese ser con la espontaneidad; esta suposición ha de rechazarse por cuanto el hombre más que simplemente "ser" es un "querer ser", búsqueda de un ideal sí mismo que cabe realice en el mundo entre los objetos y los prójimos. Pero en este punto es posible surgan pistas falsas, pues los objetos sólo son lo calculable para un hacer y poseer según notas de previsibilidad, cercanía y manipulación; en cambio el hombre, con respecto a su sí mismo, en nada esencial tiene que ver con ellos, ni por ellos ser *medido*, aun cuando conozca en su cercanía. En todo caso, es con los prójimos y en la convivencia en donde se podría encontrar algunas direcciones para el movimiento hacia la autenticidad. Sin embargo, lo convencional, la tradición, el lenguaje solidificado por el uso anónimo, los prejuicios que inundan el mundo social que habita el hombre, tornan resbaladizo también este nuevo lugar de relación. Y especialmente cuando se trata de determinar, para la buena convivencia, cuál ha de ser el principio que regule la bondad de un acto para mí o en referencia al prójimo, como acceder al bien común desde la pluralidad de actos, si aquél puede o no ser uno y además válido universalmente.

Sin embargo, lo dicho escuetamente arriba no es lo más importante de lo planteado por Giannini, mucho de ello son temas ya conocidos y trabajados largamente por otros pensadores —en lenguas foráneas y española—

en variados libros. El giro decisivo de su pensamiento se advierte en otras afirmaciones que va deslizándose como descuidadamente en estos capítulos para irrumpir abiertamente en los siguientes y, especialmente, en los finales. De ello es lo que ahora trataremos.

Aquello que atañe propiamente al hombre y por lo cual se interroga: su ser auténtico, no es algo que éste de suyo posea, antes bien se le propone como un *llegar a ser aquello que es, un querer ser*. Esta primera formulación tiene su antecedente más remoto en Píndaro, según lo cita Ortega: $\gamma\epsilon\nu\omicron\iota\varsigma \omega\varsigma \epsilon\iota\delta\iota$. "llega a ser el que eres"¹, y que también recoge Heidegger². En cada caso el sentido que se le asigna es diferente, así como ahora Giannini. Aquí lo que el hombre ha de alcanzar y puede querer no parece encontrarse propiamente en él, ni ser algo de un modo humano; más bien se encuentra fuera de él como individuo, alojado en el todo del hombre que es su historia y siendo de un modo ideal. No sólo esto. Ese ideal no parece intervenir activamente o facilitar el esfuerzo del hombre hacia él, sino que lo *espera* en el límite de la historia humana hasta que éste acceda a aquél. Lo que atañe al hombre es pues, algo que a éste le falta, y al faltarle lo malogra en su esencia más propia, constituyendo su "esencia negativa". Pero porque aquello le falta es que lo *quiere*, para ser. Por donde el hombre *es* un querer y una deficiencia: es lo que es y lo que no es. Lo que el hombre ha perdido y no es, es Dios; por tanto, éste queda así inscrito en el interior más profundo del hombre.

Lo ya dicho lleva a una afirmación aún más categórica con respecto al hombre: "La vida humana está radicalmente desarraigada de su fundamento" (p. 73). Esto supone que el hombre no posee en sí mismo su fundamento que pueda en el mundo manifestársele en convivencia; es él un ser radicalmente dependiente. Es en el mundo y en la historia a qué está arrojado donde se cumple su desarraigo, lo cual transforma a uno y a otro en el lugar en que el hombre se "malogra" y es su "cautiverio". Giannini no puede evitar el sentimiento de frustración que le deja lo terreno, y derechamente lo asume. El cautiverio de la historia no es mera circunstancialidad, en ella queda el hombre en absoluto "enajenado", puesto que ella no trasunta ni es el simple hacer humano a través del tiempo. Más bien, la historia humana es el resultado de un "hecho" que está más allá de la historia y del cual no se puede dar cuenta racional o científicamente, por pruebas o demostraciones. La historia se funda en un mito metahistórico, que cae en el ámbito de lo inefable y de la fe. Los resultados que ello produzca para la experiencia humana sólo analógicamente podrían ser presentados. Es éste un punto crucial de las tesis

¹El *Hombre y la Gente*. Ed. Rev. de Occidente, 1957, p. 45.

