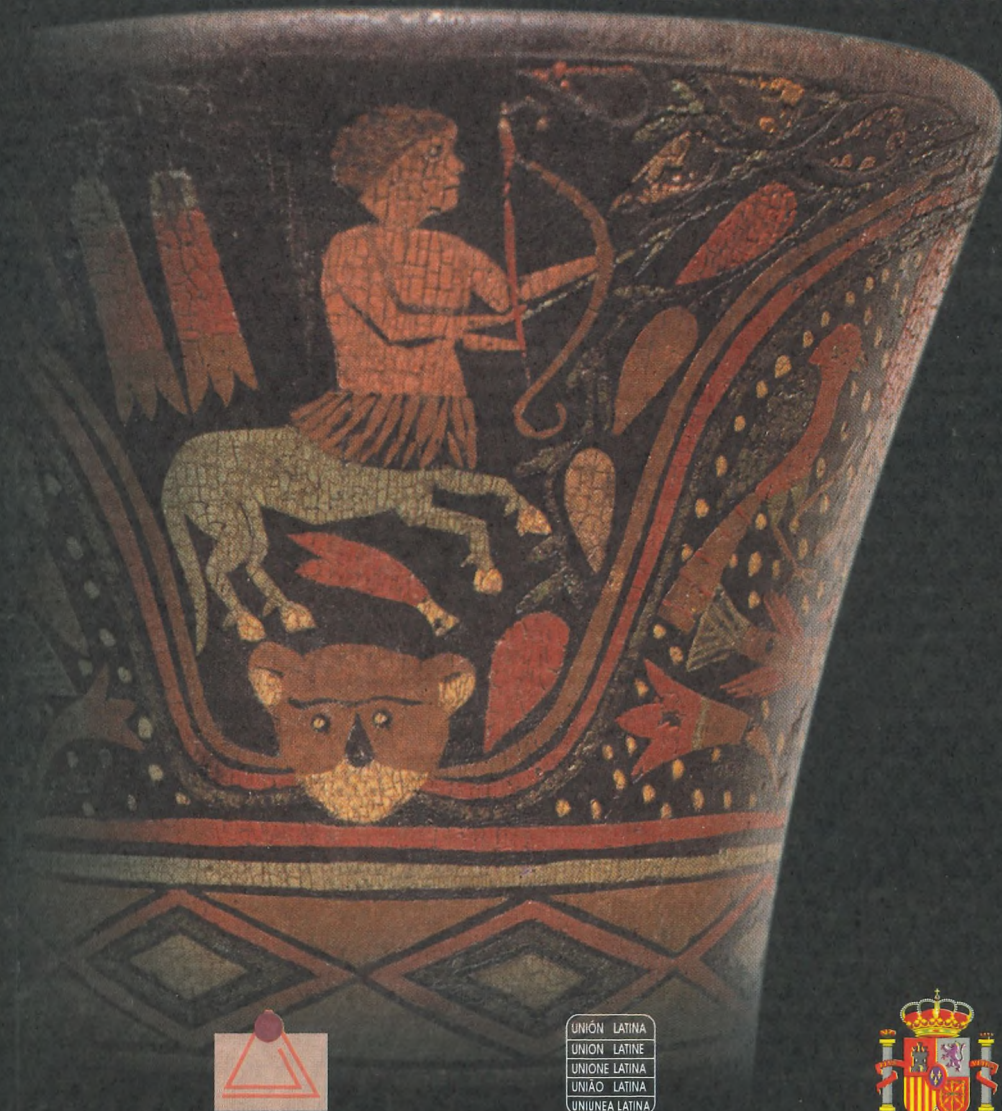


CLASSICA BOLIVIANA

I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos



UNIVERSIDAD NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ



UNIÓN LATINA



EMBAJADA DE ESPAÑA

CLASSICA BOLIVIANA

I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos



LA PAZ JUNIO 1998

Editor responsable:
Andrés Eichmann Oehrli

Comité de redacción:
Sergio Sánchez Armaza
Carmen Soliz Urrutia
Estela Alarcón Mealla

Colaboración especial:
Guido Orías Luna
Carlos Seoane Urioste

Depósito Legal
4-1-773-99

Diseño e impresión
PROINSA
Tel. 227781 - 223527
Av. Saavedra 2055
La Paz - Bolivia

© Andrés Eichmann Oehrli 1999

Portada:
Keru (vaso ceremonial incaico) de la zona del
lago Titikaka, periodo colonial. Museos
Municipales de La Paz.
Foto Teresa Gisbert

En el imponente escenario de las cumbres del Ande boliviano, la Unión Latina y la Universidad Nuestra Señora de La Paz reunieron a destacados intelectuales de diferentes países de América Latina y de Europa en el I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos, oportunidad en la que se plantearon interesantes iniciativas para difundir el idioma original, el latín, y los que derivan de él: español, francés, italiano, portugués y rumano; asimismo, se consideraron otros temas que representaron una importante contribución a los estudios clásicos tanto para el país anfitrión, como para los que practican los idiomas hermanos.

La Unión Latina, a través de su Dirección de Promoción y Enseñanza de Lenguas, tiene entre sus objetivos elevar la importancia del cultivo de las lenguas romances y de los estudios clásicos entre los países miembros, de tal manera que no se pierda la identidad y la cultura de la latinidad. La representación en Bolivia desarrolla en el país una serie de actividades, como seminarios sobre lenguas y culturas clásicas, publicaciones y cursos de enseñanza del idioma madre: el latín.

Hoy vemos, con mucha complacencia, materializadas las iniciativas y conclusiones del I Encuentro, en esta publicación que recoge los aportes de los intelectuales reunidos en este evento.

Es importante destacar que, como una consecuencia inmediata de este I Encuentro, ha sido creada la Sociedad de Estudios Clásicos, integrada por destacados intelectuales y personalidades.

El Encuentro surgió de una iniciativa de la Unión Latina y la Universidad Nuestra Señora de La Paz, que se han impuesto la tarea de continuar trabajando en estrecho contacto para divulgar lo que significó y significa la cultura latina en todos los ámbitos.

Deseo dejar testimonio de agradecimiento tanto a la Universidad Nuestra Señora de La Paz como a la Embajada de España en Bolivia, por todo el apoyo que han brindado para hacer realidad esta reunión y la publicación fruto de ese Encuentro.

Geraldo Cavalcanti
Secretario General
Unión Latina

INDICE

	Agradecimientos	7
Jorge Paz Navajas:	Introducción	9
Josep M. Barnadas:	Discurso de Bienvenida	11
Mario Frias Infante:	Mi odisea de traducir la Odisea	13
H.C.F. Mansilla:	Lo rescatable de la tradición clásica para el campo de la ciencia política	17
Iván Guzmán de Rojas:	Contrastes semánticos del Aymara registrado por Bertonio con el Castellano de Gracián	29
Juan Araos Uzqueda:	Apología, Critón, Fedón: Acta judicial	47
Francisco Rodríguez Adrados:	Escisiones y unificaciones en la historia del Griego	61
Rodolfo P. Buzón:	Papiros latinos en Egipto: Algunas consideraciones	69
Héctor García Cataldo:	Poesía Lírica Griega Acaica o de la cotidianeidad atemporal	81
Prof. Iván Salas Pinilla:	El Destino en la Ilíada y su campo semántico	97
Teresa Gisbert:	Los dioses de la antigüedad clásica en Copacabana	121
Teodoro Hampe Martínez:	La tradición clásica en el Perú virreinal: una visión de conjunto	137
Andrés Orías Bleichner:	El Soplo Clásico en la Escritura de Bartolomé Arzáns	145

Fernando Cajías de la Vega:	La arquitectura neoclásica en Bolivia	153
Josep M. Barnadas:	La escuela humanística de Cotocollao: evocación de una vivencia	157
Santiago R. M. Gelonch V.:	Algunas notas acerca de la investigación en los Estudios Clásicos (Investigación, Hermenéutica, Postmodernidad y Mito)	165
Ernesto Bertolaja:	La política de la Unión Latina en el ámbito de los estudios clásicos en América Latina	183
Andrés Eichmann Oehrli:	Reminiscencias clásicas en la lírica de la Real Audiencia de Charcas	187
Salvador Romero Pittari:	El latín en la literatura boliviana finisecular	211
Enrique Ipiña Melgar:	Sócrates y las tendencias pedagógicas actuales	215
Teresa Villegas de Aneiva:	Las sibilas y las virtudes teologales en la pintura virreinal boliviana	221

Agradecimientos

Jorge Paz Navajas, Norma Campos Vera y Enrique Ojeda fueron quienes apoyaron desde un inicio la realización del Encuentro y la publicación del presente volumen, y han hecho posible los auspicios para su publicación.

Luis Prados Covarrubias alentó la realización del Encuentro; a él debemos la participación del insigne investigador Don Francisco Rodríguez Adrados, que nos ha honrado con su presencia y su amistad.

