

FILOSOFÍA

Revista de la Maestría en Filosofía



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

MÉRIDA - VENEZUELA. DICIEMBRE 2024 AÑO XXXI Nº 31

31

**LA REVISTA FILOSOFIA, POSEE ACREDITACIÓN DEL CONSEJO DE
DESARROLLO CIENTIFICO, HUMANISTICO, TECNOLOGICO Y DE LAS
ARTES. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES-VENEZUELA (CDCHT-ULA)**

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Mario Bonucci

RECTOR

Patricia Rosenzweig

VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Aranguren

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Andérez Álvarez

SECRETARIO

Mery López de Cordero

DECANA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Carlos Arturo Mattera

COORDINADOR DE LA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Milagros Sánchez Carrillo

DIRECTORA DE LA REVISTA FILOSOFÍA

FILOSOFÍA

Fundada el 15 de enero de 1990

Revista arbitrada de periodicidad anual, abierta a todas las corrientes del pensamiento filosófico. Indexada en REVENCYT, código: RVF-002.

Institución editora: Maestría de Filosofía. Adscrita al Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes (ULA). Mérida – Venezuela.

Coedición: Consejo de Estudios de Postgrado (CEP) y Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT).

COMITÉ EDITORIAL

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Fabiola Gamarra de Navia

COORDINADOR DE LA MAESTRIA

Carlos Mattera

COORDINADOR DEL DOCTORADO

Leonardo Rujano.

EDITOR JEFE

Milagros Sánchez Carrillo

EDITOR ADJUNTO

María Beatriz Sosa.

DIRECTORA DE LA REVISTA

Milagros Sánchez Carrillo

Doctora en Filosofía. Profesora del Departamento de Filosofía.

Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes.

milasac@gmail.com

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Beatriz Sosa (Magister en Filosofía. ULA. Profesora del Departamento de Filosofía.). Carlos Mattera (Doctor en Filosofía. Profesor del Post-grado de Filosofía. ULA.). Fabiola Gamarra de Navia (Doctora en Filosofía. ULA. Profesora del Departamento de Filosofía). Andrés Suzzarini (Magíster en Filosofía. ULA). José Manuel López (Doctor en Filosofía. ULA. Profesor del Departamento de Filosofía). Freddy Carrillo (Magister en Filosofía. ULA. Profesor del Departamento de Filosofía). Jesús Darío Lara. (Magister en Lingüística y Filología Hispánica. Profesor Activo. UNET)

COMISIÓN DE ARBITRAJE: *Pompeyo Ramis* (Doctor en Filosofía. ULA.). *José Rafael Herrera* (Doctor en Filosofía. UCV). *Mayda Hočevár* (Doctora en Filosofía. ULA). *Francisco Bravo* (Doctor en Filosofía. UCV, Caracas). *Marta De La Vega* (Doctora en Filosofía. USB, Caracas). *Eduardo Vásquez* (Doctor en Filosofía. USB, Caracas). *Leonardo Rujano* (Doctor en Filosofía. ULA) *Javier Aoiz* (Doctor en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Doctora en Filosofía, UCV-Caracas). *Ángel Alonso Salas* (Doctor en Filosofía, UNAM-México). *Ángel Xolocotzi* (Doctor en Filosofía UIA-México). *Carlos Augusto Casanova* (Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile).

Tabla de contenido

Nota editorial PDF
Fabiola De Navia G. 5-6

Artículos

Pensar, dudar, errar PDF
Pompeyo Ramis Muscato 7-28

Cicero's compromise between Stoic and Rethorical *pathos* PDF
Simón Noriega O. 29-52

Los caracteres estéticos de exceso-excedencia-
excepción de Gianni Vattimo en la filosofía
de Nietzsche y su alcance en la noción de juego
de Hans-George Gadamer. PDF
Milagros Sánchez Carrillo 53-82

Sobre las ruinas del futuro
Un diálogo hegeliano con la idea de ruina y la obra
“The Arecibo Observatory Collapse: An Ignominious End
to Interstellar Dreams” (2021) de Norma Vila Rivero PDF
Miguel Antonio Guevara 83-106

Filosofía de la tecnología y teología en diálogo:
Un estudio del pensamiento de Jacques Ellul sobre
la tecnología PDF
Sergi Pujol Cunnill 107-130

La Libertad como instinto de lucha y superación en la
civilización de la decadencia desde la interpretación
de Vattimo sobre la doctrina de nietzscheana. PDF
Darwin A. Carrasco M. 131-151

Misceláneas

Traducción:

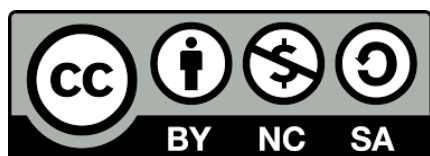
Ansgar Allen

El educador clínico

Fernanda Soler Urzúa

PDF

152-182



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una licencia *Creative commons* Atribución noComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Por lo que envío, procesamiento y distribución de artículos en la revista es totalmente gratuito

Nota editorial

“Todo ser viviente no es un ser individual sino una pluralidad. Y aun cuando se nos muestre como individuo, sigue siendo una reunión de seres vivientes y autónomos que son iguales según la idea o según el lugar, pero que, en la apariencia, pueden llegar a ser, tanto iguales o análogos, como desiguales o diferentes. Estos seres están, en parte, originariamente ya unidos y, en parte, se reúnen ellos; luego se separan, y de nuevo vuelven a buscarse, generando así una producción infinita en todas las direcciones y en todas las modalidades” (J.W. Goethe, Teoría de la naturaleza).

Filosofía es el arte de configurar en conceptos ciertas representaciones o proyecciones de mundo, sea de manera racional o práctica y en el ámbito del espacio y el tiempo. Esta definición, que problematiza el vínculo entre el pensar y la verdad en tanto que absoluta, induce a la vitalidad reflexiva. Es también el *claro* que abre la revista Filosofía, como marco de producción de sentido entre la tradición y la actualidad. El número 31 que presentamos, reúne seis artículos, y una traducción; más alrededor de un movimiento que de un eje temático. Ello constituye su “segunda naturaleza”, pues refleja la emergencia de los fenómenos, así como su articulación filosófica.

En el marco de la Celebración de los 65 años de la Escuela de Educación, a la cual pertenece el Departamento de Filosofía, está

dedicado al Profesor Pompeyo Ramis Muscato; quien cumple 50 años de vida académica en la Universidad de Los Andes:

Su presencia ha honrado nuestros caminos de pensamiento,
Infundiendo rigor y profundidad al asombro... aun a la
perplejidad.
Sea esta una ocasión para re-conocerlo.

Saludamos la labor de la Editora en Jefe, Dra. Milagros Sánchez Carrillo, y de la Editora Adjunta, Prof. María Beatriz Sosa; quienes para bien de la Filosofía han retomado la periodicidad de la Revista, que es patrimonio humanístico y académico de la ULA. Esperamos que el diálogo genere “una producción infinita en todas las direcciones y en todas las modalidades”.

Dra. Fabiola De Navia Guerrero Gamarra
Departamento de Filosofía
Centro de Investigaciones Estéticas.

PENSAR, DUDAR, ERRAR

Pompeyo Ramis M.*

Los humanos solemos vivir afectados por innumerables inquietudes. A los demás animales en cambio solo les afectan dos: la vida individual y la de la especie. Entre humanos es frecuente afanarse más por el temor que por la vida. Solemos abundar más en cosas superfluas que en las necesarias.

Pero todos tenemos en común el hecho de que nacemos programados. Realizamos la mayoría de nuestros actos mecánica e inconscientemente. Nuestros movimientos están regulados en la medida de lo suficiente. Seguimos las leyes de la física dinámica sin tenerlas en cuenta, e incluso ignorándolas. Hablamos más o menos correctamente sin atender las reglas gramaticales o desconociéndolas del todo. Cantamos sin saber música. Seguimos el ritmo sin saber qué es el ritmo. Nuestros órganos funcionan sin que nosotros nos percatemos, sin

* Pompeyo Ramis M. Doctor en Filosofía. Profesor activo de la Universidad de Los Andes (Mérida– Venezuela). Áreas: Ontología; Filosofía del Derecho; Lógica Jurídica; Filosofía Antigua y Medieval. Traductor y autor de numerosos artículos y ensayos publicados en revistas filosóficas. Entre sus obras destaca *Lógica y Crítica del Discurso* (2009). pompeyoramis2015@gmail.com

conciencia de que los tenemos, a menos que notemos disfunción en alguno. Estamos programados.

Nacemos, vivimos y nos reproducimos poniendo muy poco de nuestra parte. Casi nada. Nuestro organismo hace su trabajo. Sin necesidad de una colaboración muy especial de nuestra parte. Casi nada. Nuestro organismo hace su trabajo. Sin necesidad de una colaboración muy especial de parte nuestra. El metabolismo hace su trabajo dentro de nosotros, sin que sepamos cómo. Nos vamos haciendo adultos y llegamos a viejos sin saber cómo, ni por qué, ni para qué. Simplemente, estamos programados. Casi todo está programado.

Pero los humanos somos los únicos que podemos concienciarnos de nuestra programación, y aplicamos a estudiarla. Así, los físicos se conciencian de los fenómenos del macro y microcosmos, los filólogos, de las partículas del lenguaje y los filósofos, de los misterios del ser y el conocer. Hoy, aquí nos concienciaremos de tres fenómenos de la racionalidad humana: conocer, dudar, y errar.

I

Experiencias básicas: No hablo de certeza, que sería demasiado decir, aunque las ganas de llegar a ella no faltan. La mayoría de los humanos buscan experiencias fuera de ellos mismos cuando las más interesantes son las que ocurren dentro. En cada momento cognoscitivo

realizamos un viaje de ida y vuelta. Vamos y venimos del yo cognoscente a la cosa conocida. Podemos llamar a eso regresión completa. El entendimiento se aplica al objeto, aprehende sus notas esenciales y accidentales, hasta que en el último regreso se obtiene el conocimiento completo. Las idas y venidas serán más o menos repetidas según la acucia de cada sujeto cognoscente. Se llega a un conocimiento científico después de varios intentos de clarificar los conocimientos pre-científicos. Cada época ha procurado aumentar la herencia científica recibida de los anteriores. Hemos pasado milenios aprendiendo a costa de quienes nos precedieron, pero haciendo la cuenta hasta el presente, no tenemos razones suficientes para volvernos escépticos. No es poco el saber acumulado. Quizás todavía hay escépticos, pero lo son más para *epater le bourgeois* que por propia convicción. Si ellos consultan con su propia consciencia, convendrán consigo mismos en que mienten.

Algo semejante vale decir del relativismo a ultranza, es decir, más allá de lo que una mente sensata piensa que debe relativizar. Hay que distinguir entre el que quiere decir cosas y el que quiere comunicar ideas y causar sensaciones.

Parto del supuesto de que nadie quiere engañarse. Si el escéptico consulta consigo mismo, -solo superficialmente-, será que desmiente su teoría con la práctica. Habrá que aplicarle lo mismo que decía Husserl del psicologismo relativista: "viven de espaldas a la realidad".

Me decía una vez cierto amigo: "entre tantas disputas sobre la consciencia, la inconsciencia, la subconsciencia..., me pierdo". En varias disputas filosóficas, hay motivos para perderse; pero no más allá de cierta perspectiva que el sentido común nos sugiere. Es decir, no más allá de lo que las dudas y errores nos han enseñado para no seguir errando indefinidamente sobre un mismo tema. *Errando discitur* -decía Séneca-. Los escépticos tendrían razón si las dudas y los errores fuesen tan numerosos y persistentes, que fuese imposible adquirir conocimiento. No hace mucho tiempo que un grupo de filósofos trató de limpiar la filosofía, de manera inútil, creando un nuevo tratado filosófico con el título: filosofía de la filosofía. Tautología para mí innecesaria, porque no otra cosa ha hecho la filosofía a través del tiempo, qué reflexionar sobre sí misma, rectificando los errores del pasado incluso cuestionando los principios en que se funda.