²Introducción a la *Metafísica*. Ed. Nova, 1959, p. 141.

de Giannini, que sin embargo por lo que ella misma expresa, posterga o impide todo diálogo que no sitúe en los supuestos por ella colocados. Más adelante volveremos sobre este punto.

El mito que determina la historia es el de la caída, el pecado original. Es ese mito el que escinde en su raíz al hombre. Antes de la caída la creatura inocente vivía en plena posesión de su ser, pero un ser que Giannini no podría afirmar era sólo humano, pues allí el *autós* del hombre era un "ser-en-Dios", en donde éste al entregarle su bondad, amor, le entregaba también su ser. Luego del pecado, cae el hombre al mundo y a la historia que transforman a su existencia en "vida enajenada", y su tarea como irse poseyendo a sí mismo el "ir colmando un déficit que arrastramos desde siempre". Por esto, Giannini puede decir del hombre que "llega siempre tarde a su propia historia" (p. 138), en cuanto es un ser "caído". En el fondo de sí mismo y de su historia está ya aquél mito originario que determina su inautenticidad *ab initio*. Pero la historia y la enajenación no son ni una situación ni un concepto puramente negativo, pues el segundo "implica la promesa de un regreso hacia nosotros mismos desde el cautiverio de la historia" (p. 128-9). Y por aquí se filtraría la libertad como posibilidad humana. Junto porque el hombre está enajenado y, sin embargo quiere ser, en ese querer se le muestra la "iniciativa" de llegar a su simismidad.

Dos caminos se le presentan al hombre: el alcanzar su autenticidad "en un momento de la historia y como actualización y conquista de una potencialidad natural humana" (p. 135), y esto será el naturalismo o humanismo ético, y, el llegar a "sí mismo" merced a Dios que se digna ir al encuentro del esfuerzo del hombre: será esta la vía religiosa. Pero a renglón seguido nos dice Giannini que por cualquiera de estas dos concepciones gana el hombre su ser, pues "es auténticamente una voluntad que recibe en *préstamo* algo del ser que quiere ser" (subrayamos nosotros). Su intento de humanismo religioso se frustra, creemos, desde la partida. Por mucho que intente la posibilidad de un hombre para quien su ser sea a la vez libertad y conquista (humanismo), y reconquista (religión) de sí mismo, reconociendo en el hombre caído una deficiencia eficiente y activa, caído en un mundo en el que se levanta por su fuerza y juega el juego intrahumano de "querer ser el ser que es", es decir, querer ser histórica y mundanamente el ser que es metahistórica e idealmente, en último término, el ser que alcance será sólo en "préstamo", pues la conquista sólo se dará en cuanto la reconquista llegue hasta ese mito originario que lo funda, y Dios vaya a su encuentro mediante un acto de gracia redimiéndolo "al término de su (nuestra) pequeña historia personal".

Lo dicho nos llevaría a concluir que el hombre se encuentra cercado o rodeado por la divinidad tanto desde su pasado como hacia su futuro. La autenticidad la encontrará en cuanto recupere, movido por un sentimiento voluntario, eso que le falta y que radica en el mito originario de la caída; pero, por otra parte, aquello no podrá recuperarlo sino saliéndose de la historia humana por el polo opuesto de aquél por el cual a ella entró, es decir: la redención por la gracia divina (algo que también es un mito y cae en lo inefable e indemostrable). De donde se ha de desprender que la autenticidad humana sólo se logrará escapándose de la historia: recuperándose desde el origen mítico hacia un sí mismo futuro también mítico. Por tanto, que esa autenticidad, según creemos Giannini la ve, es efectivamente un mito, tanto por su lugar primero de impulso que patentiza la defeción humana como por su punto de término redentorio extrahumano; es decir: el mito de la autenticidad. Así, la vida humana del hombre sería un mito, por los supuestos y metas que la sustentan llenándola de sentido. Pero el hombre vive en un mundo que no es mítico, sino real, en el cual debe realizar también sus quehaceres cotidianos. Y es por las diarias situaciones conflictivas que le presenta ese mundo real, coincidente con la región mítico-ideal de su autenticidad, y porque a pesar de todo el hombre es libre para ser sí mismo en cuanto lo quiere, que su libertad lo es para desenajenarse; por tanto, libertad para demitizar. Pero, sin embargo, ¿hasta dónde puede él demitizar? ¿Al hacerlo no está ya dependiendo del mito, por ser éste la razón de existir del demitizar, a la vez que de la suya personal? Y si logra una plena demitización, ¿no queda por ello fuera del mito, y al perder el mito, pierde también a Dios?