De Sergio Sánchez Armaza, de Carmen Soliz Urrutia y de Estela Alarcón Mealla es el mayor mérito. Han creído que esta aventura era posible; la han llevado a cabo con entusiasmo y todo el trabajo imaginable, desde el inicio de la organización del Encuentro hasta anteayer, en que esta página ingresó a la Editorial. Pusieron en juego su conocimiento de la lengua latina, su bagaje cultural, su versatilidad para cualquier temática y sus cualidades personales. Ningún elogio es suficiente para ellos.

Han colaborado con largas horas de transcripción de las grabaciones, con ideas y gestiones variadas Carlos Seoane Urioste y Guido Orías.

Han concurrido también muchas otras formas de colaboración, y la lista de las personas a quienes se debe agradecer sería muy larga de transcribir, empezando por todos los que han participado en el Encuentro. No se puede silenciar el nombre de Jorge Velarde Chávez y el de Selva Fernández.

A todos ustedes, queridos amigos, muchas gracias,

el editor.

Algunas notas acerca de la investigación en los Estudios Clásicos (Investigación, Hermenéutica, Postmodernidad y Mito)

Santiago R. M. Gelonch Villarino
Universidad Austral - Buenos Aires

I. Introducción

1. Para comenzar la exposición quisiera, antes que nada, expresar mi agradecimiento a la naciente Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y a la Universidad Nuestra Señora de La Paz, en cuyo Auditorio estamos reunidos. Pues ellas, merced a su amable e insistente invitación a la Universidad Austral, dieron ocasión a mi presencia hoy aquí. Extiéndese entonces mi gratitud también a aquella Universidad argentina. Ella, melliza casi de la Universidad Nuestra Señora de La Paz en cuanto a sus recientes fundaciones, comparte asimismo otra más importante coincidencia: a pesar de que las circunstancias actuales han impedido que al día de hoy exista un Departamento o Instituto de Estudios Clásicos, sin embargo suscribiría lo dicho ayer por el Magnífico Rector de esta Universidad. La importancia y perenne actualidad de los estudios clásicos como fuente de verdaderas soluciones a los problemas de las sociedades contemporáneas¹. De ahí que, en la medida de sus posibilidades, apoye calurosamente este I Encuentro y la consiguiente fundación de esta Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos.

Por otro lado, quisiera disculparme por el carácter necesariamente ensayístico de mi ponencia. En efecto, mi presencia aquí se explica, además de lo dicho, por mi gran interés y gusto hacia los estudios clásicos; pero no por mis conocimientos o erudición en alguno de sus múltiples campos. En este sentido, vengo básicamente a aprender – y lo estoy haciendo. Ya que, con palabras de Aristóteles, "el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia"² y entonces, busca "el saber en vistas a la ciencia [y no por alguna utilidad]"³. Pero el crecimiento en saber conlleva el renovar su asombro y, por ende, el crecer en su ignorancia. En definitiva, nada aumenta más la sed de sabiduría que el avance en la verdadera ciencia. Ni nada seduce más la voluntad que el conocimiento de la ciencia⁴ "que conoce el fin por el que debe hacer cada cosa; siendo este fin el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda"⁵.

1 Mediante la acertada comparación de nuestro mundo con el panorama fragmentario que tenía ante sí el hombre renacentista, se percibe la necesidad de "interrogar a los sabios de otras épocas", mediante "una actitud comprensiva hacia el interlocutor". Por ello, es fácil comprender "la importancia de primer orden [que dieron] a las letras, a la filología, al arte de la traducción y a la interpretación. Era necesario comunicarse con el 'otro'". Cfr. Palabras Inaugurales del I Encuentro Boliviano de Estudios Clásicos que pronunció el Rector de la Universidad Nuestra Señora de la Paz, Sr. D. Jorge Paz Navajas.

2 Aristóteles, *Metafísica*, A o libro I 982b 17-18. Utilizo la edición trilingüe de Valentín García Yebra, *Metafísica* de Aristóteles, 2º ed. rev., Gredos, Madrid, 1990. La versión castellana del texto es la de este mismo autor, con pequeños retoques de acuerdo a los originales griego y latino.

3 *Ibid.* 19-21.

4 Cfr. *ibid.* 983a 12-21.

5 Cfr. *ibid.* 982b 4-7.

En definitiva, el carácter de la Sociedad que se está fundando, sumado a la índole filosófico-metafísica de mis inquietudes, me aconsejaron que expusiera algunas notas acerca de la investigación de lo clásico. Aunque, quizás realmente, más que notas, problemas. Pues, ciertamente, es muy difícil hablar de modo positivo acerca de la investigación positiva en esta área. Espero entonces que se sabrá disculpar que esta ponencia tenga un sabor más de ensayo que de ciencia positiva. Así, voy a plantear un problema; luego intentaré mostrar sus raíces, para, finalmente, inducir una posible vía de solución que, siguiendo a Aristóteles, es en cierto modo muy difícil pero asimismo muy fácil⁶.

2. En la primera Circular que anunciaba este Encuentro y la creación de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos, se decía que "el estudio de las lenguas y culturas clásicas ha sido casi completamente dejado de lado en la enseñanza media y superior". Al mismo tiempo se aludía a la "respuesta favorable y entusiasta por parte de muchos investigadores e intelectuales bolivianos de reconocida trayectoria" al ser invitados a formar parte de una Sociedad Boliviana abocada a lo clásico.

Este singular contraste entre el sincero interés de algunos y el manifiesto desinterés de gran parte de nuestro tiempo no debe ser tanto motivo de desazón o pesimismo, cuanto un interesante punto de reflexión. Y, a él quisiera referirme; pues, creo que la misma tarea de investigación o de algunos investigadores ha sido –aunque no absoluta, sí importante– causa del descrédito popular que hoy goza. Y, dada la esencial referencia mutua que existe entre "investigación" y "mundo clásico", es obvio que ese desinterés general ha de sobresalir en estos ámbitos; a no ser que ese mismo mundo clásico no sea más que objeto de turismo, físico o científico; o sea, un bien de consumo.

Pero vamos al tema. En la innúmera y equívoca polisemia del término "clásico", hay un punto que pareciera indiscutido: la vejez o antigüedad del objeto. Ciertamente, no admitimos nada contemporáneo como clásico; a no ser, quizás, que se esté afirmando que ese objeto tiene un valor, propio, intrínseco, en virtud justamente del cual, permanecerá imperecedero con el paso de los siglos. Y así aparece la otra nota que, aunque no haya acuerdo sobre su contenido real, sí creo que lo hay sobre su formalidad: clásico es algo viejo, pero no cualquier cosa sino lo que, de algún modo, se presenta actual; lo que implica percibir, precisamente, que mantiene algún tipo de relación con lo "permanente", "imperecedero" y hasta, podría admitir, "venerable". Por otro lado, para evitar confusiones, aclaro que, de modo grueso y generalísimo, me refiero con clásico al mundo occidental que nace en Grecia y llega hasta finales del Medioevo; añadiendo que, en el caso de España y, más aún, de la América española (y un poco, la portuguesa), podría extenderse hasta fines del S. XVIII⁷.

6 "De veritate theoria sic quidem difficilis est, sic vero facilis", *Metafísica*, A minor o libro II 992a 30-31. Sobre esta sentencia –inicio del cap. 1–, cfr. todo ese breve pero interesantísimo libro.

7 Stricto sensu debería decir que el mundo clásico occidental se extiende hasta el S. XIII inclusive; y la comprensión de la América española-portuguesa en su seno, es más una cuestión de hecho que de derecho. Mas, el criterio por el que hago esta delimitación se explicitará más tarde, constituyendo, en cierto modo, el mismo tema de este trabajo.

Respecto al otro término en cuestión, es bien conocido por todos que investigar es "estar en el vestigio", estar en la huella o, diríamos hoy "estar en la pista de algo". No sólo "tras" la pista sino "ya" en ella misma.

Esta aclaración es pertinente porque no cabe duda de que en la fenomenología del investigar, la acción investigadora es tal bajo la condición de ser respuesta activa, búsqueda de aquello que interpela. "Todo preguntar es un buscar —dice Martín Heidegger. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado", prosigue. Enuncia así una suerte de primer principio que si no es evidente *quoad omnes*, sí lo es *quoad sapientes* y, especialmente, para los científicos de nuestro tiempo.

Por lo demás, bien experimentado tenemos este hecho. La acción investigadora, ese tener entre las manos un algo —sea manuscrito, sea una obra artística, sea lo que fuere— y el consiguiente analizarlo y descifrarlo a través de arduos y lentos métodos científicos, con metodologías y tecnologías determinadas pero, con frecuencia, costosas y difíciles de especificar o adaptar. Ese trabajo, descrito de manera tosca y a vuelo de pájaro, no hace más que testimoniar la profunda verdad de lo afirmado por Heidegger. En efecto, el esfuerzo que entraña el investigar atestigua lo afirmado por Aristóteles⁸, transmitido por Boecio⁹ y aceptado por los grandes medioevales¹⁰: a saber, que "es propio del hombre sabio (o erudito) que según cada cosa es, así procure sus conocimientos acerca de ella"¹¹. Así, la adecuación exigida al investigador es justificada por lo investigado; es su ser, su sentido quien orienta y dirige el trabajo¹². De otro modo, investigar sería sólo buscar lo que ya se ha elegido, no siendo lo seleccionado otra cosa que la investigación misma; en cuyo caso, caería la investigación misma, pues poco sentido tendría el tratar con nada.

