

**Órdenes de lo real:
anotaciones sobre los cimientos**

Nowys Navas

(Universidad Central de Venezuela)



apuntes
filosóficos

Vol. 29 No. 57

Órdenes de lo real: anotaciones sobre los cimientos**

Orders of the real: annotations on the foundations

Nowys Navas*
(Universidad Central de Venezuela)

Resumen:

Esta comunicación fue leída para abrir la semana de la filosofía 2019 celebrada en la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela y en las aulas de la Escuela de Filosofía. En una universidad pública sometida a grandes males e iniquidades, el texto trata sobre la capacidad prometeica de los hombres que encarnan los valores eternos que son cimientos de la cultura. Trata sobre el valor y el sentido de congregarse a celebrar una fiesta filosófica en tiempos de barbarie espiritual y de pobreza material.

Palabras claves:

Gadamer, experiencia, fiesta, tiempo de fiesta, representación, celebración, Begehung.

Abstract:

This statement was disclosed to set forth the 2019 Philosophy Week celebrated at the Universidad Central de Venezuela's Library and also at the Philosophy Faculty's rooms. Considering that the Public University has undergone great calamities and wickedness, the paper views men's Promethean capabilities that embody everlasting boldness which represents tradition's foundations. It also discusses the courage and significance of assembling to celebrate a Philosophical gathering during spiritual barbarism and crude poverty.

Keywords:

Gadamer, experience, gathering, joyous time, representation, assembling, Begehung.

** Conferencia Magistral dictada el 25 de noviembre de 2019 en la Biblioteca Central de la Universidad Central de Venezuela, para dar inicio a las actividades de la *Semana de la Filosofía*.

* Profesora Agregado (UCV). Magíster *Scientiarum* en Filosofía (UCV). Actual directora de la Revista *Apuntes Filosóficos* (UCV). Actual directora de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Responsable principal de proyectos de investigación de grupo patrocinados por el CDCH-UCV. Articulista, conferencista, jurado, asesor y tutor de tesis de pregrado y postgrado.

I

En el año 2005, la Conferencia General de la UNESCO institucionalizó el Día Mundial de la Filosofía, y estableció celebrarlo el tercer jueves del mes de noviembre de cada año. Desde ese entonces, nuestra Escuela —atendiendo al llamado del organismo internacional— no ha dejado de promover, anualmente, actividades que apuestan por la promoción del cultivo de la disciplina filosófica y de su enseñanza a los jóvenes. No podía ser de otro modo. Sin embargo, lo que empezó como una obligación de una fecha, comenzó a transformarse en simposios de dos y tres días y, además, se fueron sumando actividades artísticas: que cristalizaron en exposiciones plásticas y en jornadas reflexivas. No obstante, en la trayectoria de este foro, el año 2015 sería determinante. Bajo la dirección del joven profesor Ricardo Da Silva, empezó la divulgación extramuros de la ya constituida *Semana de la Filosofía*. El compromiso fue auspicioso: al aumentar la intensidad de su actividad, la Escuela logró trascender los vínculos que genera la estricta obligación; y se encontró, entonces, vinculándose desde el entusiasmo. Un lazo que se genera cuando las personas identifican su proyecto personal, no solo como algo individual, sino también, y al propio tiempo, como algo colectivo. No fue casualidad, entonces, que la base de la *Semana de la Filosofía* se ampliara progresivamente, al incorporarse los trabajos conjuntos de profesores y estudiantes. Cuando las obligaciones empiezan a convocar entusiasmos y a causar goce, el compromiso adquirido necesita identificarse con otro nombre. No exagero al afirmar, que la Escuela vive a la *Semana de la Filosofía* como una comunidad que celebra. Vale la pena demorarnos y entender qué significa que el compromiso sea esencialmente una fiesta.