Del peligro de errar nadie se escapa: Pero dudaremos hasta donde sea necesario para no echar a mala parte aquella ironía de Sócrates: "sólo sé que no sé nada" Lope de Vega lo distingue bien. En otra ocasión alguien me preguntó ¿Dónde está el punto justo del criticismo? Como no había lugar a respuesta precisa, de respondí imprecisamente: En distinguir entre la crítica que discierne y la crítica que demuele. Entiendo la que discierne, pero no la que demuele - replicó. Para no abundar en digresiones, me escapé por la puerta trasera de la anécdota.

En filosofía demoler es disputar sobre el consecuente sin conocer el antecedente. El profesor Alberto Rosales fue solicitado para dictar un curso sobre Kant. Empezó la primera lección con una minuciosa referencia a David Hume. De pronto notó los rostros atónitos de los oyentes, y sin paliativos preguntó: ¿Saben ustedes de quién les hablo? Con sorpresa halló que ni uno solo había escuchado nunca ese nombre. El profesor se abstuvo de comentar y dijo: voy a hacer un acto de filantropía con ustedes y dedicaré toda esta clase a explicarles la doctrina de Hume.

Efectivamente cada gran filósofo halla un nuevo filo de pensamiento al son de algún otro precedente que le ha servido de despertador. El hilo conductor de la filosofía va desde Parménides hasta Heidegger. Algo similar cabe decir de las otras ciencias, aunque con una ligera observación: a un físico se le dispensa de comentarios sobre Arquímedes, mientras que un filósofo que se respete siempre hallará algo que decir de Platón y Aristóteles.

Es cierto que los actuales filósofos analíticos nos acusan de rebajar la carga crítica que el proceso científico impone a la filosofía. Pero yo siempre he sostenido que en todos los saberes -y en filosofía muchos más- hay tanto de conocimiento cuanto de crítica de crítica; es cierto pero habida cuenta de que el espacio crítico limita con la

aprehensión de verdades de evidencia inmediata, qué son punto de partida hacia el conocimiento otras nuevas o más avanzadas.

No quiero que se me tilde de dogmático con el uso de la palabra verdad. Yo le entiendo según las posibilidades del entendimiento humano y la diversidad de atributos cognoscitivos. Que no hay efecto sin causa, que cada cosa es igual a sí misma, que no hay término medio entre ser y no ser, etc... Son verdades al alcance de cualquier entendimiento que no adolezca de alguna disfunción. Se me podrá objetar de optimista porque no tengo en cuenta los sentimientos y emociones que pueden afectar al pensador y enturbiarle la visión. Que padecemos estas afecciones; es un hecho a veces difícil de prevenir. Pero las afecciones anímicas son transitorias, y en mayor o menor grado controlables y el filósofo las controla recordando las cuatro *idola* de Francis Bacon.

Idola specus: los engaños que vienen de nuestro temperamento, manifiestos en los momentos emotivos y de la natural deficiencia de nuestros atributos. En nuestro estado en la caverna de Platón. *Idola tribus*: los impedimentos que nos vienen de la misma especie humana, proclive a inclinarse más a las apariencias sensibles y al ejercicio de la razón. *Idola fori*: los engaños que nos vienen de las reacciones sociales donde nuestro pensamiento es seducido por las por las por las modas de pensar y decir. *Idola theatri*: son los sistemas determinantes que

generan las rupturas epistemológicas de cada época histórica. Nos hacen ver las máscaras más que los verdaderos rostros.

Hay un método bueno para cerciorarnos de la objetividad de nuestras percepciones. Consiste en observar cómo la consciencia volente interviene en los actos del sujeto pensante. Está observación es precisamente la que da objetividad a la anamnesis de nuestras experiencias pasadas. La distancia en el tiempo es lo que nos hace ver el valor actual y real de nuestros pensamientos y actos. Los libera del lastre emocional, pues lo que movía nuestro ánimo en el pasado nos parece ahora no solo falso sino ridículo.

Dentro de lo que entendemos por conocimiento, tiene un puesto especialísimo la capacidad de juzgar. Inane sería nuestro conocimiento sino incluyera la capacidad de forjar juicios. Para que un juicio lo sea, verdaderamente es precisa la intervención de la voluntad. Entendimiento y voluntad son dos potencias inseparables que operan conjuntamente. El entendimiento capta las esencias y al mismo tiempo se apercibe de sus interconexiones, a la manera de las neuronas con su sinapsis. Una vez metabolizados los datos sensibles en el entendimiento, interviene la voluntad iniciando el proceso de la razón discursiva.

Todos los actos humanos por insignificantes que sean son raciovolitivos. Entendimiento y voluntad son dos potencias en una, que

solo se distinguen por sus operaciones. No importa que tengan lugar actos que se hacen sin querer, como errar o equivocarse. Los demás animales pueden confundirse o frustrar la prosecución de su apetito sensitivo, pero eso ocurre raras veces; su voluntad se pone en acción cuando tienen a buen tiro el objeto de su apetencia, y su instinto difícilmente falla.

Alguna vez me han preguntado si hay actos que sean racionales sin intervención de la voluntad. La respuesta es negativa, porque el mero acto de pensar ya es necesariamente volitivo, aunque el sujeto no se aperciba de ello. De lo contrario; el pensar no se podría llamar acto. Lo natural suele ser que lo que el entendimiento percibe termine en acto, tenga o no tenga lugar un movimiento: siempre habrá apetito, rechazo, o preferencia, o postergación, etc.

Además, no es que el entendimiento incite a la voluntad a que acepte o rechace, sino al revés: es la voluntad la que espolea al entendimiento a la formulación de proposiciones verdaderas, o falsas, o probables. De hecho, a menudo nos concienciamos de nuestros actos cognoscitivos y de su racionalidad.

Por lo general, la voluntad acepta proposiciones claramente verídicas, pero en ocasiones, prefiere adherirse interesadamente a sentencias opinables o dudosas, las cuales, no obstante, tratará de revestirla con falsa racionalidad. Entonces ya no estamos en el plano

filosófico sino en el psicológico. En el aceptar cualquier proposición concurren dos factores: el asentimiento y el interés. En el asentimiento solo nos atenemos a la intuición, mientras que en el interés se dan motivos extrínsecos que determinan la intervención de la voluntad. No con la misma actitud asiente la voluntad a los axiomas matemáticos que a los dogmas religiosos o a las opiniones políticas. En el conocimiento puro, la voluntad no interviene si no es para remover obstáculos a la intelección, mientras que en las tesis ideológicas interviene en defensa de una parte o con objeciones contra otra. Del mismo entendimiento nos valemos para defender y para atacar. Para la verdad o para el error. Pero por mucho que tributemos en favor de doctrinas en que prevalece el interés por encima de la razón, siempre yace en nuestra consciencia incierta el Sócrates testigo, que nos denuncia, de nuestra interesada persistencia en el error.

Llegados a este punto, es oportuno introducirnos en el foro de la moral. *Video meliora proboque deteriora sequor*¹ dice Ovidio en su *Metamorfosis*. El entendimiento percibe necesariamente el deber ser, pero la voluntad puede optar libremente por lo indebido. ¿Qué pasa, entonces, con las imputaciones jurídicas y morales? Primero hay que distinguir entre el foro interno de la moral y el externo del Derecho. Si se trata de una imputación moral contra ti siendo tú inocente, no hay que esperar a que alguien te borre la imputación porque esta no existe.

¹ Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor. *Metamorfosis* VII,20-21 Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor.

Pero en el campo jurídico hay que seguir un proceso del que resulte probada tu inocencia o tu culpabilidad. Si resultas inocente, serás absuelto, no perdonado. Mucho cuidado con confundir la absolución con el perdón. Etimológicamente, absolución significa desligamiento: tú quedas desligado de los hechos que se te imputaban. No tienes nada que ver con ellos. Pero ¡cuidado!

Ser absuelto no significa, jurídicamente que estás libre de culpa; solo se te declara inocente en el sentido de que no hay pruebas para condenarte. Porque bien podría ser que fueses culpable, pero tu culpabilidad no ha sido probada. Muchos culpables se libran de pena por falta de pruebas. Eso es sentido de absolver. Perdonar, en cambio (*per-donare*) es declarar la no existencia de una deuda. Pero esta declaración no suprime la deuda, sino que se da como si no hubiese sido contraída. Dar lo hecho por no hecho es físicamente imposible, y ni siquiera por milagro es posible. Si tú "perdonas" al que te ofende no borras la ofensa: esta quedará eternamente impresa. En resumen, el único testigo de tu culpabilidad o inocencia es tu consciencia. Lo mismo vale para los indultos. El indulto indica que hubo una prueba indirecta de culpabilidad.

Después de lo dicho sobre la experiencia del entendimiento, ¿Alguien, ha quedado con más dudas que antes? Entonces, con más razón conviene hablar de la experiencia de la duda.

II

Tan natural como la experiencia del conocimiento es la de la duda. Y más añadiría: el primer paso para llegar al conocimiento es dudar. En el campo de las ciencias, ganan las dudas sobre las certezas. El principio de todo saber es la duda. Como la carencia de dudas es indicio de no haber entendido nada.

Lo primero que percibimos es que no todas las realidades pueden darnos con la misma claridad una especie de sí mismas. No resaltan con la misma claridad las proposiciones físicas que las metafísicas o las morales. Las esencias físicas y metafísicas se manifiestan con desigual evidencia. Peor se nos pone la cuestión de la certeza, de la cual no hablaré para no salirme del tema.

Experimentamos ciertos momentos -muy pocos- en que hay correlato perfecto entre la verdad objetiva y la certeza subjetiva. Pero en uso de duda, lo nuestro es la suspensión de juicio; inclinándonos a la opinión o a la duda según el peso de los argumentos de cada parte de la contradicción. Permanecer en la suspensión de juicio es la posición más cómoda, pero no la más conveniente. Si los motivos de duda son objetivamente serios, sin posibilidad de solución a largo plazo, se justifica la duda por tiempo indefinido pero esta posición no puede inventarse hasta convertirse en escepticismo. Porque comenzar negando es negarse a comenzar. La capacidad cognoscitiva de los

humanos es un hecho que no necesita demostrarse. Los constructos humanos, tanto ideales como materiales están a la vista.

Sería bueno curarnos en lo posible de las dudas, pero no podemos hacerlo con dogmatismos, porque el dogma es una violencia epistemológica. La duda no busca que le cierren la discusión, sino que se la concluyan. El escéptico se estanca en una teoría, pero claudica en la práctica. Afirma la imposibilidad de probar y demostrar, mientras en la práctica acepta pactos como si fueran postulados indiscutibles. Pretende anular ideas ajenas, pero no puede matar el lenguaje con que expresa las suyas.

Como la duda escéptica es una postura literaria más que filosófica, solo podemos anclarla con un acto de introspección. Por más que en lo íntimo de nuestro yo, nunca nos convenceremos de la imposibilidad de llegar a conocer algo, siquiera sean las esencias de evidencia inmediata. No niego, porque es cosa evidente, que a la naturaleza a veces le gusta esconderse, como se quejaba Heráclito *phisis kriptesthai philei*². Pero las dificultades subjetivas suelen ser aún peores. No todos los intelectos son igualmente perspicuos y prontos en la captación de las esencias. Conviene, pues, colocar en su debido lugar la consciencia de la duda. Formulemos a modos de tesis la siguiente proposición: “quién se inicia en el filosofar debe situarse en actitud

² Heraclito, Frag. 22 DK B 123

crítica, no poniendo de una vez sus percepciones en duda, si no primero analizarlas y distinguirlas”.