Así, si la investigación es acción del hombre que aspira a ser erudito o sabio, es necesario afirmar que esta actividad no encuentra su esencia en el buscar la materialidad del utensilio o la publicación del manuscrito, cuanto en descubrir su sentido, su llamada. Investigar, entonces, no es otra cosa que poner los medios adecuados para llegar a una meta o adquirir un sentido. Y saber, nada es sino, gustar, saborear esa realidad. Así, acordando con Heidegger, se puede afirmar que a toda investigación le es esencial una *intentio*, una finalidad motora y provocante¹³.

8 M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951, p. 6.

9 *Ethica* 1094b 23-25.

10 Manlius Severinus Boethius, *De Trinitate*, en *Cursus Completus Patrologiae, Patrologiae Latinae* (Paris, 1891), T. LXIV, p. 1250.

11 V.g. Santo Tomás de Aquino, en *Super Boethium de Trinitate, Expositio capituli secundi*, p. 133 lín. 39 - p. 134 lín. 52.

12 Son las palabras de Boecio: "Nam sicut optime dictum videtur, eruditi hominis est ut unumquodque ipsum est, ita de eo fidem capere temptare". Cfr., para su explicitación, la exposición que Tomás de Aquino hace de esta afirmación (vid. loc. cit.).

13 "Preguntar es buscar conocer 'que es' (an sit) y 'como es'(quid sit) un ente. El buscar este conocer puede volverse un 'investigar' o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta". M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 6.

14 "Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición", *ibid.*, p. 7. "El preguntar tiene, en cuanto 'preguntar por ...', su *aquello de que se pregunta*. Todo 'preguntar por ...' es de algún modo 'preguntar a ...'. Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta*. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a la meta.", *ibid.* p. 6. La cursiva es del original.

Pero —y aquí comienzan los problemas— ¿Qué es lo investigado? ¿Cómo se despeja el horizonte, se deja en libertad, la tal cosa a estudiar? ¿Cuál, en definitiva, es su sentido? Y, peor aún: ¿Cómo lo sabemos con anterioridad a su estudio? Si aún no sabemos lo que se está investigando, con qué criterio se selecciona la utilería científica que haga aparecer el supuesto sentido de la cosa, aquello por lo que ella es.

3. El hoy tan actual y tratado, pero no por eso menos inexorable, círculo hermeneúutico se erige frente al investigador; con más vigor, cuanto más él pretenda eludirlo y romperlo afirmando algún sentido objetivo y metahistórico.

Si la investigación conlleva honestidad, fidelidad a lo investigado, la afirmación de Heidegger nos pone realmente en un dilema. Ya que nos obliga a posar la mirada en el criterio de fidelidad.

Fenomenológicamente, al menos a mí, el hecho me parece indubitable: la dirección, la adaptación del buscar tiene ya su dirección previa; ésta no es más que el sentido, el horizonte que da razón cabal de lo investigado. Sentido que obviamente orienta al investigador en cuanto es condición convocante de la misma búsqueda. De esta manera, habría que decir que es el sentido de lo investigado quien pro-voca al investigador que inicia su investigación. Lo cual presupone, evidentemente, tener de antemano la respuesta a la pregunta; o, dicho de otro modo, investigo porque ya sé, en cierto modo, lo que voy a encontrar¹⁵.

Pero, entonces, qué sentido tiene investigar. Para qué investigo; no sería no sólo más productivo sino incluso hasta más ético realizar tareas que se ordenen a la confección de bienes útiles a la humanidad. Es perfectamente lógico, en el caso de que estas preguntas permanezcan sin respuesta, que la sociedad hoy ignore la investigación pura y, mucho más, si está referida a lo clásico, a lo pasado. Y que la Sociedad y la Educación reclamen investigaciones conducentes al desarrollo, que miren al futuro.

Ahora bien, actualmente, frente a esta cuestión hay, creo yo, dos grandes géneros de posibles respuestas que me gustaría examinar a la luz del sentido del investigar. Uno de ellos podría denotarse con el ya citado Heidegger; y el otro, es el que llamaría propio del temple postmoderno.

II. La investigación del ser heideggeriana

4. No pretendo hacer aquí una exposición del pensamiento de este autor que, por su

15 En otras palabras, en la medida en que toda investigación implica una pre-selección metodológica -material y conceptual- según la que se pueda, precisamente, juzgar científicamente, no es errado afirmar que ya de antemano se ha pre-seleccionado el horizonte de búsqueda; y, por lo mismo, ya "se sabe" lo que se está dispuesto a encontrar o considerar como resultado de la investigación.

misma índole, exigiría otro tiempo y lugar. Simplemente, siguiendo el hilo de la Introducción de *Ser y Tiempo*, quiero tener la ocasión de referir tres cosas:

Que el círculo hermenéutico es inevitable; que es válido; pero que, en sí, no nos manifiesta el sentido de la investigación, salvo tal como la concibe el mismo Heidegger.

En efecto; como ya se ha dicho, todo preguntar ya tiene una orientación; siempre responde a un para qué, del cual extrae su sentido. Y, si bien ese para qué puede ser respondido pragmáticamente en un ámbito individual y subjetivo, esto no alcanza para justificarlo a los ojos de Heidegger: la finitud, la epocalidad y el tiempo proclaman hasta qué punto la cultura o el sujeto humano absolutizan los objetos finitos en los que se da la trascendencia -el ser-, en la misma medida en que son trascendidos por ella. Todo ente presupone al ser, pero el ser no presupone al tal ente. Todo preguntar es preguntar por un sentido, pero el sentido no necesita del preguntar; o sí, pero no como 'tal preguntar'. De ahí que Heidegger conduzca el investigar a ese ente señalado que es el hombre, ese *Da Sein*, que no es más -ni menos- que el lugar donde se da la pregunta; o sea, donde se da la condición de posibilidad del preguntar, manifestándose entonces la peculiaridad de ese darse el "ser": el poder preguntar implica que el "ser" es o "esencia"¹⁶, "se da" al "ser". Esto es un *factum*¹⁷. Empero, el sentido de ese darse del ser, por ser del mismo ser y no de cada hombre o ente, es la "nada" del ente. Así, el abrirse epocal del ser sólo puede ser tenido como "juego", "sin por qué", sin fundamento.

Ahora bien, es justamente el hecho de que el sentido no queda reducido al ente lo que permite a Heidegger el investigarlo; o sea, el rondarlo. Y, justamente, en la medida en que ese sentido es inefable y no reductible al ideal de una época, ese hecho es lo que posibilita a Heidegger anteceder a la lógica de cualquier investigación y por eso, negar que la pregunta por el sentido del ser sea una falacia o petición de principio¹⁸.

En definitiva, con Heidegger el investigar tiene sentido en la misma medida en que no tiene sentido efable, en que no me permite fundar nada: quien investiga seriamente sólo busca rondar al ser, para lo que debe "atravesar" sin detenerse ni distraerse en los entes; tampoco, entonces, en ninguna época histórica determinada. Nada es mejor o peor; pero eso no importa

¹⁶ Evidentemente no es lo mismo decir que el ente "es" o que el ser "es". Así, "esenciar" es el "es" o "acción" del "ser".

¹⁷ *Ibid.*, p. 7. Para todo esto, cfr. la Introducción entera. Ciertamente, después de *Sein und Zeit*, Heidegger fue avanzando y descubriendo el 'darse' del ser no sólo a través de la analítica del *Da-Sein*, sino también en la Obra de arte, en el lenguaje, y finalmente en cualquier ente. Empero, subsiste una unidad en el planteo de fondo en virtud de la cual perdura la validez de lo que se está diciendo. Sobre esta unidad, vid. pp. 43-59 de *El ser en el pensamiento de Martín Heidegger*, Myriam Corti de Pérez, en *El Corazón racional (Heidegger-San Anselmo)*, ed. preparada por José Ramón Pérez, ALFA-BETA, Córdoba del Tucumán, 1995.

¹⁸ Heidegger ve claramente que todo intento de buscar un fundamento, lo supone. Por eso, si una investigación del sentido del ser pretendiera una demostración de tal sentido, irremediamente lo estaría suponiendo: el ser es término medio de cualquier demostración. Así, frente a esta *petitio principii*, sólo cabe renunciar a la demostración y aspirar a la pura mostración. Cfr. *El Ser y el Tiempo*, o.c., pp. 8 a 10. Vid. también el cap. II ("El Pensar y el Ser: Circularidad") de la op. cit. de M. Corti de Pérez.

ya que investigar precisamente no es buscar una verdad o una respuesta que me satisfaga o satisfaga a una determinada época, país o grupo de investigadores.