Para hablar de la naturaleza, y del sentido, que nos interesa resaltar de la «fiesta», obviamente, Gadamer es el autor de referencia. No obstante, antes de entrar en materia, me permitiré una digresión vinculada —a su modo— con nuestra propia recepción de la filosofía gadameriana. Poco tiempo después de la declaración del Día Mundial de la Filosofía, en el 2005, ¡quién sabe por cuáles razones!, en nuestra Escuela, Carlos Paván reavivó el interés por *Verdad y Método*. La obra más famosa del «filósofo de la tradición», de pronto, estaba en la palestra, y el primer (y único) libro auspiciado por el fondo de Ediciones de Apuntes Filosóficos se inauguró con un trabajo sobre la arquitectura de la tradición gadameriana. Otra anécdota, además, que todos cuentan: es que el mismo padre de la hermenéutica filosófica habría visitado el Instituto de

Filosofía de la UCV, en los años ochenta, para dictar unas conferencias. Por cierto, Ezra Heymann —mucho antes— pudo haberse formado con el mismísimo Gadamer en Alemania, y no cabe duda de que el «maestro del jardín» tuvo una especial aura gadameriana. Yo diría que Gadamer encarnó su modo de hacer filosofía en nuestra Escuela, a través de la generosidad de la conversación de Heymann. Hay digresiones que son fundamentales: y la mía es arqueología sobre los cimientos de nuestra propia actividad escolar, local y reciente. Vuelvo al cauce.

Uno de los conceptos que Gadamer elabora, en la *Actualidad de lo bello*, es el sentido de la «fiesta». No haría falta decir que «juego» y «fiesta» son dos de las nociones centrales —sino las más importantes— en la ontología (dispersa) que el hermeneuta va tramando a lo largo de su pensamiento ensayístico: orientado a entender la obra de arte y su carácter de realidad. Realidad que convoca a celebrarla como si se tratará —justamente— de una fiesta¹.

Verdaderamente, la filosofía gadameriana reclama de sus lectores una concepción ampliada del sentido de la experiencia estética, en cuanto tal. Concepción que —por supuesto— está mediada por la reactualización de la tradición, como horizonte de la comprensión ontológicamente entendida. No es este el lugar para atender a la experiencia estética según la piensa Gadamer (esas indagaciones, por lo demás, ocupan, si no todo, casi todo, el espectro de su pensamiento). Apenas queremos reconstruir el sentido esencial de lo que significa «fiesta».

En textos breves, pero muy penetrantes, el análisis gadameriano de la fiesta atiende a dos grandes registros: por un lado, se preocupa por determinar su propio carácter y, por el otro, se interesa por vislumbrar el tipo de experiencia del tiempo vinculada al *tiempo de fiesta*.

Sobre la naturaleza de la fiesta, Gadamer es diáfano y va al grano: dice que lo propio de «*la fiesta es que nos une a todos*»². Por su parte, respecto a su carácter, estamos claros que su modo de ser es el de la celebración: la fiesta hay que celebrarla. ¿De qué modo se celebra una fiesta? La pregunta parece fácil: razón suficiente para prestarle atención a lo que haya que responder.

Gadamer, dice que para que pueda haber fiesta lo primero es disponerse a participar. Lo que implica —obviamente— salir del propio aislamiento y disponerse a intercambiar. Para que haya fiesta, lo primero que hace falta es que todos quieran unirse a participar en la celebración, como «actividad». No obstante, precisamente porque es una «actividad», no es suficiente con que

¹ GADAMER, H-G. *La actualidad de lo bello*, Ediciones Paidós/ I.C.E.-U.A.B., España, 1991, p. 102

² *Ibíd.* p. 118.

todos quieran participar. Gadamer tiene razón al afirmar que: «saber celebrar es un arte, y que en él nos superaban ampliamente los tiempos antiguos»³. Por cierto, lo que Gadamer tiene en mente, cuando piensa en la fiesta como una «actividad», es en las grandes fiestas de la ciudad: la participación en la celebración de rituales y la presencia en la representación trágica. En todos estos casos, la exigencia de la fiesta «no es como la mera asistencia a un concierto»⁴. ¡Que nadie se llame a engaño! La fiesta pide ser reconocida como esa ocasión que exige presentarse de una manera muy especial. Indudablemente, todos se unen a contemplar una representación del teatro ático, pero lo hacen precisamente porque todos los participantes de la representación tienen una presencia especial. En este sentido, de unos participantes se pide que sepan celebrar la representación y, de los otros, se pide que sepan dejarse afectar. Toda celebración pide y tiene modos muy determinados de representar. En síntesis: ¿de qué modo se celebra la fiesta? La fórmula es integrarse, afectarse, generar una genuina experiencia vivida en comunidad: «no se trata —dice Gadamer— solo de estar uno junto a otro como tal, sino de la intención que une a todos y les impide desintegrarse en diálogos sueltos o dispersarse en vivencias individuales»⁵.