Quién filosofa se sabe dentro de los límites de su finitud, pero eso no significa poner en tela de juicio su capacidad de pensar. Bajo este supuesto, disponemos de dos referencias: primera, el yo personal consciente, no aquel yo de Shelling, perdido en el mar absoluto universal, sino en el que está en la propia consciencia, y que tiene en cuenta las alteridades también conscientes. Si las consulta, hallará en ellas coincidencias con sus propias percepciones, y las distinguirá de las pocas o muchas que no coinciden. Comprenderá que hay una consciencia teórica y otra práctica. Este acto es tan profundamente sentido, que no es posible negarlo, ni siquiera por el escape de una ficción. Salta entonces a la consciencia otro dato imposible de que pase desapercibido:

El principio de contradicción. El entendimiento menos ilustrado sabe *a priori* que no hay término medio entre ser y no ser. También sabe que de este principio se derivan otros de la misma evidencia. Si se me replica que eso es excesivamente obvio para tener que advertirlo, respondo que -precisamente a su olvido se debe el hecho de que erremos y nos equivoquemos tan a menudo. Tendemos a olvidarnos de lo más evidente precisamente porque es evidentísimo. No hay error alguno, ni teórico ni práctico que no se origine en este olvido.

Ortega y Gasset dice que la filosofía es la única ciencia que cuestiona los principios en que se funda. No importa lo que haya dicho Ortega, el precio que pagarás por negar el principio de contradicción será contradecirte. Esfuércese cuanto pudo uno cualquiera en negar la causalidad con la ayuda de Hume, su evidencia inmediata le hará entrar en razón. Puedes decir que no lo niegas, solamente lo pones en duda: el resultado será igualmente la insensatez. Persistir en negar o dudar contra las evidencias es, diría Husserl, caminar de espaldas a la realidad. ¿Cuántas certezas tenemos en las que nos apoyamos para pensar, decir, y obrar? Muchas que tu propio yo consciente no te permite negar: por ejemplo, la conveniencia o discrepancia entre un sujeto y un predicado. De los predicados esenciales y los accidentales, que contra los hechos no valen argumentos, que nadie da lo que no tiene, que de lo posible a lo real no cabe consecuencia, que las potencias se manifiestan por los actos y los actos por los objetos: etc. Todo lo dicho se te hace evidente sin que medie prueba o demostración. Y todo eso te basta para que cuanto a firmes o niegues sea coherente.

Pero, por si todavía no te bastas a ti mismo para comprenderlo, tienes la experiencia ajena que se te comunica por contacto con lo que otros atestiguan, o a través de las lecturas. Las experiencias ajenas también son nuestras, tanto en lo cierto como en lo falso. Innumerables son los conocimientos que tenemos por experiencia ajena confiable. Algo sabemos de los fenómenos siderales, del comportamiento de las partículas atómicas, de la relatividad del tiempo y el movimiento. Sin

embargo, no importa que de alguna de esas cosas no tengamos evidencia ni experiencia.

La relatividad del movimiento no me impide saber qué es lo que se mueve o está en reposo dentro de la nave que me transporta a velocidades supersónicas en el espacio infinito. Dentro del vehículo llamado tierra no se nos permite asomarnos para observar otros movimientos, pero dentro de él, el movimiento y el reposo son objetivamente distinguibles. La relatividad de la física teórica no niega la absolutez de los fenómenos de la física práctica. Las distancias dentro del vehículo terrestre serán siempre las mismas, tanto en el perihelio como el afelio. Con todo no podemos negar la deficiencia de nuestros sentidos ante los ingentes fenómenos de macro y microcosmos y aquí es hasta donde los sabios en la materia navegan entre dudas. Fuera de laboratorio no podemos visualizar los átomos y las moléculas de lo cual hay que dar gracias a los cielos. De habernos dado una vista tan flaca, porque si pudiéramos ver al natural los átomos y sus partículas no veríamos nada.

Pero ignoremos estas divagaciones y volvamos a la experiencia de la duda. Para nuestra realidad existencial, nos basta la posibilidad de emitir juicios ciertos o probables. En nuestro lenguaje usual, reconocemos la imposibilidad de pronunciar juicios sobre materia que no conocemos, por tanto, la consciencia de lo que sabemos corre

paralela a la que ignoramos, pero, reconociendo que lo que ignoramos es infinitamente más extenso de lo que sabemos.

La clásica adecuación del entendimiento a las cosas -o viceversa- sí somos kantianos, no es absoluta, sino que depende de la especie que cada cosa puede dar de sí, y de la capacidad receptiva de cada intelecto en particular. En cuanto a lo que pueden dar de sí las cosas mismas, hay certezas físicas, metafísicas y morales. Las respectivas ciencias dan cuenta de la capacidad de conocimiento que de ellas cabe esperar. Con la evidencia de estas limitaciones, vivimos, si no felices al menos contentos. Como los individuos de cada especie animal, tenemos los miembros que necesitamos. Al menos yo no conozco a nadie que apetezca otros.

Para sobreabundar en la experiencia de la duda, preguntémonos: ¿de qué vivimos más, de conocimiento o de dudas; o si queréis cambiar de palabras: de lo cierto o de lo probable? Pongamos este dogma: lo conocido es limitado, lo desconocido, ilimitado. Por tanto, de lo que conocemos tenemos certeza, de lo que no conocemos, probabilidad. Lo cierto se demuestra con argumentos ciertos; lo incierto con argumentos probables. Digámoslo de otra manera: las cosas dudosas son infinitamente más numerosas que las ciertas. Por tanto, vivimos más de dudas que de certidumbre. Más de fe que de ciencia. Otro aspecto de la pregunta. ¿Qué es más numeroso lo falible o lo infalible?

Ahora veamos el lado humano en comparación con el físico. ¿Puede haber fallas mecánicas tanto como humanas? No cabe la pregunta, porque fallar es una deficiencia de la voluntad humana. La naturaleza no tiene fallas. Si una ciudad es arrasada por un río que tiene cerca, la falla no está en el río sino en sus vecinos que no tomaron precauciones. Esto no se desmiente en los casos en que no vale precaución. Como terremotos, tsunamis, etc. Pero volvamos a las fallas humanas y mecánicas. Se descarta de plano la falla mecánica porque todo constructo mecánico se hace de acuerdo con leyes físicas que son infalibles. Si el constructo está físicamente bien montado según las leyes físicas y mecánicamente bien mantenido y operativamente bien manipulado por un operador experto, el constructo no fallará. El constructo mecánico no fallará porque carece de voluntad. La voluntad está de parte de los fabricantes, de los mantenedores, y de los operadores. Son al menos cuatro factores sobre los que no tenemos ninguna certeza, solo probabilidad (confianza, fe). Así que quien se sube a un avión -por poner un ejemplo- se juega la vida a una sola carta, solo con la fe puesta en cuatro factores humanos: esperamos que todo aquello que no sabemos del constructo, funcione debidamente. Sin embargo, no quiero ser fatalista. La falla humana es irremediable, pero previsible si se pone en acto la plena voluntad.

III

Finalmente hablemos del error. Es tomar una proposición o una decisión por verdadera sin saber que no lo es. Lo errado es tan infinito como lo dudoso. O es el mal paso previo al mal errático. Si decimos que *errare humanun est*. ¿Significa esto que los humanos somos erráticos por esencia, por constitución? Negativo. Si fuese así, sería absurdo definir al humano como ser racional. Por tanto, no erramos por naturaleza, sino por accidente, lo que indica que podemos enmendar los errores. Según Hegel, el error es *un momento dialectico del devenir de la idea*. Lo cual indica que en el devenir de la idea hay momentos de verdad. Así que, infaliblemente erraremos, pero alguna vez acertaremos. Si se me pregunte cómo evitar el error no hallo más respuesta que la de acudir a la lógica que es la ciencia que nos enseña a distinguir. Lo contrario de distinguir es confundir, y de aquí a errar no hay más que un paso. De paso, no confundamos errar con equivocarse. El equívoco está en la palabra mal usada y el error en el pensamiento que se expresa. La equivocación es involuntaria y el error principalmente voluntario.

Las equivocaciones no son duraderas porque las solemos notar por advertencia propia o ajena, pero los errores pueden arraigar y persistir por largo tiempo debido a intereses creados. Uno de los errores es la persistencia en el escepticismo o en la duda exceptiva. Nos adormecemos en una teoría dogmática, política o filosófica. La historia del pensamiento nos ha dado tantos modelos de error, que nos

casaríamos enumerándolos. Tanto errar como equivocarse consiste en una inadecuación entre aprehensión intelectual y el juicio. Si la aprehensión es equivocada el juicio será erróneo. Por eso, antes de emitir un juicio hay que tener las ideas claras. De hecho, solemos decir que en cierto caso no podemos juzgar porque no tenemos materia suficiente, juzgar es componer un sujeto con un predicado. Si la composición no se da el juicio es erróneo porque en lugar de componer sujeto con predicado, los divide. Dicho de otra manera: juzgar rectamente supone la seguridad de que los datos - las aprehensiones- son verídicos. Si nos equivocamos hay que ver hacia atrás y revisar los datos. Pero ¿Cómo, o desde dónde revisarlos? – Preguntarás.

Tú sabrás sobre qué ideas tienes evidencia concienciada, y lo sabrás consultando a tu yo consciente; ¡porque no querrás engañarte a ti mismo! ¿y si por ese medio tampoco consigo claridad? Entonces ya no estamos ante una necesidad de revisar conceptos, sino ante un problema, es ignorada.

Quizás has usado algún término cuyo verdadero significado ignoras. Te has equivocado usándolo porque no te has molestado en asegurarte de su significado ni de sus sentidos. Sabes en tu conciencia que te has equivocado; o bien has creído que la equivocación no tendría consecuencias. Descartes nos advierte que el juicio es infalible si lo aplicamos a ideas claras y distintas, y solamente a éstas. Me replicarás qué Descartes pide demasiado: es imposible que los juicios sean

infallibles si siempre dependen de ideas absolutamente claras; lo normal es opinar claramente, pero no con la precisión de un reloj. Ante esta dificultad tenemos el recurso de juzgar *sub conditione*: "si no me equivoco, según mi opinión, si no me engaño, etc. De lo que no se está seguro, lo más prudente es manifestarlo, o decir como Wittgenstein: *Darliber muss man scheigen*. Pero todavía me pueden replicar: conversando entré amigos ante una copa de buen vino, nadie se detiene ante esas menudencias. No son siempre menudencias. En esas conversaciones, con frecuencia se emiten juicios que dañan la reputación de personas naturales o jurídicas.

Si se me pregunta si tengo orientaciones claras y fáciles para no caer en tal despropósito, Te diré que sí, las tengo claras, pero fáciles, no sé. Eso depende a la voluntad de cada uno. Ante todo, 1º: abstente de utilizar tecnicismos o latinismo si no estás bien seguro de que los aplicas bien. 2º: no usar ningún término ambiguo o polisémico sin avisar previamente en qué sentido lo aplicas. Es prudente empezar aclarando las palabras clave que vas a usar a lo largo de la charla o escrito. Si hablas, por ejemplo, de la igualdad de derechos, debes fijar los términos con mucha escrupulosidad. No conviene decir en general que todos somos iguales, porque esto es falso: somos iguales en la especie, pero no en los atributos: y cuando se establecen diferencias, siempre son sobre atributos. 3º: Es inoportuno detenerse en conceptos que de sí son suficientemente claros, como espacio, tiempo, movimiento, a menos sea en una distancia física o filosófica sobre estos

términos. Las palabras clave que acaso hayas antepuesto y aplicado te servirán de economía para no tener que volver sobre ellas cada vez que vengan a cuento.

Tengo que referirme a momentos muy comprometedores en los que tengamos que emitir juicios sobre escritores que adolecen del vicio que yo llamo *síndrome de escritura difícil*. Escribir enrevesadamente no es cuestión de estilo y profundidad, sino de mala redacción, o si lo queréis más mitigado, estilo amanerado. Ningún pensamiento por profundo que sea es inefable. Todo lo que se puede pensar, se puede expresar, aunque en caso muy especial haya que hacer más de un intento. Eso bajo el supuesto, naturalmente, de que conozcas bien el idioma y el tema de que, se trata.