En conclusión, coherentemente con Heidegger se es un gran "pensador" si se investiga al ser: lo único imperecedero es ese mantenerse en su apofánsis, en ese manifestarse inaprehensible, y sin embargo, el único sentido y posibilitador de todos los "demás sentidos"¹⁹. Pero esta respuesta no puede resultar satisfactoria para una sociedad o pueblo; y, mucho menos, para la práctica sociedad contemporánea.

La investigación como praxis en la postmodernidad

5. El término postmodernidad tiene también una innúmera amplitud de significados que, además, no son siempre complementarios. Quizás, su único denominador común sea la explícita orientación del que lo utiliza hacia una ruptura, superación, separación o, al menos, intento de distinción respecto de la también genéricamente llamada "modernidad". Sin embargo, a pesar de su equívoco sentido, creo que con "postmodernidad" sí se está queriendo significar algo: justamente lo que se acaba de precisar; a saber, el intento de romper o de cambiar en un sentido radical la orientación que tenía el quehacer humano en la época moderna. O, habría que decir, hasta la pasada década de los '70.

No interesa ahora la indagación de las causas históricas y/o extrínsecas que llevaron a nuestra civilización al estado actual. Éstas son tan variadas como polimórfica fue la modernidad en sus ídolos e ideales. Lo realmente interesante es lo que llamaría el temple postmoderno: la firme convicción que, llegando incluso algunas veces a convertirse en auténtico pavor, afirma la no existencia de ningún absoluto²⁰. No se trata necesariamente de hacer algo que no tenga símil en los siglos o años anteriores. Simplemente se trata de no tomar ese algo como absoluto; que, por su misma absolutez, excluiría necesariamente lo diverso²¹. La modernidad -en esto consistiría su esencia- no fue más que una confusión infantil o juvenil, por la que el hombre se creyó capaz de todo, en virtud, principalmente, de creer en diversos "Todos" o absolutos. La Ciencia, la Libertad, la Razón, el Sentimiento, la Nación, la Ideología eran absolutos en los que el hombre apoyaba su corazón; y, desde allí, esperanzado avanzaba hacia su consecución, cualquiera fuere el precio que hubiera de pagar.

Ahora, en cambio, el sutil talante postmoderno sabe que todo absoluto es por definición

19 Sobre este tema, son especialmente útiles los dos estudios -el ya cit., fruto de su Tesis Doctoral, y "Martín Heidegger: corazón racional del siglo XX"- de Myriam Corti de Pérez, en *El corazón ...*, obra ya citada.

20 V.g., Gianni Vattimo escribe: "En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades 'locales' -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad". *La Sociedad transparente*, ediciones Paidós, Barcelona, 1990, p. 84.

21 "Si profeso mi sistema de valores -religiosos, éticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío", Vattimo, *ibid.*, p. 85.

falso, por falaz y engañoso²²; y que su trabajo tiene, como uno de sus sentidos principales, el desenmascaramiento de los pies de barro que fundan a esos ídolos²³.

6. Por citar un ejemplo que a mí, por profesión, me resulta cercano, haré una breve referencia a un brillante y lúcido expositor de tal parecer: Richard Rorty. Podríanse nombrar muchísimos otros pensadores de la actualidad²⁴; pero, por su trayectoria y, principalmente, por la maciza densidad de algunas afirmaciones suyas creo que Rorty puede sernos muy útil.

Este autor es de origen positivista; o, mejor, proviene de la filosofía analítica, manejando a la perfección la compleja y fina utilería del análisis del lenguaje. A mediados de los años sesenta se propone hacer una bibliografía de la filosofía del lenguaje, con una introducción descriptiva²⁵. Como él mismo señala, al recorrer y ordenar el abundante material recogido, no puede menos que percibir una constante que, a la postre, pareciera ser el motor de la evolución de las teorías analíticas; a saber, el hecho de que siempre y en todos los casos se parte de una afirmación sustantiva a partir de la cual se construye la teoría²⁶. Y, precisamente, la imposibilidad de probar esa afirmación es lo que permite que un nuevo autor la refute y sugiera otra teoría o metodología de análisis más eficaz²⁷.

En un primer momento, Rorty piensa que esa batalla intelectual tiene una dirección positiva ya que va mejorando el análisis como instrumento y así confiriendo más alcance explicativo a las teorías²⁸. Mas, con el paso del tiempo, se da cuenta de lo que realmente tiene entre manos: filosofías, teorías lingüísticas, metodologías que pretendiendo ser científicas y, por ende, universales, necesitan esencialmente partir de alguna visión o afirmación sustancial acerca de la realidad que transgrede su propio modo de ser, analizar o probar²⁹. La falacia es

22 "Es lo que Nietzsche, en una página de la *Gaya Ciencia* llama 'seguir soñando sabiendo que se sueña'. ¿Es posible algo semejante?", Vattimo, *ibid*.

23 Cfr. Vattimo, *op. cit.*, pp. 131-132.

24 Para un bosquejo de autores, concordancias y diferencias, se puede ver el excelente artículo de Silvana Filippi, *El carácter estético-retórico de la verdad en el pensamiento postmoderno: relato de una imposibilidad*, en *Sapientia* 53 (1998), Rev. de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, pp. 111-118.

25 Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1990, p. 47. Este libro -como tal, sólo publicado en castellano-, recoge tres trabajos del autor: "Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística" -Introducción a su compilación *The Linguistic Turn. Recent essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press, Chicago, 1967-; "Diez años después" -recensión efectuada al libro de J. Hacking, *Does Language Matter to Philosophy*, en 1975-; y "Veinte años después", texto escrito por el autor, en 1990, para esta edición.

26 Cfr. *op. cit.* esp. pp. 54 y ss.

27 Cfr. *ibid.* pp. 95 y 96.

28 La conclusión a la que arribaba Rorty en 1965 podría resumir en que ninguna "teoría filosófica" podía erigirse como tal; ergo tampoco la filosofía del lenguaje: hacerlo implicaba quedarse uno con la carga de la prueba y así caer en las mismas dificultades que el lingüista criticaba -de hecho, en 1990, escribirá: "La idea de que los problemas filosóficos pueden disolverse mediante la detección de la <lógica del lenguaje> ya me parecía, en 1965, insostenible" (p. 163). Empero, tomando la filosofía del lenguaje con un sentido más restricto y modesto, en cuanto había inaugurado un modo de indagar e interpelar a otras teorías, le parece de mucha utilidad y de una gran importancia histórica. Cfr. *ibid.*, pp. 114-116 y todo el punto 4.

29 En 1990, Rorty escribe: "Lo que me parece más sorprendente de mi ensayo de 1965 es lo en serio que me tomaba el fenómeno del giro lingüístico, lo importante que me parecía. Estoy alarmado, desconcertado y divertido al releer el siguiente pasaje: (sigue el pasaje citado en la nota anterior)", *ibid.*, p. 159.

obvia, pero inevitable³⁰. El círculo hermenéutico está cerrado y no hay modo de salir de sus confines. Heidegger está nuevamente presente. Pero ¿qué hacer si no se quiere la solitaria o mística salida del filósofo alemán?

Pues, simplemente asumir que nada es como parecía; y que ello no es ningún problema³¹. En efecto, nada ha cambiado: ni la ciencia deja de ser tal, ni la técnica, técnica, ni el desarrollo deja de ser posible, ni nada deja de ser lo que era a condición de que seamos conscientes de su sinsentido, de su arbitrariedad o de su contingencia³². Y, en este lúcido asumir la falacia, en la misma medida en que no hay proposición fundante absoluta, queda disuelto el problema³³. ¿Por qué habría de ser un problema que las cosas sean pura contingencia o no tengan un sentido absoluto? El círculo hermenéutico es un círculo perfecto; ni virtuoso, ni vicioso; simplemente un hecho que se ha de tomar como tal. La vida no es más que praxis y la realidad puro acontecer arbitrario, pero tampoco son menos que eso; y no se ve porqué habría que denostar tal situación.

Arbitrariedad, en este caso, no debe ser tomada en sentido negativo o malo -entre otros motivos, porque cuál sería el criterio mensurante-, sino en el sentido de pragmatismo, de resultado del puro arbitrio humano. De manera, pues, que sólo hay contingencia, praxis sin otro sentido que ella misma.

Por ejemplo, podríamos decir que cada uno de los presentes, estamos aquí movidos por objetivos prácticos e individuales, aunque coincidentes en algunos puntos; por eso nos ayudamos o se funda una Sociedad de Estudios. Es claro, diría Rorty, que no existe otro interés que el nuestro; y menos aún, algún sentido al cual valga la pena inmolarse; aunque, por otro lado, también es obvio que, en el futuro, podríamos pelearnos o disolver el espacio común, en la medida en que dejen de coincidir esos objetivos y gustos, o que entren en franca colisión. En fin, la investigación no es más que una acción más del *homo faber* o *practicus* que busca su sustento y el de su familia o aquello a lo que quiera servir.