Es por esto, creemos, que en este punto Giannini se traslada al bien trabajado capítulo VIII: Apolo y Sócrates, para desentrañar lo que signifique el "proceso de socratización" del maestro de Platón, a instancias de la enigmática respuesta que el oráculo délfico da a Querefón.

Sócrates es quien a todo hombre que dice saber algo le interroga por ese su conocimiento, para de él aprender. Este cuestionario suyo pone en descubierto, sin embargo, que todo ese "saber tradicional" es vacío y mera apariencia. Al cuestionamiento de la tradición que el pueblo griego cree ver en la actividad de Sócrates, responde esa tradición colocándole un interdictor que la represente: el dios Apolo, con su enigmático oráculo de que no existía otro hombre más sabio que Sócrates. Aquí es donde Giannini introduce una sugestiva afirmación "la predicción del oráculo es causa de que se produzca lo que se predice" (p. 160), y justo por ello es que comenzaría la "socratización" del interdicto por Apolo y la tradición: la búsqueda de Sócrates de su propio ser. Pero, en la búsqueda emprendida por Sócrates en cierto modo éste estaría actuando desde fuera

de sí mismo, impelido por una predicción que no ha sido postulada por él, aunque ella afecte a su ser. Sócrates, por su conciencia indagante, ha mordido el anzuelo délfico del cual sólo se liberará cuando, enfrentado al tribunal que lo juzga, renuncia a la condonación de su muerte, pues el no hacerlo implicaría renunciar a sí mismo, que en vida se ha manifestado como el infatigable cuestionar todo saber aparente en pos de uno que sea verdadero. En el momento de decidir acerca de su socratización, de su ser, calla, el dios Apolo que lo ha llevado hasta el extremo de asunción de su existencia, y calla su genio personal: Sócrates se ha quedado solo consigo mismo para escucharse a sí mismo y decidir acerca de su ser, y lo acepta, aceptando la muerte. Si es Apolo quien lo ha impulsado a la búsqueda de su ser, al encontrarlo Sócrates con su cuestionar, desaparece el Dios de su vida. Algo similar habría que decir con respecto a la relación entre Sócrates y la tradición, así como también entre el mito y la demitización por la libertad a que antes señalamos.

De lo dicho habría que deducir, tal vez, que Sócrates al demitizar (desentrañar el enigma del oráculo; para el cristiano, recuperar el mito que lo enajena) por medio del preguntar y el saber, finalmente queda fuera del mito (del alcance de Apolo), aunque ello le cueste la vida, pero ganando el sumo bien y valor para sí: su ser. Aquí Giannini no responde a las preguntas que él mismo se plantea: al aceptar Sócrates la muerte en su postrer discurso, "¿ha hablado el dios Apolo por boca de Sócrates? ¿Lo ha inspirado el Dios, o bien, el que ahora es sabio, finalmente se ha liberado del yugo divino?" (p. 166). Que la falta de respuesta del autor implique aceptar que la demitización rompe con el mito destruyéndolo y dejando al hombre sólo consigo mismo, es algo que no podemos afirmar. Pero si así lo fuera, ello significaría que el demitizar humano sería una simple *mise en scène* ficticia, un buscarse el hombre a sí mismo como humano —aunque sea desde Dios y contra él— pero desde la partida no creyendo que ello sea posible; un demitizar que no cree en la posibilidad radical de demitizar y sólo "hace como si lo hiciera". O bien, el demitizar se presentaría como imposible, porque en último término siempre será el mito quien hable. Si esto sucede luego de la experiencia demitizante, efectivamente, no quedaría más que la plegaria silenciosa en la fe, y el resto simples fuegos de artificio humano.