Hasta aquí he hablado de errores teóricos, por olvido de los primeros principios. Veamos ahora los prácticos que también se deben a la misma causa. Son innumerables. Algunos ejemplos: estudiar una carrera sin estar capacitado para ella, es evidente que *nadie da lo que no tiene*. Creer que mejoras sin cambiar de método es olvidarse de que *cada cosa es siempre igual a sí misma*. Mantener la amistad con alguien que te ha engañado una sola vez es olvidar que *el bien procede de una causa íntegra, y el mal de cualquier defecto*. Casarte con la persona que más te guste en lugar de la que más te convenga es ignorar que *entre ser y parecer no hay nexo*, o que entre atributos, *son preferibles los que no se marchitan*. Tomar decisiones graves en

momentos de euforia equivale a olvidar que *las emociones son malas consejeras*. Nunca digas: he tenido mala suerte; di más bien *no hay efecto sin causa*.

Entre los errores prácticos hay que contar también el que cometen algunos; aquellos, un ejemplo, que se pronuncian en aulas magnas. Hay quién creé que, si su discurso dura menos de 20 minutos, no fue suficientemente brillante.

Cometer este error, también es olvidarse de algo que se da por supuesto. Que los discursos no se aplauden porque gustan sino porque acaban y precisamente por eso aquí acaba el mío.

CICERO'S COMPROMISE BETWEEN STOIC AND RHETORICAL *PATHOS*

Simón Noriega Olmos*

ABSTRACT

In the *Tusculan Disputations*, Cicero admires the Stoic theory of emotions. According to this theory, emotions are failures of reason, and a healthy soul must be free of them. Yet, in his rhetorical writings, Cicero holds that an Orator must experience the emotion he seeks to transmit to be truthful. Cicero's Stoic theory and rhetorical theory of emotions are irreconcilable. However, this paper argues that we cannot speak of an inconsistency in Cicero's thought. As a skeptic and rhetorician, Cicero never intended a systematic correspondence between his philosophical and rhetorical doctrines.

Keywords: Cicero, thought, Stoic theory, emotions, rhetorical, writings, *Tusculan Disputations*

* Simón Noriega-Olmos (PhD. Princeton 2008), Departamento de Filosofía, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, se ocupa de la Ontología en Platón y Aristóteles, y es autor de *Aristotle's Psychology of Signification: A Commentary on "De Interpretatione" 16a 3-18*. (2012) Berlin/Boston: De Gruyter.

EL COMPROMISO DE CICERÓN ENTRE EL PATHOS ESTOICO Y RETÓRICO

Simón Noriega Olmos

RESUMEN

En *Disputaciones Tusculanas*, Cicerón considera la Teoría estoica de las emociones. De acuerdo a su teoría. Las emociones son fallas de la razón, y un alma saludable debe estar libre de ellas. A pesar de todo, en sus escritos retóricos, Cicerón sostiene que un orador debe experimentar las emociones que él busca transmitir para ser veraz. La teoría estoica y la teoría retórica son irreconciliables. Sin embargo, este artículo considera que no podemos hablar de una inconsistencia en el pensamiento de Cicerón. Como un esceptico y retórico, Cicerón nunca destinó una correspondencia sistemática entre sus doctrinas retóricas y filosóficas.

Palabras clave: Cicerón, pensamiento, retórica, estoicismo.
Disputaciones tusculanas

Even though he considered himself an Academic,¹ judged Stoic discourse to be obscure,² and recognized the Stoic ethical ideal as unattainable for a human being,³ Cicero regarded Stoic ethics as the best moral doctrine.⁴ Indeed, we expect a skeptic and Academic philosopher to consider the views of different philosophical schools, for he is ready to suspend judgment. However, it is remarkable to see Cicero condemning emotions (*pathê*) in his philosophical writings while grounding the whole art of oratory on them in his rhetorical works. For Cicero, the Stoic sympathizer, emotions are false judgments on what is good and bad, perturbations of the soul that make us miserable. However, for Cicero the rhetorician, emotions are the key element of persuasion, the instrument the orator uses to move the audience, something he has to experience to be authentic and trustworthy when giving a speech.

This discrepancy in the status of emotions in philosophy and rhetoric raises three questions that deserve clarification: (1) Did Cicero hold two different theories of emotions, one for philosophy and one for

¹ *Off.* III. 20.

² *Fin.* IV.2.

³ Gawlick and Görler (1994) 1123.

⁴ *Fin.* III.74-76.

rhetoric? (2) Is there an inconsistency or conflict between Cicero's philosophical and rhetorical writings? (3) Is there some underlying congruency between two apparent incompatible theories?

In what follows, I intend to answer these questions in four steps: (§1) I will provide a minimal account of the Stoic rejection of emotions and the meaning of *pathos* in *Tusculan Disputations* III-IV. From this account, I expect to elucidate why a Stoic rhetorician would not be allowed to experience emotions and why Stoicism taken at its word is incompatible with any rhetoric that emphasizes emotions. (§2) Second, I will describe Cicero's rhetorical theory of emotions. This will show why Cicero considered emotions paramount in the composition and declamation of speeches. (§3) Then, I will present the criteria Cicero uses to judge and criticize Stoicism, Academic Skepticism, and Epicureanism. Such criteria will allow us to find similarities or inconsistencies in Cicero's uses of '*pathos*' in his Rhetorical and Philosophical writings. (§4) I will conclude by suggesting answers to our three starting questions.

§1 STOIC PATHOS

Emotions are a matter of concern for Stoic Anthropology, Ethics, Psychology, and Epistemology. According to the Stoics, emotions—like any other matter of philosophical interest—cannot be

restricted to one philosophical discipline. Even more so than Aristotle, the Stoics strived for a system where physics, ontology, epistemology, and ethics are coherently interconnected.⁵ This insistence on coherence and interconnection is ultimately grounded on a particular conception of the universe. For the Stoics, the universe is a perfectly coherent structure with a life of its own, an animal⁶ whose coherent and stable mode of life is considered both nature (the way things usually are and should be) and reason (a natural mode of perfect organization).⁷

The Stoic interest in emotions is linked to what they thought was the purpose of philosophy, which, in their view, was to find how the end of human life is to be achieved. That end is Happiness, understood as a psychological and mental state of self-control and tranquillity barren of emotions as we commonly know them. Subsequently, emotions, as we commonly know them, are considered soul disturbances that prevent human Happiness. According to the Stoics, the sufficient and necessary condition for wisdom, and our task as humans, is to become wise and happy by purging ourselves of

⁵ *Fin.* III 74. For the importance of this inter-connection in the Stoic system, see Brennan T. (1998) 21-22

⁶ SVF. I. 537.

⁷ This, of course, results in some kind of determinism. However, the possibility of no-organization, failure, and mistake is not excluded: the universe as a whole is perfect, but not its parts. The imperfection of the parts makes possible the world of accidents where humans live and make mistakes.

emotions.⁸ Happiness and wisdom, therefore, involve a certain psychological condition of the soul and a certain epistemic condition. Moreover, the Stoics, like Socrates, believed that the sage was necessarily morally good. For all these reasons, emotions, for the stoics, were a subject matter of psychology, epistemology, and ethics.

What exactly are emotions in this Stoic context? Emotions are, of course, phenomena of the soul. But what sort of 'soul' is under discussion? Stoic psychology functions differently than, for instance, Platonic psychology. For the Stoics, the soul is not the sum of a rational and an irrational power. It is a rational unity. Within this kind of soul, there is no irrationality properly speaking. From the Stoic point of view, what is commonly and wrongly called 'irrational'—in the sense of opposite to reason—results from a failure or mistake in the workings of the soul. Emotions (*pathê*) for the Stoics are a subclass among the affections of the soul, the kind of affection that results from an operational failure.⁹ In the Stoic sense, emotions are defined as consequences of mistaken judgments that are wrongly taken to be correct. For instance, if we consider money good, we shall be excited

⁸ *Fin.* III 35.

⁹ Stoics made a difference between '*pathos*', perturbations of the soul, and *eupateia*, actions of a soul that follows right reason. I will not be concerned with the latter.

about money. And if the latter is the case, we will worry about and strive eagerly for money. However, the truth is that money is not good but indifferent, and we have no reason to worry about it. False beliefs produce emotions. That is to say, false beliefs produce an unstable state of mind that results in uncontrollable and morally wrong actions.¹⁰

For the Stoics, every emotion involves a rational process because a judgment of value precedes the impression that generates it. That process is more or less the following:¹¹

- (1) A proposition (*lecton axioma*) is asserted.
- (2) That proposition produces an impression that can be more or less clear.
- (3) The proposition is evaluated according to the impression, taking the object of that impression to be good or evil.
- (4) This produces a reaction that motivates us to reject or accept the object.

¹⁰ Brennan T. (1998) 26.

¹¹ There is scholarly disagreement concerning some of the stages of this process. Here I am following Frede (1986). For a complete discussion, see Brennan T. (1998) 39 ff.

(5) The object can be 'indifferent' but our reaction may be excessive.

Let us, for instance, claim and believe that (1) 'the Gorgon exists.' (2) Because we have the vague idea that the Gorgon is a monster that kills people, (3) we think of the Gorgon as the worst possible evil. (4) This thought stimulates our souls, putting them into an unstable state, making us believe that we are in danger, and making us react as if the Gorgon existed. (5) However, the truth is that the Gorgon does not exist, and we have no reason to be afraid.

Strictly speaking, reason does not fail. The failure depends neither on the proposition nor on accepting the proposition. It depends on how we represent that proposition to ourselves and accept that representation. Thus, fear, hate, desire, etc., are simply ways of entertaining propositions.¹² Strikingly enough, emotions for the Stoics, like any other affection of the soul, are rational because they arise from a rational process.¹³ Moreover, since they result from failures in the representation of propositions and judgments of value, i.e. since they

¹² Frede (1986) 104.

¹³ Frede (1986) 98; Graver (2002) xxiii.

result from a rational process gone wrong, Cicero and the Stoics regarded emotions as illnesses or diseases of the mind or soul.¹⁴

Now, what is the place of rhetoric within this theoretical environment? Due to (a) the prevalence of reason, (b) its identification with virtue, (c) the coherence of the system, (d) the role of 'wisdom' as the end of human life, and (e) the conviction that emotions are to be avoided, the Stoics had a rather peculiar conception of rhetoric.¹⁵ For the Stoics, the content of rhetoric should be virtue and true propositions represented appropriately and expressing the kind of knowledge the wise man has.¹⁶ As a result, Stoic rhetoric can only be done by the wise and for an audience of wise men. The Stoics detached rhetoric from earthly human life by conflating eloquence, wisdom, and moral perfection.¹⁷

Among Stoic sages, there is no need for persuasion. Stoic sages, being sages, need not be persuaded because, for them, everything is clear. Moreover, since Stoic sages do not experience emotions, emotions must be useless in this kind of rhetoric.¹⁸ Under these

¹⁴ *Tusc.* IV 25-26.

¹⁵ *Fin.* IV 7. (SVF II 288)

¹⁶ *Orat.* II 15, 34. (SVF II 292). See also: Sextus *Adv. Math.* II 6 (SVF II 294).

¹⁷ *De Or.* III 65 (SVF II 291).

¹⁸ See *Tusc.* IV 55, *Off.* I. 102.

conditions, the rhetoric is devoted to truth and dialectic. Nonetheless, this need not imply that Stoic discourse was dry and barren of any *lepos*.¹⁹ We must consider *eupatheia* and the fact that Stoic philosophers lived in this world, interacted with ordinary people, and had an ‘emotional life.’²⁰

At a different level, however, although the Stoics believed that most of the things that constitute normal human life are ‘indifferent’—i.e. without value, being neither good nor bad—they were not unconcerned with fellow humans, nor did they detach themselves from society.²¹ They could, indeed, picture themselves using emotions to persuade fellow citizens to take actions that would help them attain virtue. For this reason, a Stoic may pretend to be affected by *pathos*, although he is never allowed to experience such a thing, for this would imply failure in the pursuit of wisdom and virtue.²²

¹⁹ See *Off.* I 135-136

²⁰ Irwing (1998) 226-227; Bett (1998) 209. On *eipatheia*, see SVF III 378 and 431.