30 Continúa Rorty: "[lo escrito en ese entonces] me sorprende ahora como un simple intento de un filósofo de treinta y tres años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos -de persuadirse a sí mismo de que la matriz disciplinar en la que se había encontrando a sí mismo (la filosofía tal como se enseñaba en los sesenta en la mayor parte de las universidades de habla inglesa) era más que una escuela filosófica, una tempestad más en la tetera académica", pp. 159-160.

31 Esto es básicamente lo que discute en el tercer trabajo de *El giro lingüístico*.

32 'Sinsentido', 'arbitrariedad' no son términos nihilistas; o que apunten a la negación de todo sentido. No habiendo, en la posmodernidad, "un" absoluto, es absurda asimismo su negación. Por lo cual, estos términos significan no otra cosa que la negación de un 'sentido' tal como el que se sostenía antes, fuera como posible o imposible de lograr, de conocer, o de ser "verdadero". En la medida en que "mundo", "conocimiento", "fundamento", "sentido" están coimplicados entre sí, al mutar uno cambian los demás. De modo que no hay refutación sino simple sustitución de una visión por otra.

33 "De acuerdo con la concepción que estoy proponiendo, la afirmación de que una doctrina filosófica "adecuada" debe contemplar también nuestras intuiciones, es una consigna reaccionaria, una consigna que supone petición de principio. Porque para mí concepción es esencial que no tenemos una consciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje", *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, p. 41. Reemplácese "filósofo" por "investigador" y "percepción profunda de cómo son las cosas" por "sentido".

En conclusión, para terminar este apartado que, sin duda, en algunos trozos habrá sido engorroso, podríase sintetizar lo dicho hasta ahora extrayendo algunas ideas -convicciones de fondo- que, me parece, sirven de sillares a cualquier trabajo de investigación hoy en día. La primera es la realidad del círculo hermenéutico como ínsito en el corazón de cualquier investigar. Cualquier estudio, el que fuere, implica una dirección tal en la pregunta o en la metodología, que siempre y de antemano necesita y presupone la índole de la respuesta o el resultado de la acción. La presencia de lo "a investigar" como pre-judicio que posibilita la inquietud y consiguiente pregunta del investigador, no hace más que manifestar la realidad circular del trabajo de investigación: tanto depende el resultado de la pregunta, cuanto la pregunta del resultado. Y, hermenéutica o fenomenológicamente, resulta innegable la mutua dependencia de ambos polos³⁴.

Sin embargo, la segunda idea o convicción actual tipifica a la modernidad como ingenua o ignorante de esta realidad. Sin bien la inconciencia acerca de la circularidad de la investigación fue lo que permitió el nacimiento y auge de las ciencias actuales y el desarrollo tecnológico consiguiente, dio lugar asimismo a innumerables arbitrariedades e injusticias en la misma medida en que suponía algún criterio indiscutido e indiscutible, ahistórico y absoluto. Sea con predominio del "objeto", sea del "sujeto", lo cierto es que no conoció la mutua dependencia y relación existente entre ambos polos; y, por eso, siempre vio alguno como fundamento de la verdad y fuente de sentido. Por otro lado -esto lo concede cualquier contemporáneo-, es real que sin una "fe" inmovible en algún fundamento, es imposible un "progreso", un "conocimiento científico, necesario y cierto", un punto firme desde el cual plantear una "superioridad" o un "horizonte superior" como meta del desarrollo. Por lo mismo, es perfectamente comprensible la resistencia de algunos sectores intelectuales a ver la patencia del círculo hermenéutico: desde trasnochados positivismos o marxismos, hasta aquellos que no se resignan a la desaparición de valores tan fundamentales como la familia, la vida o los derechos humanos. Empero, la licitud, legitimidad o, inclusive, imperiosa necesidad de plantear esas cuestiones y de darles una respuesta adecuada, no los salva de caer en la petición de principio denunciada, en cuanto conlleva el desconocimiento de la circularidad de su argumentación. Si la angustiosa necesidad del corazón contemporáneo impele a la búsqueda de un fundamento absoluto, no por eso parecieran haber más soluciones que las reseñadas arriba: el solipsismo de un Heidegger -con otra argumentación, debería añadirse a Wittgenstein- que "reduce" el mundo, la ciencia, la cultura, a un "paso necesario" pero sin consistencia propia hacia el ser, "la nada de lo ente", lo inefable y sin porqué. O, de otro lado, la lúcida inmersión en este mundo de contingencias propugnada por el postmodernismo: no es necesario un absoluto, si quitamos, o simplemente dejamos de engañar al corazón con la

³⁴ Hablar de "dos" polos (sujeto y objeto) es sin duda una simplificación; o una reducción última. Como se verá poco después, en un primer análisis, los "puntos interdependientes" pueden ser varios: v.g., el *status quaestionis* de un tema, el lenguaje-pregunta-método como representación simbólico-adeuada de la realidad, la misma realidad y, fundamentalmente, los criterios o fundamentos que permiten la específica proporción o adecuación entre los demás elementos dichos. *Stricto sensu*, todos éstos constituyen "polos" interdependientes pero en cierto modo irreducibles entre sí.

ilusión de una satisfacción absoluta; somos lo que somos, y simplemente hemos de reconocernos como un hecho entre hechos. En definitiva, la realidad de la circularidad de todo quehacer humano, es un hecho tan fuerte que vanos resultan frente a él cualesquiera esfuerzos que haga la modernidad por subsistir.

Con este panorama queda, a mi parecer, trazado un -aunque breve y grueso, no por eso menos verdadero- boceto que explica de qué manera los filósofos -investigadores, al fin- hemos convertido la investigación -y la investigación de lo clásico- en algo raro e inútil para la sociedad o la opinión pública, cuando no verdaderamente ininteligible. De hecho, la investigación es un bien suuntuario, al alcance de unos pocos, sin otra justificación que el sobrante de riquezas, fuerzas o tiempo humanos. Además, creo yo, puede haber otros motivos más indignos y maliciosos por los que se pueden esquivar o impedir los estudios clásicos; pero, al menos hoy, pienso que son secundarios.

La sabiduría de los clásicos

7. Ahora bien, ¿Qué motivos hay, entonces, para alegrarse con este I Encuentro o para desear que lo sigan otros?

Creo -y esto querría ser la médula de mi exposición- que el fundamento está precisamente en que se pretende estudiar o investigar lo clásico; o a los clásicos. Y que son ellos los únicos que pueden ayudarnos a encontrar e inventar respuestas a los interrogantes contemporáneos. Porque, como insiste un antiguo maestro mío, José Ramón Pérez, "no existe cosa más envejecida que lo nuevo y no hay nada más novedoso que lo clásico y lo antiguo, pues no es clásico lo clásico por ser antiguo, sino es antiguo por ser precisamente clásico. Lo clásico no es -nunca- repetido; por eso mismo es clásico. Lo demás es solamente romántico, para no decir infantil o, lo que es lo mismo, ingenuo"³⁵.

Por mi parte, tengo la impresión de que, ante el panorama bosquejado, un clásico -sea griego, medioeval o, ¿por qué no? quizás alguno de esos tenaces europeos de formidable formación escolástica que vinieron a civilizar estas tierras- es quien tiene respuesta al dilema hermenéutico-postmoderno. En efecto, muy probablemente hubiera contestado: 'concedo las premisas, pero no concedo la conclusión'. Y, ante la irónica sonrisa contemporánea, insistiría: 'del hecho de que, dada la finitud e historicidad del hombre, toda su acción sea siempre circular; esto es, que siempre esté buscando aquello que, de algún modo, ya posee; de este círculo -aceptado y asumido- no se sigue que no haya sentido inteligible o ningún sentido absoluto. En todo caso, sólo podría seguirse que hay círculo; esto es, la mentada finitud e historicidad del hombre que lo convierte en esencialmente dependiente. Pero, ciertamente, del mismo modo que ese círculo puede ser visto como contingente o vacío, ¿qué impediría que lo

35 J.R. Pérez, *Lección inaugural de Historia de la Filosofía Medieval*, en *El corazón racional*, op. cit., p. 207. Esta 'Lección', además de su tono ameno, es quizás lo mejor que he leído sobre este tema. En gran medida me apoyo en ella en esta parte de la exposición.

veamos como absoluto y necesario y, por lo mismo, pleno de sentido?³⁶ Es decir, ¿con qué derecho, una vez afirmada esa finitud y esencial dependencia, y justamente en virtud de ella, podríamos afirmar que el "otro polo" -el no humano- es vacío?