Es verdad que el modo de ser de la fiesta no se despliega en lo cotidiano, pero, al mismo tiempo, el tiempo de la fiesta está presente en lo cotidiano, en la medida en que pensamos en la fiesta que vendrá.

Respecto al tipo de temporalidad que supone el *tiempo de fiesta*, tres son los elementos que quisiera destacar:

1.- Lo primero que hay que decir, es que a la fiesta le atribuimos un cierto tipo de *intemporalidad* que, paradójicamente, está vinculada con una cierta clase de temporalidad definida por la «repetición». Dicho de forma sucinta: la temporalidad de la fiesta es su intemporalidad: en la medida en que la fiesta no deja de ser, y nos preparamos para celebrarla, esperando, confiados, a que se repita.

2.- Lo segundo, es que atribuimos al *tiempo de fiesta* la cualidad de brindarnos la ocasión de experimentar la plenitud del tiempo. Es decir, el tiempo de la fiesta simboliza la «redención» del tiempo: en el sentido de que no se trata de un tiempo medible, contable o parametrizado. No

³ Ibíd. p. 100.

⁴ Ibíd. p. 119.

⁵ Ibíd. p. 101.

es el tiempo «mal gastado». Se trata, definitivamente, de una «temporalidad existencial». Al respecto, es fundamental reconocer a las conformaciones de experiencias *patéticas* vinculadas a tal clase de temporalidad. Gadamer, por supuesto, no deja de pensar en la importancia de la experiencia implicada en el goce y en el demorarse en él⁶. El tiempo de la fiesta es el de la celebración separada del tiempo: es la posibilidad de hacer de la fiesta la experiencia del «tiempo propio» o del tiempo del puro goce.

3.- Finalmente, el tercer elemento que hay que destacar respecto al *tiempo de fiesta*, es que se trata del tiempo «*del acontecer divino mismo, en su siempre repetido retorno*»⁷. Conservamos la memoria con la fiesta, celebramos, consecutivamente, la actualidad de una antigua verdad. Cuando Gadamer piensa en la fiesta, piensa en el tiempo que se consagra. Es el tiempo de los antiguos y el tiempo del ritual⁸. La esencia temporal de la fiesta forma parte de la experiencia implicada: tanto en lo religioso como en la contemplación de la obra de arte⁹. El tiempo dedicado a la fiesta es —en general— el tiempo de las actividades sustraídas al tiempo: esa clase de tiempo que, aunque lo llenamos, nos deja vacíos. El tiempo de la fiesta es el que se experimenta como tiempo propio.

Todos estos aspectos definen nuestro modo de estar en el mes de noviembre, y a muchas de nuestras actividades programadas. Para convocar el tiempo de fiesta que *hoy* nos congrega, vale la pena iniciar nuestras celebraciones volviendo a contar una antigua verdad. Verdaderamente, como suele decirse, el mito es lo que nunca ha sucedido pero que siempre es¹⁰. Con razón, incluso Aristóteles admite entre los *éndoxxa* que los mitólogos —a su modo— también querían explicar. Los primeros cimientos de la cultura, acostumbrada desde temprano a interpretar la verdad, guardan en el mito sus fuerzas primordiales. Como dice Otto: «*el mito auténtico está*

⁶ *Ibíd.* p. 105.

⁷ OTTO, W. F. *Teofanía. El espíritu de la Antigua religión griega*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968, p. 29.

⁸ GADAMER, H- G- (1991) *Op. Cit.* Pág. 119.

⁹ *Ibíd.* p. 111.

¹⁰ OTTO, W. F. (1968) *Op. Cit.* Pág. 29. Refiriéndose al Emperador Juliano: el mito “esto no ha sucedido nunca pero siempre es”.

siempre pleno de espíritu, o sea que no surge de ningún sueño del alma, sino de la visión clara del ojo espiritual abierto al ser de las cosas»¹¹.