²¹ For a complete treatment of this issue, see Irwin T.H. (1998) 234 ff.

²² See note 18.

§2 PATHOS IN CICERO'S RHETORICAL WRITINGS

In Cicero's eyes, Rhetoric is not only a matter of truth and dialectic. For Cicero, Rhetoric is not primarily concerned with wise people and, secondarily, unwise common human beings. Cicero recognizes both *agrestes* and *docti* as members of his audience.²³ When he writes about rhetoric, he thinks motivated by his professional experience. As a rhetorician and politician, his task is to declaim to fellow politicians in the Senate, a mixed crowd in the *contio*, judges, and all kinds of people in court. In Cicero's view, his job as a rhetorician is not to formulate demonstrations and present arguments and theories to an exclusive audience of highly educated philosophers. Cicero's rhetoric primarily aims at normal human beings, and he considers it his task as a rhetorician to persuade them. For this reason, he believes in adapting his speech to the audience, bearing in mind that *docti* and *indocti* want to hear different things.²⁴

²³ non ad veritatem solum, sed etiam ad opinionem eorum qui audiunt accomodata est oratio, hoc primum intellegamus, hominum esse duo genera, alterum indoctum et agreste (...) alterum humanum et politum. *Part. Or.* 90.

²⁴ sed apud homines bene institutos plurimum de laude et de honestate dicemus maximeque ea virtutum genera tractabimus quae in communi hominum utilitate tuenda augendaque versatur. Sin apud indoctos imperitosque dicemus, fructus emolumenta, voluptates vitationesque dolorum proferantur; addantur etiam conntumeliae atque ignominiae. *Part. Or.* 92.

In Cicero's view, what the audience wants to hear is extremely important because rhetoric impels the souls to agree and disagree by appealing to what people need, wish, and dislike.²⁵ However, according to Cicero, the conditions a speech must fulfill to persuade are not limited to what the audience wants. Even though rhetoric functions by stimulating or repressing desire and hate, what stimulates and represses desire and hate must be transmitted easily and pleasantly.²⁶ More than that, in *Partitiones Oratoria*, for instance, *spes bonorum*, *metus malorum*, *iram*, *odium dolor iniuriae*, and *cupiditas honoris gloriae imperi pecuniae* are emotions to be aroused in law courts according to the principles of *decorum*, keeping in mind that some emotions are appropriate for a particular kind of speech, occasion, and place, while some are not.²⁷

Further, the status Cicero gives to emotions within the art of rhetoric also challenges any notion of Stoic rhetoric. As we see in *Brutus* 276-279, rhetoric aims at *docere*, *delectare*, and *movere*.²⁸ In the *Orator*, two things make eloquence admirable, *to êthikon* and to

²⁵ See *Part. Or.* 94-95.

²⁶ *Part. Or.* 95-96

²⁷ *Part. Or.* 111-112.

²⁸ This is precisely what the 'Optimus Orator' does in *De Opt Gen Or.* II 312-313: *decet, delectat, permovet*.

pathêtikon:²⁹ that which is consonant with our nature, habits, character, and costumes, and that by which souls are moved and made to agree. Of these two, emotion distinguishes rhetoric because it is the unstoppable power that decides *causae* by producing anger, calm, envy, admiration, hate, love, desire, hope, joy, and pain in the judge's soul.³⁰

Emotions are objects of Cicero's rhetorical theory and machinery. There are even technical names for ways and sections of the speech that produce a particular kind of emotion, such as *miseratio*.³¹ More specifically, the place of emotion in the technical machinery of the art of rhetoric is in style.³² Since it is developed after the arguments and topics have been gathered, appeal to emotion is the product of how the arguments are arranged and presented.³³ The *inventio*, for Cicero, is not just a mere gathering of arguments, for it is done to ensure the trust of those who are to be persuaded (*fide faciat*), and that can be done only through emotions (*motum eorum animis afferat*).³⁴ However, Cicero does not restrict the arousal of emotions in a speech to *loci* or typical situations, composition technique, and the content of the speech itself.³⁵

²⁹ See especially *Or.* 128.

³⁰ See *Or.* 129, cf. *De Or.* II 186.

³¹ *Or.* 130.

³² See *De Or.* II. 214 with Michel. (1960) 238.

³³ *Part. Or.* I. 9.

³⁴ *Part. Or.* I. 5.

³⁵ *Part. Orat.* 96

The arousal of emotions involves acting, facial and bodily expression, and experiencing the emotions one intends to produce to make the speech convincing.³⁶

How relevant emotions were in Cicero's rhetorical career is shown by the fact that he boasted of having used all possible ways of exciting and calming the soul.³⁷ On the other hand, we can understand how significant emotions were for Cicero's conception of rhetoric and politics by appreciating that human civic life involves language shaped by rhetoric. Offices, protecting fellow citizens and the Roman Republic, passing laws, establishing norms, and reproofing bad conduct are activities done through language shaped by rhetoric. If civil action depends on rhetoric and persuasion, we must apply emotional input to communicate effectively and successfully practice politics and undertake any civic enterprise. Any activity involving communication, indeed, any human activity, appears to need some dose of emotion.

Contrary to orthodox Stoics, Cicero believes that even the most theoretical matter must be presented with an emotional touch to please the audience. One reason that motivated Cicero to write philosophy in Latin is that some of his predecessors translated Greek books of dubious

³⁶ *Or.* 131-132. See also: *De Or.* II 189-191; *De Div.* I 80.

³⁷ *Or.* 132.

quality into poor and lifeless Latin.³⁸ The communicative function of language for Cicero is fulfilled not only by transmitting cognitive content but also by making that content attractive by moving emotions and persuading the audience and the readers.³⁹

For Cicero, making writing and speech emotionally appealing and persuasive is so crucial that to be a good philosopher, one must move emotions to catch the audience's and readers' attention. Cicero assimilates rhetoric to philosophy for at least two reasons. First, to be virtuous and make good use of rhetoric, an orator needs a good education. Second, speech is nothing without content.⁴⁰ But he also assimilates philosophy to rhetoric because philosophy without beauty and emotion is ineffective and cannot be transmitted.⁴¹

³⁸ *Fin.* I.8.

³⁹ Gawlick and Görler (1994) 1124.

⁴⁰ *De Or.* I. 60-61. See also *Or.* 118.

⁴¹ See *Off.* I. This can be considered an Aristotelian feature. For Aristotle and the Academy, philosophy, and contemplation are not and should not be strange to eloquence, a speaker must satisfy his audience and avoid annoying it (*Rhet.* III 1, 1404a4-11). Philon, the academic whose lectures Cicero attended (*Brut.* 306; *Acad.* I. 13.), favored the unity of philosophy and rhetoric.

Cicero took seriously this mutual conditioning of philosophy and rhetoric.

In his view, his philosophical works were rhetorical pieces,⁴² and his rhetorical treatises were philosophical writings.⁴³ According to Cicero, the best rhetorician was a philosopher, the best philosopher a rhetorician,⁴⁴ and both philosopher and rhetorician were masters of emotions. Cicero regards rhetoric this way because he approaches it as a matter of business, politics, and citizen responsibility, not merely a philosophical issue. In his rhetorical writings, we find the view that a man must persuade effectively to be successful and maintain his reputation. For this reason, far from basing his rhetorical theory on something external to it, as, for instance, an ethical theory, he bases it on the purpose of the art itself. The main concern is to find the necessary techniques for composing a persuasive speech.

Put in a more abstract and modern phraseology, Cicero, in contrast to the Stoics, is driven to pay attention to the problem of communication and the psychology of persuasion. The psychology of persuasion is particularly important for him. He is concerned with an

⁴² *Tusc.* I.7. See also: *Off.* I.2 ff.

⁴³ Gawlick and Görler (1994) 1125; see *Div.* II.4.

⁴⁴ *Part Or.* 79.

audience of humans with a particular way of thinking, feeling, and reacting to external stimulation. On the other hand, communication is relevant because rhetoric is about transmitting a message to an audience and moving that audience to undertake specific actions.

Thus far, we can conclude that Cicero's use of emotion in rhetoric is incompatible with any Stoic appraisal of emotions. Two points deserve particular attention:

(a) Cicero's rhetorical theory of emotions is conceived to persuade within the environment of political contest. It is neither conceived as having primarily in mind an audience of sages nor is it adapted to a coherent philosophical system.

(b) A Stoic would never prescribe experiencing emotions such as anger, which is, by definition, a *pathos*. Cicero not only prescribes experiencing such emotions at the time of declamation, but he also considers it fair to feel anger towards the enemies of humanity just as it is fair to fight them.⁴⁵ An orthodox Stoic would perhaps fight the enemies of humanity, but he would never feel anger himself.

⁴⁵ *Off.* I. 36. and *Phil.* II. 20.

§3 UNDERLYING PRINCIPLES IN CICERO'S RHETORICAL THEORY AND PHILOSOPHY

On the one hand, Cicero constructed his theory of *pathos*, in the rhetorical writings, by borrowing doctrines from different philosophical schools: the Stoa, the Peripatos, Aristotle, the Academy, and Plato,⁴⁶ though he maintains the essentials of Stoic terminology.⁴⁷ On the other hand, he was well aware that the needs of the human world—where virtue has to be made appealing to people and speech is a weapon—call for emotional rhetoric. Probably inspired by the Aristotelian and Peripatetic traditions, Cicero regards emotions as essential to rhetoric and persuasion because they affect human judgment.⁴⁸

⁴⁶ A platonic irrational element is introduced. The mania the speaker has to experience seems to be taken from Plato. Nevertheless, it would be inappropriate to consider Cicero directly inspired by the *Phaedrus* because mania and furor divinus were commonplace in the ancient world and were particularly popular in the Roman world. *Div.* II 54.110.

⁴⁷ Michel (1960) 256.

⁴⁸ *Rhet.* II 1, 1378a21-22. However, the direct influence of Aristotle or Theophrastus is nowadays considered uncertain. See Wisse (2001) 39: “The technical rhetorical doctrines of Cicero’s own time were so well known and widespread that in this area the notion of “sources” is useless (...) and it is not improbable (but cannot be considered certain) that he actually read Aristotle in the original (his knowledge of Theophrastus is hardly in doubt).”

How did Cicero use Stoic and Academic material for his purposes? His treatment of Stoic and Academic material in the philosophical writings follows a pattern. In *De Finibus* and the *Tusculanae*, the philosophical schools are put on a scale. The Epicureans are the worst school because they neglect rhetoric and ground all their theories in the senses. The Peripatos and the Academy share a second rank, the former because of its proximity to the truth,⁴⁹ the latter because its realism takes rhetoric into account and assimilates it into philosophy. However, the Academy has the drawback of being inconsistent. Skepticism, if not used critically, can be highly misleading, resulting in a sort of nihilism that denies the possibility of any knowledge. Stoicism and Platonism deserve the first place because of their speculative power and the beauty of their ideals. Yet, being unrealistic, their power and beauty do not escape criticism. The best schools are unacceptable, and the second best are useful but insufficient. This is Cicero's ranking of philosophical Schools in two of his philosophical writings. In rhetorical contexts, his choices are different.

The proliferation of competing philosophical schools professing to have the truth in the Hellenistic period resulted in the

⁴⁹ Gigon (1973) 246.

conviction that every doctrine is contingent. In this atmosphere, Cicero turned to the school that gave him the most sensible solution to this historical situation and political needs: the Academy and its skepticism. He constructs his rhetorical theory of emotions following academic skeptical doctrine, according to which skepticism operates at two levels: (a) The methodology and (b) the doctrines preferred.