Pero vamos por partes. En primer lugar, permítaseme una digresión que creo pertinente desde el mundo clásico: un pensador de esas épocas es un convicto confeso del poder de la inteligencia -incluso para impugnarse a sí misma-; por esto mismo, argüiría que 'es más, si la inteligencia humana ha llegado a la conclusión de que no tiene un destino absoluto, es que lo tiene; pues muy valiosa ha de ser, como para darse cuenta del propio vacío al que puede llegar'³⁷. Y vale la pena observar que si este argumento es, a veces, despreciado o poco considerado por 'simple' -'puesto que la realidad es siempre más compleja'- o por 'lógico-formal', esto se debe precisamente al deprecio en que ha caído la inteligencia o la ciencia contemporánea, fruto de su desesperación de hallar 'sentidos' o 'verdades'. En otras palabras, la refutación clásica del escepticismo sólo pierde vigor si previamente lo ha perdido la inteligencia o el hombre como ser inteligente³⁸. De ahí que sea perfectamente coherente con el pensamiento postmoderno.

Pero volviendo a nuestra época y tema, decíamos que el hecho de que el círculo hermenéutico sea vacío no se desprende necesariamente de su ser circular. Más bien, ese sinsentido es consecuencia del vacío de los polos del preguntar o investigar³⁹. Si cuando pregunto, efectivamente, no pregunto por nada, es obvio que la pregunta resultará vacía. ¿Pero es necesario que la investigación sea neutra o vacía de contenido previo? Aquí es donde el afán de objetividad moderno ha equivocado el camino hasta el punto de que la solución sólo aparezca como un precipicio; su yerro radica en su ilusión de una pregunta, investigación o indagación "neutra"; neutra de todo, en primer lugar de la religión -que por esencia es prehumana⁴⁰. Pero el postmoderno, consciente de que toda pregunta viene posibilitada por una interpelación de la respuesta y es posterior a lo 'a investigar' -se ordena como la potencia al

36 En este sentido, no nosotros -hombres del siglo XX- sino un verdadero habitante de otra época, por su misma historicidad, quedaría muy sorprendido ante la misma posibilidad de que esto sea una cuestión.

37 Cfr. la sutil, pero densa y definitiva, refutación de Aristóteles al escepticismo o a la negación del valor de la inteligencia, o de la posibilidad de la ciencia, en *Metafísica*, IV 1005b 11 en adelante.

38 En la actualidad, es de destacar el peculiar y acertado uso que hace de este argumento George Steiner, en su obra *Presencias reales ¿Hay algo en lo que decimos?* (Ed. Destino, Barcelona, 1991): demostrada la insignificancia del deconstruccionismo que afirma el pluri y vacío sentido del Logos o de la obra de arte, no es en absoluto necesario mostrar que haya verdad o sentido: es lo obvio. Quizás un ejemplo sirva para manifestar lo sutil y, a la vez, maciza que resulta su argumentación: si alguien ve que una pared es blanca y otra persona niega la capacidad de ver los colores de las paredes (pues no hay nada que sea 'color', 'pared', etc; o no se puede verificar la capacidad de visión; o lo que fuera); en caso de que el argumento del segundo fuese absurdo, aquél que veía el blanco en la pared no necesita en absoluto demostrar o justificar el simple hecho de que ve una pared blanca. O sea, no se trata de que tenga razón quien ve la pared blanca: es que el sólo hecho de procurar mostrar, demostrar o justificar que tiene razón ya es absurdo o imposible. Ergo, no sólo se equivoca el que niega la visión (el escéptico) sino también el que, aceptando la sospecha del desafío, procure responderla o despejarla.

39 Cfr. *Contingencia, Ironía y ...* p. 27. En el primer párrafo de esa página, Rorty muestra muy claramente la mutua dependencia entre el "mundo" como cosa a estudiar, la "búsqueda de un criterio adecuado" como sentido orientador del estudio, y la "naturaleza real de un yo" como algo no pragmático. O en contraposición, cómo siendo un polo pura praxis, también lo serán los otros.

40 No pueden pasar desapercibidas, como carácter propio de la modernidad, las discusiones y teorías acerca de la "religión natural".

acto, diría un clásico-, concluye que si Nada me interpela, nada hay que buscar; y menos aún, Nada hay que hallar.

Ahora bien, ¿es necesaria esta conclusión?

Cuando con su mordaz y hasta simpática ironía, Rorty va desensamblando los argumentos de quienes no aceptan su pragmatismo, tiene expresiones y argumentaciones sumamente ilustrativas. Tanto que, si el postmodernismo no fuera más un temple del espíritu que otra cosa, yo no lograría explicarme jamás que las diga, al tiempo que no vea el horizonte que él mismo despeja -entre otras cosas, porque si él no fue la causa por la que me orienté hacia el mundo medioeval, sí fue una gran ayuda y estímulo para ello. Y lo mismo o más podría decir de Heidegger.

Escribe Rorty: "la idea de que la verdad, lo mismo que el mundo, está ahí afuera es legado de una época en la cual se veía al mundo como la creación de un ser que tenía lenguaje propio"⁴¹. Y, unas páginas después, afirma: "la idea misma de que el mundo o el yo tienen una naturaleza intrínseca (...) es un remanente de la idea de que el mundo es creación divina, la obra de alguien que ha tenido algo en su mente, que hablaba un lenguaje propio en el que describió su propio proyecto. Sólo si tenemos presente una imagen semejante, una imagen del universo como persona o como algo creado por una persona, podemos encontrar sentido en la idea de que el mundo tiene una 'naturaleza intrínseca'"⁴².

Y es aquí donde nuestro interlocutor clásico quedaría indignado o, mucho más probablemente, desconcertado. Pues sólo se le ocurriría añadir que siendo efectivamente el mundo obra de Dios, o de algo divino y pre-humano, es evidente que tiene una naturaleza intrínseca que debemos estudiar como modo de responder a ese llamado de lo divino. Y no entendería en absoluto por qué Rorty lo da como un hecho pasado y consumido por los siglos. Simplemente le preguntaría ¿qué derecho tiene o le asiste como para 'escapar' a la provocation de lo divino⁴³?

Y aquí está el *quid* de la cuestión. Heidegger o un postmoderno no dejan de ser modernos por el mero hecho de "superar" la modernidad. En el tránsito, algo se les perdió o no llegó hasta ellos. Y ese algo es justamente la "clave" de bóveda -como dice el ya mentado maestro, profesor y colega mío- que tienen los clásicos. Es lo que ellos presuponen, lo más manifiesto; y lo que nosotros hoy no podemos ver: a saber, que es posible investigar porque el mundo -lo que investiguemos de él- es inteligible; y el mundo es inteligible, porque es un

41 Cfr *ibid.*, p. 25.

42 *Contingencia, ironía y ...*, p. 41. El mismo hecho observa Steiner respecto de Derrida, cfr. *Presencias reales*, especialmente pp. 149 y ss.

43 Evidentemente, esta pregunta no presume ningún tipo de "mala voluntad", sino que procura exaltar la enorme distancia "existencial" que media entre el clásico y las cuestiones actuales.

reflejo, una participación de lo divino, que no hace otra cosa que solicitar al hombre a través del mundo. Para el clásico el mundo es, ante todo y sobre todo, teofanía, manifestación divina. Y este presupuesto básico, condición de posibilidad del "científico Occidente", es tenido por el clásico a partir de su religión; la cual, a su vez, es por definición de sí misma, originada o donada por lo divino. Por lo cual, la filosofía -la ciencia- es, sobre todo y siempre, estudio de lo divino, teología. Es logos del Logos, lenguaje que busca participar del sentido del Lenguaje.

No otra cosa que ésa nos dice Aristóteles, con reiterada variedad en esos libros que él no denominó "Metafísicos", sino de filosofía primera o ciencia divina: "nada hay más parecido a un filósofo [amante de la sabiduría] que un filómito [amante del mito]"⁴⁴; ya que la ciencia que se busca es la divina, pues versa sobre lo divino y es la que la divinidad misma posee⁴⁵. Por eso, los presocráticos aunque sean *fysiólogos* -pues estudiaron la *fysis*⁴⁶-, también son llamados teólogos, pues no sabiendo que lo divino es separado de la materia, buscaban el principio de todas las cosas en la *fysis*. Y por eso es tan importante su discusión con Platón acerca del número y naturaleza de los seres inmateriales o "inteligencias separadas"; entes que desde "los primeros padres"⁴⁷ se sabían divinos, pero cuya esencia era transmitida por los poetas mediante imágenes sensibles y a veces deformantes⁴⁸; los mismos que Platón creía ser las "ideas" o especies en sí de lo natural y matemático; y él -Aristóteles- demuestra que son separadas de la materia -poco o nada de potencia han de tener- y, por ende, no pueden ser las especies platónicas sino naturalezas desconocidas para nosotros -ya que no son sensibles- pero a las que accedemos como causas de lo sensible natural⁴⁹.

También por eso, la filosofía -amor a la sabiduría- es la ciencia; o, mejor, la ciencia para ser tal, ha de ser filosofía y orientarse al conocimiento de la divinidad⁵⁰. Por eso la ciencia es la

44 *Metafísica*. A 982b 18-19.

45 *Ibid.*, 983a 5-10.