Porque el hombre es un ser caído, su vida en la historia se encuentra sumida en la inautenticidad, pero ¿por qué esa inautenticidad tan radical, y por qué la caída? ¿Cómo explicar el "hecho" del mito de la caída? Es en este punto donde se introduce el tema del mal, como ese otro polo que enfrenta a la creación divina y que se muestra inexplicable ante la perfección de Dios. Giannini adopta una especial posición frente a este

problema que lo separa de una buena parte de la línea clásica de interpretación cristiana acerca de él. Rechaza la justificación teológica del mal como una "privación de ser", así como la interpretación que postula que "con el pecado del primer hombre entró el pecado en el mundo" (p. 186), puesto que ella sitúa el mal moral sólo en la libertad del hombre que "puede" pecar y peca, haciendo con ello pecaminoso el mundo, y, por tanto, suponiendo una separación del mal moral y el mal cósmico u ontológico, o al menos subordinando el segundo al primero. La presencia de la figura mítica de la serpiente haría ver que el pecado no entra en el mundo por el hombre, sino que el pecado con anterioridad está ya en el mundo, aparece en él junto con el hecho de la Creación. Es esto último lo que propone Giannini, "un mito radical que compromete a toda la obra de la creación, esto es, *que hace inseparable el mal moral del mal cósmico*" (p. 188-9). El mal surge en la creación como un "imprevisto" por el Creador, "un *super esse*, un plus absoluto: el mal, el mal que convierte el don de la voluntad libre en una maldición". Por tanto, debido a esta co-origenariedad del bien y el mal, como resultado concreto para la vida del hombre, tenemos que éste no es libre para no pecar, está plenamente determinado por toda eternidad a través de ese mito metahistórico que compromete a toda la historia y hace que él quede, desde un principio, enajenado en ella. Es sólo mediante la gracia que se puede recuperar para el hombre "la continuidad entre la prehistoria y la historia de su conciencia". Y el hombre podrá saberse a sí mismo en cuanto recuerde y reconozca que es un "ser-en-Dios".

Por otra parte, ese "imprevisto" que surge en la creación: el mal, se le hace patente al cristiano en su vida terrena a través de la experiencia religiosa de lo demoníaco. Es porque hay ese mal tan originario como la creación o el bien divino, que el hombre puede caer en la tentación de lo demoníaco. Porque hay Dios, y gracias a él, es que le es posible al hombre entrever lo absoluto, pero también porque hay mal siente la inclinación de verse a sí mismo como absoluto y con prescindencia de Dios. Y esto es lo demoníaco: contraprobarse a sí mismo (como absoluto) a partir de la prueba de Dios (lo absoluto). Pero lo demoníaco ha sido posible debido a que "el hombre distrajo la dimensión sagrada de su temporalidad" (p. 196), y la puede distraer porque junto a ella está ese imprevisto que es el mal. Esto mismo, visto desde otro lado, significa que el mal a su vez posibilita, a través del pecado y lo demoníaco, el asomarse al abismo de la nada. Por donde, lo que le sucede al hombre cuando peca contra Dios en su ser (el querer ser sí mismo) es que topa con la nada, *su nada*.

Todo lo cual nos muestra a Giannini como un especial modo de ser

cristiano y encarar su cristianismo, esto al aceptar que Dios no estaba "solo" en el momento de su máxima obra: la creación, sino que a su lado apareció la nada. Queremos decir, en su visión del cristianismo se filtran cuestiones que difícilmente un religioso o teólogo cabal aceptaría del modo como él las plantea. Y una de esas cuestiones es el viejo y difícil tema con que distintos pensadores a través de la historia de la filosofía han afilado su pensar: el Ser y la Nada, y entremedio de ellos: el hombre.

A lo ya dicho no agreguemos más comentarios sobre el alcance o validez de la tesis del autor. Creemos, por el momento, es suficiente el intento de comprender y exponer esa tesis desde dentro de ella misma, sobre todo cuando quien ahora lo ha tratado está, intelectual y emotivamente, tan fuera de ella, como cronológicamente puede estarlo el propio Giannini de ese "hecho" metalhistórico, que aguijonea su fe y su pensamiento acerca de lo que esa fe le entrega.