(a) A Skeptic is free from the restrictions of systems and doctrines because, in his view, infallible knowledge is unattainable, and propositions are probable but never absolutely true or false. Thus, Cicero allows himself to consider and adopt ideas from different schools, even if they are philosophically incompatible, such as Stoic ethics and the Peripatetic theory of emotions.

(b) Nevertheless, the Academy offers more than methodology. In a world without infallible truth, truth cannot define wisdom. Consonant with the Academy, Cicero's 'Wise Man' does not possess, nor does he expect to possess the 'truth.' Instead, he is constantly searching for it.⁵⁰ Indeed, Cicero's rhetorical writings do not postulate any truth of rhetoric or an ultimate formula of persuasion.

⁵⁰ Placit enim Ciceroni nostro beatum esse qui veritatem investigat, etiamsi ad eius inventionem non valeat pervenire... *Hort. Frg.* (Grilli) 107.

Instead, Cicero appeals to notions that cannot be defined: *decorum* and what sounds good to the ear.

In tune with the Academy and despite his admiration for Stoic and Platonic systems, Cicero is not inclined to utopias and ideals. He is concerned with human reality, whose contingent problems and conflicts cannot be reduced to any theory or doctrine. In addition, Cicero prefers to look at politics and daily human life from different points of view. He finds that fixed philosophical doctrine can impede action. For these reasons, the Academy takes precedence over all philosophical schools for Cicero, the Rhetorician.⁵¹ The Academy offered Cicero both doctrinal flexibility and the instruments to construct a theory of rhetoric with a philosophical spirit consonant with his purposes and needs as a politician.

§4 CONCLUSIONS

As we have seen, Cicero's Stoic theory of emotions and his rhetorical theory of emotions cannot be philosophically reconciled. They are two completely different theories because the purposes of Stoicism and political rhetoric are diverse. The meaning of the term '*pathos*' is practically different in both cases. The Stoic is to purge his

⁵¹ See note 49.

soul of *pathos*. The rhetorician not only has to infuse *pathos* in his audience, he also has to experience it himself, if he is to be truthful. In Stoic philosophy, *pathos* and *eupatheia* exclude one another. The former is to be avoided, while the latter is acceptable. This distinction is not as critical for Cicero, the rhetorician, for he is open to experiencing both. However, we cannot speak of an inconsistency in Cicero's rhetorical thought. As a rhetorician, he never intended a systematic correspondence between his philosophical and rhetorical doctrine.⁵²

Since Cicero was interested in putting Greek philosophy into Latin to satisfy the needs of the curriculum of the Roman rhetorician and inspire his fellow citizens, it would be wrong to say that the theory of *pathos* of *Tusculanae* III and IV is a theory he would have defended both as a philosopher and as a rhetorician. He admired it, but he did not take it for granted. If Cicero takes a personal position concerning *pathos*, it is the one he exposes in his rhetorical writings. In these writings, he developed an original and personal rhetorical theory. This latter theory is the one he defended with emotion and all the power of his eloquence.

⁵² *Tusc.* V. 32-33.

BIBLIOGRAPHY

Arnim, Von (Ed.). (1978-1979). *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF). Stuttgart.

Bett, R. (1998). The Sceptics and the Emotions. In J. Sihvola and T. Erberg-Pedersen (Eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrech. 197-218.

Brennan, T. (1998). The Old Stoic Theory of Emotions. In J. Sihvola and T. Erberg-Pedersen (Eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrech. 21-70.

Desmouliez, A. (1976). *Cicéron et son Goût: Essai sur une Définition d'un Esthétique Romaine à la Fin de la République*. Brussels.

Frede, M. (1986). 'The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul.' In M. Schofield and G. Striker (Eds.), *The Norms of Nature: studies in Hellenistic ethics*. Cambridge. 93-110.

Gawlick, G. and Görler, W. (1994). 'Cicero.' In H. Flashar (Ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Überweg*. Basel. Vol. 4/2, 991-1168.

Gigon, O. (1973). 'Cicero und die Griechische Philosophie.' *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Vol. I/4, 226-261.

Graver, M. (2002). *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations III and IV*. Chicago.

Irwing, T. (1998). Stoic Inhumanity. In J. Sihvola and T. Erberg-Pedersen (Eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrech. 219-241.

Michel, A. (1960). *Rhétorique et Philosophy chez Cicéron: Essai sur les Fodements Philosophiques de l'Art de Persuader*. Paris.

Valente, M. (1956). *La Éthic Stoïcienne chez Ciceron*. Seine.

Wisse, J. (1989). *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam.

— (Transl.). (2001). *Cicero, On the Ideal Orator*. New York-Oxford.

LOS CARACTERES ESTÉTICOS DE EXCESO- EXCEDENCIA-EXCEPCIÓN DE GIANNI VATTIMO EN LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE Y SU ALCANCE EN LA NOCION DE JUEGO DE HANS-GEORG GADAMER.

Milagros Sánchez Carrillo*

RESUMEN

El presente artículo subraya desde su inicio el horizonte de interpretación que Gianni Vattimo resalta para la significación del proceso creador en el pensamiento de F. Nietzsche. Posteriormente se hace referencia a la categoría ontológica-estética de “juego” en Gadamer con objeto de acceder al rendimiento de los caracteres de exceso-excedencia-excepción en la “originariedad” del acto creador.

Palabras clave: Voluntad de poder, acto creador, exceso-excedencia-excepción, forma, fuerzas, Nietzsche, Gadamer, Vattimo.

*Doctora en filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. España. Profesora del Departamento de filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida-Venezuela. Miembro del Centro de Investigaciones Estéticas (CIE). Directora de la revista Filosofía ULA. Jefe del Departamento de Filosofía. Escuela de Educación (ULA). milasac@gmail.com

**THE AESTHETIC CHARACTERISTICS OF EXCESS-
EXCESS-EXCEPTION OF GIANNI VATTIMO IN
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY AND ITS SCOPE IN
HANS-GEORG GADAMER'S NOTION OF PLAY**

Milagros Sánchez Carrillo

ABSTRACT

From the outset, this article underlines the horizon of interpretation that Gianni Vattimo highlights for the significance of the creative process in the thought of F. Nietzsche. Subsequently, reference is made to the ontological-aesthetic category of "play" in Gadamer in order to access the performance of the characteristics of excess-exceedance-exception in the "originary" of the creative act.

Keywords: Will to power, creative act, excess-excess-exception, form, forces, Nietzsche, Gadamer, Vattimo.

Los caracteres de exceso-excedencia-excepción del arte vienen a significar para Vattimo el rango ontológico-hermenéutico de la experiencia creadora en Nietzsche, es decir, el modelo estético de la voluntad de poder. El alcance de estos caracteres en la obra de Nietzsche es observado por Vattimo desde el hilo conductor de la naturaleza de la máscara. No otra cosa que el problema entre ser y apariencia. Ligado a esto la actividad creativa-potencial de lo apolíneo - dionisiaco como fuerzas que exhiben, en la relación sujeto-símbolo, el juego “*des-estructurante*” del arte.

Acudiendo a los lineamientos que Vattimo ha destacado en torno al significado “*des-estructurante*” de la voluntad de poder¹ tal como lo esboza Nietzsche en la obra *Humano demasiado humano* se logra precisar que determinado el arte como la actividad de embestida de lo externo por parte de lo interno, de imposición a las cosas de las imágenes, fantasías, valores simbólicos., etc., creados por el sujeto bajo el estímulo de emociones e impulsos instintivos. Se infiere que, 1- El acto creador es voluntad de movimiento que combina la fuerza excedente con la subjetividad. 2- En esta imagen del artista se cruza el límite de lo original (*la forma-excepción*) con la recurrencia del crear (*exceso de fuerzas*) 3- El acto creador es diferenciación porque pone la

¹ Vattimo, G. *La aventura de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, pp.131-136

forma fuera del campo de lo previsto y *excepción* porque abre dicha forma a *lo nuevo*. 4- La existencia del sujeto como incesante acto de diferenciación.

Puntualizado esto es pertinente hacer una breve alusión a la categoría ontológica-estética de juego en Gadamer con objeto de acceder a la “originalidad” de la obra de arte y alcanzar desde esta línea, de acuerdo con la lectura de Vattino, el carácter “*des-estructurante*” y, por ende, el sentido de lo *nuevo-excepción* de la experiencia estética en Nietzsche.

Si bien Nietzsche no atiende al status ontológico de la obra de arte como tal, salvo en algunos pasajes precisos de *El nacimiento de la tragedia* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, a partir de la segunda etapa de su filosofía, dicho lineamiento cobra connotaciones más específicas hacia el acto creador en la óptica del sujeto para desembocar, más tarde, en la disolución misma del sujeto. En los fragmentos póstumos de 1888 esta disolución se fija en la cuestión de la interpretación, en la traducción de signos, de efectos de superficie que en el plano de la liberación-exceso (Dionisos) lejos de renovarse a sí mismos acude a la dislocación no sólo del objeto sino del sujeto mismo.

Sin embargo, es de hacer notar que estos desarrollos no dejan de tener correspondencia con la base anunciada por Nietzsche en *El Nacimiento de la Tragedia, la necesidad de una justificación estética para la existencia y el mundo*.² Sobre todo, si en esta línea se ha de señalar que para Nietzsche no existe ninguna continuidad del ser en el tiempo. Si, se afirman conceptos, sujetos y formas invariables es porque no es posible acceder al continuo devenir. El devenir lo abarca todo, no obstante, el devenir: el espíritu dionisiaco atormentado por la diferencia, hace que toda cosa difiera de sí misma. En la comprensión de este aserto se introduce el sentido que adquieren para Vattimo los caracteres de exceso-excedencia-excepción en la filosofía de Nietzsche.

En este ámbito, la epocalidad del ser en Heidegger es examinada por Vattimo a la altura de *Poesía y Ontología* en razón de pensar el ser como acontecimiento y, por tanto, no como algo siempre oculto tras los entes, sino como garante de la posibilidad misma de los entes. El ser no es otra cosa que su tiempo, las aperturas de su historicidad y éstas, el ámbito donde los entes se configuran, es decir, que el ente es un acontecimiento del ser, siguiendo el sentido de la metáfora vattiniana: donde quedan iluminados por una luz que los hace presentes.

² Nietzsche, F. *Nacimiento de la Tragedia*, p. 31

El ser ... se da en cuanto que es la luz dentro de la cual los entes aparecen, y por otra parte, precisamente para que los entes puedan aparecer, subsistir de algún modo en el horizonte que él instituye, el ser mismo como tal se sustrae.³

En esta línea, el *status* ontológico y, con ello, la excepcionalidad de la obra de arte se resuelve positivamente porque las distintas interpretaciones corresponden a *las posibilidades de ser* de la obra de arte como tal, y no en razón de la subjetividad de los distintos intérpretes. La obra de arte no sólo posee un origen (el acto creador), sino que *es* un origen, en el sentido de que propone una inédita relación con y entre los entes (excepcionalidad).

Ahora bien, esta relación inaugural con la obra de arte no supone la banalidad o arbitrariedad en su ejecución y el hacer de sus contenidos, sino que la obra de arte procura la *fuerza fúndate del arte autentico*, es decir, el dar lugar a un sistema de significados que, a su vez, ponen en cuestión el sistema de significados tanto del artífice como del receptor. En esta línea, la obra de arte expone un mundo de significados *nuevos* que instauran en el espectador una *extrañeza* en

³ Vattimo, G. *Poesía y Ontología*. p. 26

relación con las antiguas referencias de sentido. El arte es novedad, origen, raíz no deducible de la tradición.