46 Cfr. *Metafísica*, IV 1005a 30-35. Vid. también el Comentario de Santo Tomás in loc. In *Metaphysicorum* IV l. V n° 593.

47 O "antiguos", dirá Aristóteles. Su sentido es "desde siempre". Para entender todo el contexto y exactamente a qué se está refiriendo, ver el texto citado en la nota siguiente.

48 Cfr. *Metafísica*, XII 1074b 1 y ss. Este texto es muy interesante, ya que allí Aristóteles atribuye a los mitos un doble origen: lo que podría llamarse 'contenido', de origen primordial y divino; y lo que podría decirse 'forma o figura', imágenes que velaban la luz inicial para hacerla accesible al vulgo o al pueblo. Y él, como filósofo, así como critica duramente las representaciones sensibles y deformantes de ese 'contenido', sin embargo acude a él, en sí mismo, para mostrar que está hablando de lo divino. Es decir, a través de esa distinción, Aristóteles "prueba", suponiendo una total unidad entre la religión o mito y su filosofía primera, que las inteligencias separadas o entes inmateriales son divinos.

49 No puede parecer accidental en absoluto, el hecho de que un teólogo cristiano como Santo Tomás, al abordar el tema de la naturaleza de los ángeles comience su exposición desde los presocráticos, Anaxágoras, y preste especial atención a Platón y a Aristóteles. Esto, que constituye los primeros capítulos del *De Substantiis Separatis*, se encuentra también -más sintético- en los demás lugares en que trata de los ángeles. Así se ve que las disputas entre Platón-neoplatónicos y agustinianos por un lado y Aristóteles-Tomás de Aquino por otro, habidas en la Edad Media hasta el siglo XIII, no "tocan" la metafísica en tanto ciencia divina, sino a las filosofías 2° (especialmente la física) como modos o caminos más o menos adecuados de llegar a lo inmaterial *per se* -objeto de la ciencia primera.

50 Frente a Platón, Aristóteles sostendrá que no sólo es ciencia la que conoce a las Ideas, seres divinos. Pero esto no significa que cualquier ciencia no deba ordenarse, finalmente, a la ciencia divina: de otro modo no sería ciencia, al desconocer alguna causa -las más importantes- de lo que estudie.

actividad más noble, pues es imposible la ciencia sin amor, y viceversa⁵¹.

En definitiva, investigar es un acto religioso, pues la ciencia es un modo de adquirir mayor proximidad con lo divino: ya que -con palabras de Aristóteles-: "la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud es la especulativa; y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz"⁵².

Pero hay más, en la esencia de lo clásico está instituido lo absoluto. Y lo absoluto es prehumano, es lo divino; y, por eso mismo, inenjuiciable. Para un griego, el círculo hermenéutico no sólo es obvio. Sino que, en el pre-juicio religioso-mítico está precisamente la virtualidad de ese círculo. Es claro que cada hombre histórico y contingente es pasible de error; y de hecho, hay muchos errores. Pero si el estudio y la investigación eran remedio para esos errores, es justamente porque el prejuicio religioso, el horizonte de búsqueda e investigación eran verdadera garantía de tales actividades⁵³. ¿Cómo no ver la evidencia de un Parménides que se "autoriza" -funda su autoridad- no ya en una métrica, términos o estilo poético-míticos, sino que acude a la misma voz de una diosa? Ella es la que habla, y él -Parménides- atento oyente que transcribirá sus palabras⁵⁴.

También Aristóteles testimonia esta actitud. Contiguos a pasajes ya citados de su *Metafísica*, se encuentran la primera objeción y correspondiente refutación que ensaya este filósofo en esa obra; y ella versa, precisamente, sobre las pretensiones del hombre respecto a la ciencia divina. La objeción -"sólo un dios puede tener ese privilegio"- es dicha por un poeta; y de ahí su verdadero valor contradictorio. Por eso, Aristóteles no sólo muestra lo absurdo de concebir a una divinidad envidiosa sino que se autoriza, él también, en otro proverbio: "mienten mucho los poetas"⁵⁵. La contraposición de autoridades o elementos extrafilosóficos es patente; asimismo, el recurso de Aristóteles: refugiarse en el valor mítico-sapiencial de los proverbios para desautorizar la mítica autoridad de un poeta. Y sólo en los libros posteriores -II, III y IV- fundamentará inteligiblemente la imposibilidad de negar toda ciencia y, en especial, la Primera -pues si niego ésta, toda otra es imposible⁵⁶.

51 Cfr. *Ética Nicomaquea* LX especialmente 1178a 10 y ss. Vid. también C. López Salgado, *Sentido y alcance teológico de la filosofía de Aristóteles* (Colección Arqué, Córdoba, 1983), especialmente Introducción y pp. 13 y ss. Para el "racionalista" medieval -Tomás de Aquino- sirven de muestra los capítulos introductorios de *Summa contra Gentes*, Libro I.

52 *Etic. Nic.*, X 1178b 22-25.

53 O sea, el griego "sabe" que la realidad es un Cosmos, un todo ordenado e inteligible. Por eso, a posteriori hace ciencia; y si, con frecuencia, se equivoca, por lo mismo que lo estudiado es inteligible, puede corregirse o ser corregido, y proseguir su intelección.

54 Con posterioridad a la preparación de este trabajo, conocí el estudio de Juan Araos Uzqueda *El poema de Parménides: prólogo y versión* (en *Yachay* 1994 n° 19-20, pp. 15-33), excelente exposición sobre el tema.

55 Cfr. *Metafísica* I 982b 24 983a 5. Cfr. el loc. par. en la *Ética Nicomaquea* (X 1177b 25 1178a 9) y la cita que hace de ese lugar Tomás de Aquino, con la expresa intención de demostrar que la fe en Dios -y las verdades suprainteligibles que ésta entraña- no sólo no es inútil sino muy conveniente o necesaria para el hombre. Se encuentra en *Summa contra Gentiles*, cap. V, junto con otras interesantes citas de Aristóteles relativas al tema.

56 Cfr. v.g. *De partibus animalium* I 5 645a 17 y ss. Estos pasajes son muy significativos si se piensa en el todo de la obra aristotélica: Heráclito -si fueran verdad los testimonios acerca de su enseñanza, aclara el Estagirita en la *Metafísica*- es escéptico y por eso uno de los claros contrincantes de Aristóteles en cuanto a la ciencia. Sin embargo, en estos pasajes, acude a su testimonio para afirmar -con el ejemplo de Heráclito- que en todos los animales hay algo divino.

El mundo clásico va, paso a paso, descubriendo la ciencia y dignidad del hombre hasta hacerlo persona, en la misma medida en que va entendiendo el sentido de sus mitos y, posteriormente, de su fe católica. Para el clásico, partir de que el mundo es inteligible, un Cosmos o un Universo, es en primer lugar una postura religiosa; y, por eso, consiguientemente y en la medida en que lo posibilita el mito, una verdad científica⁵⁷. El científico Occidente es científico justamente porque es hijo del mito griego y de la fe cristiana. Mitos que tienen la peculiar propiedad de ser verdaderos; por ende, inteligibles, pasibles de ser entendidos y, por tanto, develadores de la luz de las cosas a la inteligencia. Y, así, por contraposición, en ese mundo, negar todo sentido es antes un acto de impiedad que una falsedad.

8. Pues bien, todo esto lo ven sin verlo tanto Heidegger como Rorty. El primero cuando habla de un primer ocultamiento del ser y luego, con la modernidad y la posición del sujeto como fundamento, de un doble ocultamiento que culmina hoy en día⁵⁸. Y Rorty, cuando siguiendo las líneas maestras de Nietzsche, afirma que la postmodernidad no es el fin de la civilización sino sólo de un programa de investigación: aquél iniciado con Descartes⁵⁹. O cuando escribe que puede "resumir crudamente la historia que nos cuentan historiadores como Blumenberg diciendo que hace mucho tiempo sentimos la necesidad de venerar algo que se hallaba más allá del mundo visible. A comienzos del siglo XVIII intentamos reemplazar el amor a Dios por el amor a la verdad tratando al mundo que la ciencia describía como una cuasidivinidad. Hacia el final del siglo XVIII intentamos sustituir el amor a la verdad científica por el amor a nosotros mismos, veneración de nuestra propia profundidad espiritual o nuestra naturaleza poética, considerada como una cuasidivinidad más⁶⁰". Y, así hasta llegar al punto en que ya no veneramos nada, a nada tratamos como cuasidivinidad sino que a todo tratamos como puro fruto del tiempo y del azar⁶¹. Ambos, Heidegger y Rorty, ven claramente que negado el -por así decir- polo divino, se niega sin remedio el humano. Y, muestran claramente que, en este pretender afirmar la ciencia o el sentido fuera de la religión o lo divino, estriba gran parte o toda la modernidad. Y, así, poniéndose el hombre en la tesitura de elegir entre Dios y el hombre, termina perdiendo a Dios y al hombre. No en otra cosa radica el sinsentido de la investigación actual.