Cuenta el mito, que Prometeo, remendando la torpeza de su hermano (el titán Epitemeo: que dotó a los todos los animales de las mejores destrezas, y dejó a los hombres casi en la indigencia de capacidades), resolvió solventar —el muy insolente— robando a los dioses. Así, hurtándole al mismísimo Zeus el fuego divino, se lo entregó a los mortales que, desde entonces, intentan jugar el juego de los dioses. Se lo debemos todo al titán filantrópico —nos cuenta el mito—; se lo debemos al insolente, al «*que honró a los mortales más de lo debido*»¹²; se lo debemos al temerario; al titán, de ánimo altanero, que fue condenado por Zeus, por habernos amado más a nosotros que a él y a los demás dioses.

No hay, sin embargo, impiedad en Prometeo: ni tampoco vacía insolencia, ni hay gratuidad en su filantropía. Prometeo, el hijo de Temis, es el mismo que antes ha ayudado a Zeus —por justicia— a derrocar a Cronos, a su padre. Es el mismo «titán libertador», el que observa cómo Zeus se ha sentado en el trono, no solo para tiranizar a todos los dioses, sino también, para impedir toda audacia por parte de los hombres: condenando a la «*raza de los que ya están condenados a no ser más que mortales*» (padeciendo toda clase de miserias). Prometeo es el hijo de la Justicia y —del mismo modo en que ayudó a Zeus a deponer el mandato de su tiránico padre, Cronos— es él mismo que, por la demanda justa, hurta el fuego de las capacidades y de la astucia, para dárselo a los que son mortales.

¿Qué significa, entonces, que el justo benefactor de los hombres permanezca sufriendo: atado con fuerza por la Fuerza, bien ceñido de pies y manos, férreamente inseparable a la roca?

El mito nos cuenta que fue Prometeo el que dotó a los mortales y, por eso, estamos llamados a celebrarlo: sirviéndonos, precisamente, de nuestras dotaciones. La línea argumental de fondo nos indica que, primero, Prometeo ayudó a Zeus a destronar a su padre, pero, luego, Zeus se convierte en un tirano deseoso de exterminar a la raza de los hombres y, justo por eso, Prometeo decide dotar a los mortales. Libertad que pagó con el suplicio que le impuso Zeus. Por eso decimos que no hay gratuidad en la acción titánica de Prometeo, sino que la magnificencia prometeica es proporcional al hecho de responsabilizarse: pues carga con las consecuencias de

¹¹ *Ibíd.* p. 22

¹² *Ibíd.* p.30

brindarle su poderosa amistad al tirano del Olimpo. Pero, como si esto fuera poco, estar a la altura del linaje y de la amistad que los mortales le debemos a Prometeo, exige acciones análogamente proporcionales a las consecuencias de la ira de Zeus. En este sentido, *Prometeo encadenado* es el símbolo del coraje al que están llamados los hombres.

Así como la ira de Zeus es análoga al libre albedrío prometeico, la altivez de *Prometeo encadenado* es la misma que el titán, análogamente, concede a los hombres que se afirman como tales. Dicho con otras palabras: la libertad de *Prometeo encadenado* es proporcional a la voluntad, libre de coacciones, que hace que Zeus le encadene al suplicio. No hay duda de que la arrogancia titánica prometeica es análoga... ¡pero parece superior a la arrogancia tiránica del propio Zeus! Es Esquilo el que hace que el coro cante y exalte el libre albedrío de Prometeo.

Una de las cosas que el mito enseña es que las consecuencias nunca son gratuitas. En el Tártaro está encerrado Cronos —el padre devorador de todas las cosas— y, por eso, reina Zeus. Pero Zeus es también el que gobierna en el Olimpo con conflictos, mientras que, en el mundo, los hombres —en cuanto hombres que son— están destinados a enfrentar la tiranía de Zeus, y la tiranía que le imponen todos y cada uno de los dioses. Al mismo tiempo, el hombre también está destinado a medirse con la subyugación que le impone la indeterminación. En este sentido, la situación de los hombres es análoga a la situación del encadenado Prometeo: ni uno ni otros podrán liberarse, a sí mismos, por la fuerza: sino que tendrán que hacerlo con la astucia. No les es natural recibir tratos blandos ni compasión y, por esa misma razón, no pueden darse el lujo de perder, ni la insolencia de la palabra ni la inquietud de la mente que intenta encontrar las salidas.