Al exponer la excepcionalidad de un mundo nuevo la obra de arte, para Vattimo, es tal como en la teoría de la formatividad propuesta por Luigi Pareyson⁴, generadora de su propia legalidad (*forma formante*) ella impone los patrones sobre los cuales será juzgada como obra abierta e inagotable (*forma formada*). Este aspecto de inagotabilidad remite al hecho de que más allá de la exposición de un mundo, en palabras de Heidegger, la obra de arte no se deja agotar por ninguna interpretación. Como tal, la obra, es un fondo inagotable de significaciones posibles, que siempre están aún por decir.

En otras palabras, la obra de arte siempre dice algo nuevo que pide ser comprendido o, a la manera de Heidegger, *habitado* y esto implica para Vattimo siguiendo a Gadamer que la obra sea portadora de *novedad*. Novedad que se deslinda de la propia obra de arte y que, a su vez, funda su validez; una especie de *don* por el que la obra de arte se va formando bien frente al artista, el espectador o, el mundo histórico que se va revelando como significado.

⁴ Ver: *Conversazioni di estetica*, Milano, 1987 (Trad. Cast.: Conversaciones de estética. La balsa de la Medusa, Madrid.1987, trad de Zósimo Gonzáles)

Desde este lado, el contexto de la experiencia estética, el juego, en Gadamer no refiere al comportamiento, a la inclinación emotiva o la libertad subjetiva del creador o receptor respecto de la obra, sino al *modo de ser*, al status ontológico, *al acto* creativo-interpretado que prefigura la esencia de la propia obra de arte (forma-formante).

Esta dirección muestra de inmediato una sustancial diferencia con respecto a Nietzsche. Mientras que Gadamer parte del *status ontológico* de la obra de arte, Nietzsche se dirige al acto creador desde la óptica del artista. En apariencia ambas perspectivas se muestran distantes, puesto que se acercan a la obra de arte desde caminos distintos. Sin embargo, ambos trazos se dirigen al encuentro con el *ser estético* y, justamente, en este espacio es posible establecer una cierta cercanía entre ambos filósofos.

Cuando Gadamer hace referencia a la *verdad ontológica* de la obra de arte se aproxima al pensamiento de Nietzsche, pues en ella reconoce la presencia de la autonomía de la obra de arte en el ámbito de la experiencia del ser estético, aspectos estos que se encuentran también en la estética que postula Nietzsche, y que adquiere mayor notabilidad en el juego estético de la voluntad de poder. De hecho, tal y como recuerda Diego Sánchez Meca, en los escritos posteriores a *El Nacimiento de la tragedia*, el protagonismo de la creación artística

como reflejo y representación de la voluntad schopenhaueriana ya no corresponde en Nietzsche a una fuerza en sí, sino a la proyección de sus efectos o interpretaciones en “*lenguas extrañas*”.⁵

Al caracterizar la naturaleza del juego, Gadamer lo determina como un acontecer cuya única realidad es autorepresentarse: su modo de ser es –firma– *la autorepresentacion... y ésta un aspecto óptico universal de la naturaleza*.⁶ Ahora bien, aquello que diferencia la forma del jugar humano frente al resto de los seres vivos es que el juego plantea reglas precisas y, por otro lado, que en el acto mismo del jugar se aspira conscientemente a alcanzar determinados objetivos o metas.

Pero, lo que distingue el juego en el sentido común del término respecto del arte, es que en este último se da una *transformación de la construcción*, que, si bien refiere al comportamiento lúdico propio del juego, también manifiesta una consistencia *autónoma*, de la que el mero juego y sus reglas adolece.

La obra de arte como *Gebilde* realiza la esencia del juego, que es autorepresentación: el modo de ser del juego como de la obra de arte

⁵ Sánchez, D. *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 71; *Nietzsche: La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 139

⁶ Gadamer, H.G. *Verdad y método*, p. 151

consiste en su manifestación. Esto indica que en Gadamer la obra de arte es lo que se representa o interpreta por medio del artista o espectador:

La autorepresentación del jugar humano reposa sobre un comportamiento vinculado a los objetivos aparentes del juego, sin embargo, el «sentido» de este no consiste realmente en la consecución de estos objetivos. Al contrario, la entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo. La autorepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo. El juego humano sólo puede hallar su tarea en la representación, porque jugar es ya siempre un representar.⁷

De la cita anterior se deduce que, el jugador sería poco más que la ocasión para que el juego se manifieste, el medio que posibilita la (auto) representación del juego. Representación ésta que no se deslinda del juego mismo. El juego como tal sólo existe siendo representado, jugado, pero a la vez los jugadores logran su autorepresentación en la medida en que lo representan. Dicho de otro modo, el juego y con ello la obra de arte no pueden ser pensados desde la relación sujeto-objeto,

⁷ *Ibíd.* p. 152

sino como acontecer que abarca y determina a los jugadores y la cosa representada.

No obstante, la primacía del juego, sus límites y reglas que exigen su representación, no supone una pérdida absoluta de iniciativa y decisión por quienes lo juegan. Los jugadores plantean estrategias diferentes y realizan distintas acciones según las circunstancias que concurren en cada caso. Por lo tanto, el jugar, el representar, es siempre un hacer pleno de posibilidades, que son abiertas por el juego mismo.

En este lugar, y tomando al sujeto como actuante, el modo de ser de la obra de arte como tal, la acción-posibilidad creativa, tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica a quien la experimenta. Se puede decir, entonces, siguiendo a Vattimo que para Gadamer el arte es experiencia de verdad si se trata de auténtica experiencia, es decir, si en el encuentro con la obra modifica realmente al observador.⁸ Esta noción niega de suyo que la obra de arte sea concebida como un objeto que está frente a un sujeto que la determina.

En esta dirección, señala Gadamer, aquello que permanece en la experiencia artística no es el sujeto que la experimenta sino la obra

⁸ Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p. 132

de arte misma, pues ella posee en tanto manifestación del *acto* una esencia propia que es independiente de la conciencia del sujeto. El sujeto es más bien acto en el actuar y la obra de arte manifestación de una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Lo lúdico escribe Gadamer está impregnado de ligereza, de libertad.

Por lo tanto, la ejecución de la obra por parte del artista es de antemano acción, pura realización y variación del movimiento. Es parte de la acción creativa que este movimiento tenga lugar sin objetivo, sin intención, sin esfuerzo. De ahí que, la acción se experimente subjetivamente como descarga y carezca de realidad de sustrato.⁹

En este espacio, es indudable que Gadamer parece acceder a la naturaleza de lo dionisiaco, el cual quedaría enfatizado sólo como la acción o el juego de fuerzas instintivas que tienen lugar en la actividad interpretativa del creador o espectador. Sin embargo, para Gadamer, el juego del arte es representación que a diferencia de otros juegos lo es siempre *para alguien* para un espectador, aunque de hecho no haya nadie que lo escuche o que lo ve.

⁹ *Ibíd.* p. 147-148

En este lugar; para Gadamer, el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Del primero reitera, que la obra de arte o representación no tiene su ser en la conciencia o conducta del creador, sino que el *actuar-creador* del sujeto es atraído por la acción-posibilidad en la obra que lo llena de su espíritu.¹⁰ El acto creador se hace dueño, entonces, del sujeto mismo. De aquí que, para Gadamer el verdadero «sujeto» de la experiencia artística sea la acción creativa misma. Acción que está destinada a algo. Y, esto supone una elección por parte del artista que se deslinda de todo comportamiento objetivo para dar apertura al comportamiento lúdico.

Cada obra plantea una realización particular al sujeto que la lleva a cabo y éste no puede abandonarse a la libertad de su propia expansión más que transformando los objetivos de su propio comportamiento en ordenaciones y configuraciones que efectúen la acción *excepcional* de la obra o representación misma. Por lo tanto, en el acto de creación, el artista se auto-representa al mismo tiempo que la obra de arte, mientras que, la manifestación misma de la obra es una realidad que lo supera y transforma. Por lo tanto, el artista experimenta el acto creador como una realidad que lo supera.

¹⁰ Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p.153

Justo en esta senda, Gadamer valida porque no es posible partir de la subjetividad (del poeta o compositor) como origen de la obra de arte. En el juego, en la misma actividad creadora la identidad del sujeto queda sustraída porque en el juego mismo se juega a ser otro. Los actores ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan y configuran. Lo único que puede preguntarse es ¿A qué hace referencia lo que está ocurriendo en el drama?, ¿A qué hace referencia aquello que los actores representan? Un juego, entonces, entre Apolo y Dionisos, las formas y las fuerzas activas-creadoras, donde estas últimas tendiendo hacia la forma termina por revelar la excepcionalidad de la obra de arte y, con ello, un sentido del ser.

Esta óptica desidentificadora del sujeto recuerda la visión de Nietzsche respecto al origen del drama musical griego. Aquí de acuerdo con lo ya indicado, el sentido de simbolización radica en el despojamiento de la individualidad, en *una salida de sí hacia lo otro* por lo que se llega a participar y ser en lo otro, siendo esta identificación con lo otro lo que Nietzsche resalta como éxtasis del drama. Su comienzo no consiste en que alguien se disfrace y quiera producir un engaño a otros. Sino que de hecho el sujeto está fuera de sí y se crea a sí mismo transformado y hechizado.

Sin embargo, esta senda retomada por Nietzsche durante los últimos años de su obra productiva dejará a un lado todas las adherencias metafísicas para atender a la experiencia artística desde el *hecho creador*. Dicha similitud entre Gadamer y Nietzsche se oscurece cuando en la perspectiva nietzscheana, la naturaleza de lo dionisiaco demanda en tanto imagen del impulso creativo como “fuerza potenciada” no la supresión o acrecentamiento de las formas sino la afirmación precisamente de la fuerza en la forma, por ende, la dislocación de esta última. Mientras que, en Gadamer distante de toda subjetividad, el juego creativo permanece atado al modelo de un *subietum* que presenta en su transformación la condición temporal e histórica de la existencia.

Para Gadamer es en el espectador donde la obra de arte, el juego, alcanza su propia idealidad. Los actores ejecutan su acción para alguien y ésta queda vinculada a su papel representador en el marco y los requerimientos de la obra en la que deben agotarse no ellos sino los espectadores. La obra de arte posee en cuanto *Gebilde* “construcción” (forma-formante) un contenido de sentido que debe ser comprendido independientemente de la conducta del creador, actor, o representador. La exigencia de referirse a este contenido de sentido, dice Gadamer, es tanto para el actor como para el espectador el mismo sólo que la obra de arte mantiene frente a ellos su propia *autonomía*.

La obra de arte caracterizada de esta manera adquiere la consistencia de un objeto. Toda obra de arte es captada y gozada como realidad. Pero, esto no quiere decir que la obra de arte sea una copia de la realidad, sino que ella muestra lo que es, configurando o representando la realidad en una imagen. La obra de arte no consiste en imitar algo ya conocido, sino en llevar algo a su presentación *Darstellung*. Y es desde esta autonomía de la obra de arte que Gadamer a través del concepto «transformación» accede al ser del arte. Dicha transformación aclara Gadamer no refiere a una transición por alteración que conduzca de lo uno a lo otro siendo lo otro la negación de lo primero. Antes bien quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Por lo tanto, lo que se representa en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero.¹¹

En este contexto, Nietzsche sí que atiende al hecho creador desde la óptica del artística no en tanto *origen*, sino porque es voluntad de poder, símbolo de una multiplicidad de fuerzas en continuo movimiento y lucha. Esta voluntad de poder en tanto fuerza tiende a ir más allá de sí misma por mediación de las formas. Un sentido que se apartará del concepto de *transformación* en Gadamer, el cual termina

¹¹ Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p. 155.

por asentar la superación o acrecentamiento de una estructura del ser que precede al acto de interpretación o creación y que permanece en la obra de arte.