Entonces, ahora, el investigador postmoderno cree que necesariamente el absoluto -el polo divino, religioso o mítico- se elige o establece; y, de este modo, queda inhabilitado de un modo más palmario que el pobre Cratilo: si eligiera el Absoluto a quien servir, le sería a todas luces arbitrario. Pero si no lo hace, no le queda siquiera el callar: ya que ¿por qué sería eso mejor que el hablar?

⁵⁷ Obviamente es tal, cuando ha sido objeto de demostración.

⁵⁸ Cfr. v.g., *El Final de la Filosofía y la tarea del Pensar*, en Kierkegaard Vivo, Alianza, Madrid, 1970, pp. 125-152.

⁵⁹ "A menudo se me acusa de ser un pensador del 'fin de la filosofía', y me gustaría aprovechar esta ocasión para volver a enfatizar (...) que la filosofía no es precisamente el tipo de cosa que pueda tener un fin -es un término demasiado vago y amorfo para soportar el peso de predicciones como 'comienzo' o 'fin'. Lo que sí tiene un comienzo, y puede estar ahora llegando a su fin, es el equivalente de trescientos años de esfuerzos para tender un puente en el abismo que la figuración cartesiana, representacionista del conocimiento y las investigaciones, nos hizo creer que existe". *El giro lingüístico*, p. 166.

⁶⁰ *Contingencia, ironía y ...*, p. 42.

⁶¹ *Ibid.*

9. Ahora bien, cómo se llegó a esta situación: en el mismo momento en que el hombre moderno, borracho de humanidad, encandilado por la enorme dignidad de la persona -dignidad que, por lo demás, fue desvelada por el cristianismo tanto en el plano histórico cuanto en la misma penetración conceptual- que no debe sino regirse por su inteligencia y voluntad, creyó que podía construir un mundo sin fundarlo en Dios o en la Religión. Como observa Pérez, cuando San Justino y Erasmo de Rotterdam hablan de "San Sócrates" están queriendo decir dos cosas muy distintas, a saber: "para San Justino, Sócrates había dicho tantas verdades verdaderas que ya, por solas ellas, le pareció cristiano. Para Erasmo, en cambio, las había dicho tantas -a las verdades- y de tal modo, que ya no era, en absoluto, necesario el Cristianismo para la salvación del hombre"⁶². Es decir, mientras San Justino está casi convencido de hecho de que sin la fe cristiana era imposible hacer ciencia tan verdadera, Erasmo parte de la convicción de que la inteligencia es tan valiosa como para conocer al mismo Dios sin necesidad de la religión.

No estoy en condiciones -ni es tiempo y lugar- de relatar la historia de este problema. Lo cierto es que entre los años 1270 y 1310 ocurre y se produce esta ruptura entre filosofía y teología sagrada⁶³. Y, lo más sorprendente, es que fue realizada por teólogos⁶⁴. Lo demás, hasta nuestros días, no ha sido otra cosa que el ir sacando conclusiones de ese proceso, primero de distinción, luego de opción, luego de separación, hasta que con Kant o, mejor, con Comte y Nietzsche, se concluye en la franca oposición: entre ciencia, por un lado, y fe o mito por el otro, es imposible toda relación.

Ahora bien. En esta historia, lo que al moderno se le pasó por alto, fue precisamente que pretender elegir entre Dios o el hombre, significaba negar o pretender escapar del círculo hermenéutico. En este sentido, como certeramente señalaba Rorty, la modernidad se caracterizó por postular absolutos: desde el dios de los filósofos -denunciado por un Pascal- hasta la promesa escatológica de un paraíso proletario y terrenal, soñado por los diversos marxismos; y todo esto, pasando por la diosa razón y la ciencia, el Progreso, la educación ilustrada, la libertad o el sentimentalismo trágico del romanticismo hasta arribar al nihilismo o a la cínica náusea sartreana. En el fondo, podría decirse que la edad moderna no hizo más que ensayar y probar si "lo natural" era suficiente escalón o fundamento como para colmar las ansias del corazón del hombre. Y, aquí, eso "lo natural" no es sinónimo del "natural o por naturaleza" griego y medieval: allí, natural significaba emanado de tal naturaleza; en cambio, ahora, 'natural' significa "sólo con la naturaleza"⁶⁵; es decir, las solas fuerzas de la inteligencia,

62 J.R. Pérez, *Lección inaugural ...*, en *El corazón racional*, op. cit., p. 208. Y, con perdón por la insistencia, las observaciones que este autor realiza tanto aquí cuanto en el otro trabajo, *Fides quaerens intellectum* y la cuestión de la metafísica en San Anselmo de Cantorbery, hacen que este libro sea de imprescindible consulta al estudiar estos temas.

63 Cf. G. Faggin, S. Vanni Rovighi, G. Di Napoli, C. Giacon, *Historia de la Filosofía*, dir. por C. Fabro, vol. I, Rialp, Madrid, 1965, p. 375 y ss.

64 Vg. el paradigmático caso de Duns Scoto, cfr. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, cap. 1 esp. pp. 12-13.

65 Para un clásico, lo primero que era "natural" es justamente la dependencia de lo divino. Otra cuestión es lo que realmente ocurrió en Occidente: que "lo divino", es decir el Dios Uno y Trino, le otorgó al hombre la dignidad de hijo suyo; y, con ese hecho, convirtió la relación de dependencia en relación filial, libre y pasible de ser aceptada o rechazada. De este modo, la liberalidad divina es condición de posibilidad de que el hombre libremente oriente la dirección de su investigar -o su entero trabajar. Es por esto, también, que el fenómeno que se está analizando, más allá de la globalización, es algo único y absolutamente específico de la llamada Cultura Occidental.

de la voluntad, del sentimiento, de la nación o lo que fuera. Es frente a este esfuerzo entonces que nos ha tocado a nosotros, postmodernos, descubrir el sinsentido de postular como absoluto cualquier cosa. Lo absoluto está ahí, primero que todo, y antes que nada. O el círculo es vacío.

10. En definitiva, lo que ambos autores -Heidegger y Rorty- ven sin ver es que la investigación y la ciencia tienen sentido (o tienen una orientación absoluta) cuando dependen de lo divino. Y lo que no ven al ver es aquello en que más insisten los clásicos: que precisamente por eso la situación actual no es irremediable. Puesto que el sentido de la investigación está precisamente otorgado por la religión, y ésta tiene como centro a un Ser que (más allá de cómo lo conozcamos) es realmente una persona, el sentido del trabajo de investigación no queda al arbitrio del estudioso, sino que está a merced de lo divino. Parte principal, entonces, del investigar tendrá que ser el estar abierto a que lo investigado cambie el temple de sospecha y desconfianza postmoderno. Investigar tiene sentido cuando es un modo de amar (aunque no sepa todavía bien a qué); pues amar es confiar; y, en este caso, se puede estar seguro de que hay alguien en quien confiar. De otro modo, no habría en absoluto círculo hermenéutico.

A mí, por lo menos, la lectura de griegos y medievales me enseñó que investigar es gozar todo lo posible de la presencia de lo divino, que el mismo Creador dejó como rastro para que lo buscara. Y esto, porque ya sé que las criaturas y, en especial, esa maravilla que es el hombre, son nada menos ni nada más que teofanías -vestigios e imágenes-, manifestaciones que Dios dejó para que lo fuéramos viendo y así, libremente, le amáramos.

Por eso, la alegría de estar aquí. La fundación de una Sociedad de Estudios Clásicos equivale a querer amar lo venerable, lo permanente. Y, en una sociedad que se mueve por este amor, por su búsqueda, no importa en qué escalón esté cada miembro; sea cual fuere, siempre estaré ya en camino, amando a quien todavía quizás no se conoce, pero que, en algún momento, se descubrirá. Si amar implica confiar, investigar es prepararse activamente para que me llene el sentido de quien me interpela⁶⁶. Nada de esto es tarea fácil, especialmente, la entrega confiada a lo divino. Pero el garante de tal apuesta⁶⁷, como la llama Steiner, es Veraz y Omnipotente.

⁶⁶ Así, aprender a buscar o investigar es esencialmente "aprender a escuchar"; y, principalmente, a escuchar lo divino -lo que no deja, por lo demás, de desconcertarnos con frecuencia. Agradezco esta aguda observación a Juan Araos Uzqueda, a quien tuve el honor de responder alguna pregunta.

⁶⁷ *Presencias reales*, op. cit., in fine.



Studio et labore, honestate ac maxima quam fieri possit modestia, ad astra usque eamus: si –ut Mantuanus ait- *omnia uincit amor*, ne obliuioni demus prope sequentia ipsius uerba: *labor omnia uincit*. Humanitatem in primis ut exemplum unum in nostris laboribus enixe colamus, prae oculis semper habeamus eamque imo corde prosequamur. Hoc iter nostrum; hoc decus nostrum; hoc et praemium semper nobis satis sit.

J.M. Barnadas