II

El mito fundacional contiene, entonces, dos cimientos de lo real: *praxis* y *techné*.

Para Camus, Prometeo es la política del rebelde. Camus dice: «una revolución se realiza siempre contra los dioses, comenzando por la de Prometeo, el primero de los conquistadores modernos. Es [Prometeo] una reivindicación del hombre contra su destino»¹³.

Para muchos, en Prometeo se enraízan los cimientos de la *techné*: «¿Qué le queda a la raza de los miserables que no pueden escapar de la vejez, de la enfermedad, a los que no han inventado el remedio

¹³ CAMUS, A, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963, p. 63.

para curarse de la muerte? Su mejor destino es convertirse en artífices, edificar y construir». Goethe, en su interpretación [dice Gadamer en unas Glosas]¹⁴ también subraya esto. Prometeo —sin embargo— parece ser mucho más que la donación instrumental. Hefestos, atado a sus compromisos de Dios herrero, cumple dolorosamente con el mandato irreversible dictado por Zeus, y encadena a Prometeo, que es uno de su propia sangre. Es Hefestos el que fabrica las cadenas, las esposas, el que cincela la piedra, el que clava y el martillo, fijando a Prometeo a la roca.

Prometeo no es Hefestos: la *téchne*, como primer cimiento, es más que la fabricación y el uso. Tal y como nos recuerda Otto:

*“Las obras ejecutadas por la mano del hombre.
Levantán una piedra/
(sobre ellas) se eleva una columna/
se construye un templo/
se esculpe una efigie”*¹⁵.

En este sentido, parece que para los antiguos «hay evidencias de lo divino», evidencias dejadas por la propia mano del hombre y de su *techné*. En la *Actualidad de lo bello*, Gadamer comenta:

En el mundo griego, la manifestación de lo divino estaba en las esculturas y en los templos, que se erguían en el paisaje abierto a la luz meridional, sin cerrarse nunca a las fuerzas eternas de la naturaleza; era en la gran escultura donde lo divino se representaba visiblemente en figuras humanas moldeadas por manos humanas¹⁶.

III

Si Sócrates le preguntara a Aristóteles: ‘Dime, Aristóteles, ¿qué es lo que está *más allá* del ser?’ Yo creo que él no dudaría en responder, que eso que está *más allá* del ser es lo bello. A diferencia de Platón, Aristóteles no se ha preocupado tanto por lo bello, en cuanto tal. Quizás es por eso que la respuesta que daré se encuentra en un contexto platónico. Los libros XIII y XIV de la *Metafísica* son ese escenario y, de un lugar de libro XIII, tomo la respuesta que quiero destacar. En *Metafísica* XIII, 3, 1078^a32-33, Aristóteles dice que «*la belleza está en lo inmóvil*».

¹⁴ GADAMER, H-G. *Acotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, España, 2002, p. 287-290.

¹⁵ OTTO, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 28.

¹⁶ GADAMER, H- G- (1991) Op. Cit. Pág. 35.

Platón no tendría problema en identificar lo inmutable con el Reino de los números y de la Geometría.¹⁷ Por su parte, en la filosofía aristotélica, a lo inmóvil lo identificamos inmediatamente con ese ente único que responde por la estabilidad celeste. Si lo bello es lo inmóvil, y lo inmóvil se identifica inmediatamente con ese único motor, la pregunta que hay que hacerse es: ¿por qué es bello ese específico motor (inmóvil)? Aristóteles, al menos en dos momentos problemáticos muy importantes dentro su ontología, recomienda ponerle la mayor atención al modo en que se hace el planteamiento de una pregunta. Me permitiré una ligera digresión sobre este tópico para, inmediatamente, retomar la cuestión de lo bello como lo inmóvil, en Aristóteles.

El primer ejemplo paradigmático al que vale la pena referirse se da en el marco de la formulación de la pregunta por la definición de «quididad». En *Metafísica*, VII, 17, 1041^a, 10, Aristóteles dice:

El «porqué» se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra (...) en efecto, cabe que se pregunte: ¿por qué el hombre es tal tipo de animal? (...) [pero lo que debe preguntarse] más bien [es] por qué algo se da en algo (y ha de estar claro el hecho de que se da, ya que, de no ser así, no se preguntará nada).