JOSÉ JARA

El profesor Giannini nos lleva al tema de la autenticidad, que se ha convertido en una piedra de toque del existencialismo, literatura y política. En ésta a través de tópicos como enajenación social, económica, del trabajo, etc.

Cómo se pudo llegar hasta aquí, pues pareciera que de alguna manera nuestra cultura se satisfizo al respecto. La desintegración total de nuestra ontología tradicional, consumada muy recientemente, tuvo que incidir en la profunda crisis de esta peculiar creación: la persona occidental, atascada en la actual situación histórica y social. Es tal su descentramiento —una de cuyas expresiones es la neurosis, y no la menor— que la pregunta qué soy yo se ha hecho notablemente angustiosa.

Somos de los que se entregaron a la ciencia en cuerpo y alma, de la que se esperó respuesta a todos las preguntas, y cuando éstas no llegaban estábamos prestos a descalificar la pregunta por su presunto sin sentido, salvo alguna promesa. La cuestión que constituye nuestra tarea, apenas, si acaso, encontró acogida en las sicologías científicas.

Resuena en el texto de Giannini por lo menos dos melodías no del todo articuladas: la existencialista y la cristiana: mi esencia o ser tengo que ganarlos en la acción, y ésta debe tener una valoración positiva que emane de la ética revelada e iluminada por la reflexión filosófica. La demostración fundamental se nos entrega con una morosidad didáctica y

erudita, que nos obliga al esfuerzo y que quita el brillo a más de un capítulo. El autor no puede separarse de su hábito profesional, por lo que tenemos que seguirlo a través del análisis lógico de sus mismas proposiciones, no obstante habernos ofrecido una "búsqueda en la cotidianidad del sentido de la existencia humana". ¿Hay algo de acceso más directo que el Yo? Por eso de ordinario no se explicita; pero no deja de ser inextricablemente problemático a una conciencia reflexiva. Me presento al mundo como persona, la que debo comprender como un sistema de reacción Yo-Mundo centrado en torno al Yo; pero cuando el mundo se me desdibuja por la desgarradura de sus fundamentos ideológicos constituyentes, el elemento primero de la diada Yo-Mundo cae en la perplejidad, y se le impone la pregunta que constituye nuestro tema. La respuesta más fácil es la de un espontaneismo conductual efectivo, que el autor descalifica de partida y al que no confiere más validez que el de higiene mental, aplicable a situaciones ambientales o personales lastradas por formalidades sin sentido, o por prejuicios y convenciones cuya razón de ser ya no existe. Nos precave de caer en la ligereza de invalidar a priori la convención, pues yo no puedo pensar una relación viable sin una comunidad de convenciones.

¿A qué alude con el título *El mito de la Autenticidad*? Su intención primera es la de invalidar la pretensión de un inefable centro íntimo autocontinente, que se colmaría consigo mismo. Quiero y debo entender lo de "mito" en su acepción peyorativa.

Siguiéndolo por ilustrados vericuetos está a punto de tentarnos con una reconsideración positiva del mito, que sufrió un rudo golpe con la filosofía aristotélica, y que en el cristianismo contaría con benevolencia discriminatoria: la tradición judaica y cristiana y exclusión de lo demás.

Se nos aparece el mito como una forma expresiva indirecta de lo que tal vez sea inaccesible de otro modo, por lo menos para un sistema cultural dado. Pero ¿somos nosotros capaces de acceder al mito? Giannini aquí no se compromete, indica, pasa, resbala y nos retrotrae a su erudición ética.

ANTONIO SANTA CRUZ

OTTO PÜGCELER: "DER DENKWEG MARTIN HEIDEGGER" Neske, Pfullingen, 1963, 318 pp.

Quien intenta entrar a un determinado pensamiento filosófico que haya tenido o tenga real vigencia, se encuentra por una parte ante el pensador y por otra ante sus intérpretes. Conocer directamente al pensador mismo es por cierto indispensable, es la condición absolutamente