El segundo ejemplo —también elocuente— es muy famoso. En su *Física*, Aristóteles dice que nadie se pregunta: ¿hay movimiento? Pues lo correcto es más bien preguntarnos: ¿qué es? ¿Cómo se da? ¿O de dónde proviene? Así, siguiendo las lecciones de Aristóteles (y teniendo en cuenta el par de casos previos), parece sensato pensar que en lugar de preguntar: ¿por qué es bello el Motor Inmóvil?, es mejor preguntarse: ¿qué es lo que hace bello a lo inmóvil? O, ¿cómo se da lo bello en lo inmóvil? Definitivamente, parece que «vemos» mejor si preguntamos por la cualidad que se le atribuye al Motor Inmóvil o, lo que es lo mismo, si intentamos determinar cuál es el atributo esencial del sujeto.

Lo bello de lo inmóvil consiste en reconocer a la propia inmovilidad como fundamento, en la medida en que el orden (*táxis*) es la connotación esencial de lo inmóvil y, en realidad, de todo fundamento. Dicho con otras palabras: lo inmóvil es bello porque es el fundamento del orden. Para los griegos, en general, y también para Aristóteles, que el orden sea fundamento es lo propio de lo bello.

¹⁷ GADAMER, H-G. *Estética y hermenéuticas*, Editorial Tecnos/Alianza, España, 2006, Cfr. p. 287.

En efecto, orden, *symetría* y delimitación determinada (*horismenón*) son los tres fundamentos que hacen bello a todo lo que es manifiesto. En palabras sintetizadas, lo inmóvil es bello en la medida en que lo inmóvil es *táxis* (orden). Con razón, la formulación antigua — diferente del todo a la moderna— reconoce, como dice Aristóteles, que es la *physis* la que parece imitar a la *téchne*: en la medida en que todo *poietes* aspira a lo perfecto. Dicho con otras palabras: si la naturaleza tuviera que tomar por modelo un paradigma, imitaría el modo de ser de la *téchne*. El deseo de fundamento —tan querido a los griegos— es solidario de la perfección como anhelo y como *telos*. Por lo tanto, si lo bello, en Aristóteles, es lo bello en lo manifiesto; por un lado, lo bello *es physis*, pero, por el otro, lo bello se manifiesta en lo que pueden los artífices. En este sentido, un aspecto de la genialidad de los maestros de las grandes obras, de las edificaciones y de los monumentos, quizás consista, precisamente, en lograr que la belleza de lo inmóvil —desde su inmovilidad— se mueva. Eso es, por cierto, la Ciudad Universitaria de Caracas. Carlos Raúl Villanueva decía: «*El espacio se conoce porque algo se mueve, el objeto o el espectador, y la marcha hace aparecer bajo nuestra visual, la diversidad de los acontecimientos*».

IV

La Ciudad Universitaria de Caracas es abierta y fluida. Abierta, desde el punto de vista de sus espacios físicos, en cuanto generadora de múltiples escenarios visuales (lentos de luz natural) y en cuanto transitada por la diversidad del pensar. Me eximo de referirme a la historia de los proyectos de construcción física del recinto, omito toda consideración sobre al acto de su edificación, en cuanto tal. Tales son tareas que demandan leer la gramática visual y arquitectónica del espacio abierto de la Universidad y, a mí, lo que me afecta es lo más inmediato: la belleza imponente y la suavidad de este vitral, la simple y llana vivencia de un espacio de contrastes, entre la resistencia y la ligereza del concreto, «fuerte y al mismo tiempo humilde»; la fascinación por todo un recinto. Pero, lo más fascinante es pensar que el ser de *todas estas cosas que son* se remita a los dibujos de un arquitecto que proyecta «*volúmenes en medio del espacio*». En estos casos, ver es entender que puede «traerse al ser» lo que plantean los trazos de diseños dibujados en los planos. De suerte que lo divino es autoevidente en estos cimientos universitarios, y quizás por eso la estructura de la Ciudad Universitaria aún sobrevive, a pesar de todos sus males.

Es verdad que muchas clases de cosas sobreviven a sus usuarios. Pero, aunque en la mayoría de los casos las cosas duren muchísimo más que las personas, lo cierto es que, esencialmente, las cosas son dependientes de las personas: en cuanto que son entes producidos artificialmente. No obstante, es verdad que hay algo de divino en las grandes edificaciones monumentales, en la medida en que una construcción ya erigida, por su misma presencia, parece situarnos ante una cierta clase de eternidad. Más allá del tipo de edificación que sea, es decir, una poderosa basílica o un gran palacio imperial: la eternidad que a ellas atribuimos estriba en que las percibimos como estando desde antaño, y siendo hoy y siempre —en el futuro— lo que son. Una vez más, su presencia nos distrae de su esencia, pues, por muchas razones, la perdurabilidad de una determinada edificación depende de la responsabilidad de muchas generaciones. No evitemos pensar en el fuego que consumió parte de la Catedral de Notre Dame, o en el fuego que consumió al Museo de Brasil o en los talibanes destruyendo la ciudad de Palmira. Tanto en París como en Brasil, el descuido fue la causa común. Con los talibanes, sabemos que comprender, a veces, es imposible. A pesar de todo, las grandes obras maestras de la arquitectura parecen estar destinadas a vivir eternamente: siempre y cuando los hombres no se propongan abandonarlas o destruirlas intencionadamente. Es muy poco lo que puede hacerse ante el ataque de los bárbaros, o respecto de los que no entienden el carácter de «entes irremplazables», que le es inherente a las obras que percibimos como eternas. Pero, aun teniendo en cuenta fenómenos como el descuido intencionado o no, cabe preguntarse: ¿de qué depende, o en qué consiste la verdadera perdurabilidad de las obras irremplazables?

Quiero pensar la pregunta, obviamente teniendo en mente a nuestra Ciudad Universitaria, no solo por tratarse de una bella obra arquitectónica, sino principalmente porque la habitamos. Parafraseando a Gadamer: *«nosotros habitamos en un lugar determinado por su belleza natural y que al mismo tiempo es una obra de arte»*. No obstante, es una verdad de Perogrullo decir que, en cuanto obra, la verdad de la Universidad no puede ser reconocida abstractamente. Pierde algo de su belleza si se la aprecia, exclusivamente, desde un punto de vista puramente estético (o desde el punto de vista del arte). Además, si algo nos ha enseñado Kant, es que habitar en un lugar bello plantea, principalmente, exigencias morales. Pero, por si esto fuera poco, el momento es oportuno para escuchar la famosa concepción que tiene Villanueva de la arquitectura. Él, dice:

La arquitectura es Acto Social, por excelencia arte utilitario, como proyección de la vida misma, ligada a problemas económicos y sociales y no únicamente a normas estéticas. Para ella, la forma no es la más importante: su principal misión: Resolver hechos humanos. Su medio expresivo y condiciona: el espacio interior, el espacio fluido, usado y gozado por los hombres: “es una matriz que envuelve vida”. Es arte del espacio adentro y afuera, arte abstracto y no representativo, pero con una función y esencia de lógica cartesiana.

(Carlos Raúl Villanueva, Caracas, 22/12/67)

La palabra de un maestro no necesita *aggiornamentos*. Cuando Villanueva piensa la arquitectura, tiene plena consciencia política. El mito de Prometeo es también el augurio de la palabra y de la política. Insolente, aun encadenado, ¡ese es Prometeo! La verdadera perdurabilidad de una obra irremplazable, como la Ciudad Universitaria de Caracas, no depende en lo absoluto, del trabajo eficaz de los martillazos de Hefestos. Hefestos, presto a construir el andamiaje de la estructura, es el mismo que destruye la propia constitución universitaria. La perdurabilidad de lo irremplazable, en este caso, depende de la arrogancia de Prometeo: el que no cede ante los peores males. El de la promesa que enseña: que los hombres han de pagar el precio de su dignidad al costo de su soberbia. Cuidar lo irremplazable implica, entonces, necesariamente, la voluntad de permanecer y la acción política. La alteración del orden universitario propicia una reflexión que hace falta atender. La pregunta se adivina, y no es «¿por qué estamos los que estamos?», sino: «¿cómo estamos siendo para permanecer? Es lo que he llamado aquí «voluntad de permanecer».

Acudo al orden de las razones arcaicas para entender.

La «voluntad de permanecer» en lo que somos, parece estar acompañada de cierta actitud divina. ¿A qué me refiero? ¿En qué consiste? Lo explico: estudiando la fenomenología de la religiosidad, vinculada a los antiguos dioses griegos, Walter Otto señala, que una de las condiciones más interesantes del politeísmo estriba en que nos invita a confrontarnos con una clase de dioses que no nos prometen nada, que no nos auxilian y que, por su misma condición polimórfica, lejos de ayudarnos a transitar los caminos, los enredan, enredándonos, a su vez, en múltiples contradicciones. Por lo tanto, de dioses de esa clase, dioses que constantemente cambian, no puede esperarse nada. ¿En qué consiste, entonces, la actitud divina del hombre pío, si sus dioses no prometen auxiliarlo en sus pesares y aflicciones?¹⁸ Lo que le corresponde al

¹⁸ Los dioses griegos no prometen auxiliarte en nada y mucho menos en aflicciones. (Cfr. Otto, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 46).

piadoso pagano es hacer el sacrificio sin esperanza. En este sentido, el hombre pío es el que sabe que, aunque sus dioses cambian y no necesariamente cumplen sus promesas ni salvan, le es suficiente saberlos siendo siempre. Desde luego, hay una metafísica de la omnipresencia subyacente al mundo que los dioses griegos. Me arriesgo entonces a decir: la metafísica del arraigo de los que tenemos la voluntad de permanecer, tiene mucho que ver con las lecciones del antiguo paganismo de los griegos. Nosotros, como aquellos hombres probos y píos, secretamente nos confiamos a nosotros mismos: sin contar con la seguridad de los auxilios divinos. Creemos en los dioses, como los paganos, pero la lección que nos repiten es que no hay consuelo, o que el único consuelo no es la veneración ni la esperanza sino la confianza en lo que somos. De los griegos aprendimos, que los dioses que prometen no auxilian; que hay que valerse por sí mismos. En cambio, de los modernos aprendimos, sin mitos, que hay que tener mucho valor para servirse de la fuerza del propio entendimiento. En unos versos del *Prometeo* de Goethe, se escucha:

¡Aquí mi mundo, mi universo!
Aquí siento que soy yo.
Aquí mis deseos todos
En forma corporal.

Y en una incidencia el coro del *Prometeo encadenado*, de Esquilo, canta: «...de rudos que eran, hícelos avisados y cuerdos». La *téchne*, uno de nuestros primeros cimientos, está fundada en la creencia de que tenemos el poder de crear todo lo deseable por nuestras propias manos. El mito de Prometeo manifiesta esta verdad. El mito es también, por supuesto, simiente y cimiento primordial, en cuanto que «primera palabra». No obstante, conviene aclarar que el mito «no es la palabra que habla de lo pensado (pero es la palabra que habla) de lo real»¹⁹.

Ya para finalizar.

Desde la cara arcaica de la disciplina que nos muestra el mito, se fundan distintos ámbitos de lo real, pero queda en la sombra, sin embargo, la comprensión noética profunda que le espera a todo aquel que quiera aventurarse en un programa organizado de investigación sobre las variadas capas que constituyen los fundamentos de lo real. Desde Platón, sabemos que la

¹⁹ Cfr. OTTO, W. F. (1968) Op. Cit. Pág. 25

experiencia no es el único tipo de conocimiento posible. El mito, la *physis*, la *techné*, la estética o lo político son también conformaciones de lo real, que hunden sus raíces: mediando el conocimiento inmediato posible. Casi nada hemos dicho aquí de la urgencia de otros fundamentos, que echan de menos a la razón, cuando se pone a pensar.

BIBLIOGRAFÍA

CAMUS, A, *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1963.

GADAMER, H-G. *Acotaciones hermenéuticas*, Editorial Trotta, España, 2002.

GADAMER, H-G. *Estética y hermenéuticas*, Editorial Tecnos/Alianza, España, 2006.

GADAMER, H-G. *La actualidad de lo bello*, Ediciones Paidós/ I.C.E.-U.A.B., España, 1991.

OTTO, W. F. *Teofanía. El espíritu de la Antigua religión griega*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1968.