El concepto transformación en Gadamer vinculado a la representación no alude a una comparación con la realidad sino, precisamente, a la «transformación de la forma o construcción», donde la distinción entre el mundo empírico- real y la representación escénica o artística se anulan, ya que, en el juego del arte, en la actividad creadora, se está en condiciones de percibir *el sentido nuevo-excepcional* o actual en la representación, el cual se va desarrollando ante el espectador. De ahí que, la transformación lo sea hacia lo verdadero. Se trata de la liberación misma y de la vuelta al ser verdadero, a la originariedad en el espacio de la forma-formante. *En la representación escénica – dice Gadamer- emerge lo que es. En ella se recoge y llega a la luz lo que de otro modo está siempre oculto y sustraído.*¹²

En esta línea y para explicar la relación de la obra de arte con la realidad Gadamer acude al antiguo concepto de «mímesis» con objeto de definir el status ontológico y excepcional de la obra de arte.

¹² Gadamer, H.G. *Op. cit.*, pp. 157-158

Como en Aristóteles este concepto en Gadamer no alude a la copia y reproducción de la realidad sino a la transposición misma de la realidad en su verdad. Esto quiere decir que la realidad presentada artísticamente es, al mismo tiempo, reconocida y construida, descubierta y creada. Por lo tanto, la mimesis en Gadamer es manifestación, configuración, en el sentido de poner algo de relieve que en la realidad misma no es ostensible, abriendo en este sentido su esencia, justamente, en el hacer ser. En consecuencia, la autenticidad de la obra de arte no sólo se debe a que lo representado este ahí, sino que la imitación y la representación son conocimiento de la esencia.

En este lugar para Gadamer la experiencia de verdad de la obra de arte se refiere a la verdad, precisamente, como *Erfahrung*. Aquello por lo que espectador se siente hechizado. Esto es, hasta qué punto conoce y reconoce en ella algo, y en este algo así mismo. Pero, este reconocimiento no atiende al mero encuentro con la ya conocido, sino que la satisfacción emerge porque se conoce algo más de lo ya conocido. En este sentido, la mimesis artística no sólo hace notoriedad de lo oculto, sino que siempre interpreta aquello a lo que se refiere, incrementando de este modo su conocimiento. De cara al conocimiento de la verdad, el sentido del ser de la representación es más que lo que representado.

Quien imita o reproduce algo está inicialmente en el ámbito de las meras posibilidades y en este espacio se ve obligado a transformar, a tomar o desechar unas cosas por otras. Al estar creando, configurando, el artista tiene que *excederse* dando lugar, entonces, a una diferencia óptica ejemplar, que en tanto excepción muestra para Gadamer lo que «es como» algo y aquello a lo que quiere referir.

Desde este lado, el carácter cognitivo de la imitación en cuanto manifestación gravita en el hecho de que este *referirse a...* que no es otra cosa que la presentación inaugural de las formas, de los relatos, indica que la representación tiene que volver a reconocerse como el modo de ser de la obra de arte misma, lo que accede a su representación es su propio ser. Por lo tanto, siguiendo a Gadamer: *el ser del arte es parte del proceso óptico de la representación, y pertenece a la ejecución como tal.*¹³

La obra de arte sólo existe al ser representada y, sin embargo, lo que accede a la representación es su propio ser. En este punto, señala Gadamer, que lo imitado en la imitación es la intención misma, aquello en lo que descansa el significado de la representación. Lo que representa el actor y lo que reconoce el espectador son las formas y la

¹³ Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p. 161

acción misma, tal como se da en la *intención* del poeta. Por mucho que la variedad de las ejecuciones o puestas en escena de la obra se reconduzcan al significado de los actores, esta variedad no se mantiene encerrada en la subjetividad de su decisión o intención, sino que tiende a la representación. Se trata entonces, no de una simple subjetividad de significados, sino de posibilidades de ser que son propias de la obra.

En este lugar, Gadamer clarifica, cuando hay diversas realizaciones o interpretaciones de una obra, siempre es posible distinguir cada forma de mediación respecto de las demás. Pero, aquí no se trata de una simple variedad de significados, sino que refiere al hecho de que las elaboraciones de las formas sirven continuamente de modelo a las siguientes, en cuyo tratamiento de transformación se da una tradición con la que debe confrontarse cualquier intento nuevo.

Las formas nuevas o actuales del arte no emergen de la nada. Para Gadamer, la manera como el artista o interprete se enfrenta a la obra está ligada quiera o no a la historia, a aquellos modelos que hicieron lo mismo. En este sentido, la tradición que crea un gran artista, no es un obstáculo para que sigan emergiendo formas nuevas, lo que ocurre es que la tradición se ve fusionada con la ejemplaridad de estas obras hasta el punto que la confrontación con estos modelos estimula la recreación de cada intérprete.

En este punto, lo fundamental para Gadamer es señalar que en todo acto de interpretación lo propio no es la subjetividad del intérprete, menos aún, el acto creador: Antes bien, se trata de la tradición en tanto mundo lingüístico transmitido por los sujetos, quienes la absorben y renuevan, a la vez que se constituyen con ello a sí mismos.

Desde este lado, la interpretación de una obra musical o drama no referirá a la copia fiel de sus medios de realización en aras de provocar simples efectos, menos aún, a la «canonización» de una determinada interpretación o a la adhesión de los elementos triviales, sino que debe considerar el todo de una reproducción como vinculante y libre, como algo creado y creador. De aquí que Gadamer señale:

La interpretación es en cierto sentido una recreación, pero ésta no se guía por un acto creador precedente, sino por la figura de la obra ya creada, que cada cual debe representar del modo como él encuentra algún sentido. Las representaciones reconstructivas, por ejemplo, la música con instrumentos antiguos, no resultan tan fieles como creen. Al contrario corren el riesgo de «apartarse triplemente de la verdad», como imitación de imitación (Platón).¹⁴

¹⁴Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p.165

En este orden, el alcance óptico de una obra como aumento del ser y no como simple copia y reproducción *Abbild* consiste en que es auto-significativa y generadora de su propia autenticidad. En contra de Platón la obra de arte no está referida a algo externo a ella, menos a una adecuación con la cosa, sino que se refiere a la dimensión *originante* del ser. La verdad, el arte como manifestación o representación es racional en el sentido de que la obra de arte se refiere a algo que es su imagen en tanto conformación *Gebilde*. Por lo tanto, la realidad autónoma de la obra de arte tiene lugar en la actividad re-configuradora e interpretativa de la realidad, por parte, del artista o espectador.

Toda imagen o conformación mantiene una relación metafórica con el original, *lo excede* en su realidad, lo recuerda y lo hace aparecer de diversas maneras; mientras que mantiene su propia autonomía respecto del originar también revela lo *excepcional* en este último. De aquí la complejidad que se da entre *Bild* y *Urbild*: La imagen artística hace al original (que también es una imagen) en la medida en que lo convierte en origen al referirse a él y conformarlo. Por lo tanto, en palabras de Vattimo, *la Urbild está constituido por el Bild, en el sentido de que se ilumina sólo en las imágenes que el arte nos de ella*.¹⁵ Pero,

¹⁵ Vattimo, G., *Poesía y Ontología*, p.180

en esta iluminación el ser no queda oculto, sino que accede a una manifestación visible y un sentido comunicable.

Que la imagen posea una realidad propia significa que el original accede a su propia representación en ella y esto significa que, si bien el original queda remitido a la imagen para poder aparecer, también podría presentarse, tal como es, de otro modo. Y en este espacio pasaría a mostrar su propio ser. *Cada representación viene a ser un proceso óptico que contribuye a construir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser. El concepto propio de imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original.*¹⁶

Y, recalca Gadamer, está en la esencia de la emanación que lo emanado sea un *exceso*, es decir, que el ser de la imagen originante se acrecienta. Desde aquí, la re-presentación *Darstellung*, el carácter óptico de la imagen frente a la copia adquiere una autonomía que se desarrolla sobre el original. En esta línea señala: *Por paradójico que parezca, la imagen original Urbild sólo se convierte en imagen desde lo representado Bild y, sin embargo, lo re-presentado, la obra de arte,*

¹⁶ Gadamer, H.G. *Op. cit.*, p.189

*no es más que la manifestación o configuración de la imagen originaria.*¹⁷

Concluyentemente, la obra de arte sólo se manifiesta en la ejecución interpretante, donde no es posible una comparación entre la *Bild* y la *Urbild* sino el emerger de la metáfora. Y, siendo la obra de arte una representación para alguien y a través de alguien, es siempre un acto interpretativo históricamente determinado.

Dicho esto, la obra de arte en la óptica gadameriana no es idéntica a sí misma, sino que deviene y se transforma constantemente al estar inscrita en el flujo de la historia efectual, por lo tanto, es intrínsecamente plural y polisémica, inagotable e inabarcable por la comprensión y la interpretación, aunque en «el juego» de la interpretación la obra de arte se revele en su autonomía y excepcionalidad. Hay indefinidas interpretaciones y por eso, hay que reconocer aquí un acontecer hermenéutico.

¹⁷ *Ibíd.*, p.191

Sin embargo, para Vattimo las consideraciones en torno a la actividad creadora en Gadamer no tratan la exactitud abstracta del *Erlebnis*:

La obra es evento histórico y evento es también nuestro encuentro con ella, encuentro del que salimos modificado; y también la obra, con la nueva interpretación que le damos, experimenta un acrecentamiento de su ser [...] en última instancia identifica la experiencia del arte con la experiencia histórica «tout court», de manera tal que ya no puede verse su carácter específico.¹⁸

En Gadamer la cualidad estética es fuerza de fundación histórica, es capacidad de ejercer un extrañamiento modelador no solo del gusto, sino también del lenguaje y, por ende, de los marcos existenciales futuros. A pesar de esto, Vattimo señala que aquí no se observa una clara distinción entre la producción de los efectos históricos y el habitar poético del creador-receptor en la metáfora, en los significantes, es decir, en los contenidos de la forma. De esta óptica se deduce la postura de Vattimo frente a las consideraciones de Gadamer. Para el filósofo italiano es evidente que la noción de juego en

¹⁸ Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, p.111.

Gadamer hace referencia a un elemento de suspensión, excepción o diferencia, no obstante, este aspecto es insuficiente para escapar de la lógica de la continuidad y, con ello, de la inevitable destrucción de la novedad en la obra de arte.

Y esto vendrá a ser para Vattimo el exacto correlato de cómo se vive en la experiencia artística la ausencia de fundamento: la mortalidad de la propia historicidad. Es decir, el salto al *An-grund* heideggeriano que en la obra de arte es exposición de un *mundo*, apertura y verdad como dice Gadamer, pero también producción de la tierra, el elemento oscuro del que extrae potencia el mundo, esa excepción que no se agota, que es excedencia en cuanto disponibilidad-recurso y a la vez exceso.

Justamente en esta perspectiva heideggeriana insertamos la óptica nietzscheniana en el lineamiento de la voluntad de poder. Si bien en estas consideraciones de Gadamer es posible encontrar analogías con la actividad de las potencias artísticas de lo apolíneo y lo dionisiaco se ha de retener que en Nietzsche Dionisos demanda la deestructuración de las formas definidas, nada perdurable debe existir, sino la transformación misma, es decir, el excedente, la emancipación incluso en el sujeto.

De aquí que, en Nietzsche la reflexión puesta en la óptica del artista venga a significar en la experiencia artística no la superación de vivencias subjetivas en el marco de una estética fisiológica donde el cuerpo sería el origen último de la creatividad, sino que para Nietzsche el cuerpo es voluntad de poder, transformación o juego de una pluralidad de fuerzas, cada una con una multiplicidad de medios de expresión y de formas que, como caos, se enfrentan continuamente entre sí, sin otro objetivo que el de atender a su fin en tanto fuerzas, alcanzar el poder.

Esta lucha de fuerzas es la que tiene lugar en el acto de creación misma de la obra de arte, caracterizado por Nietzsche como victoria de una fuerza sobre sus oponentes, las cuales quedan reducidas por ella a la «unidad». Esta determinación del poder de la voluntad evita que la actividad creativa quede atada al simple azar, por lo contrario, está orientada hacia la naturaleza excedente de la fuerza, a saber, expansión (*juego-exceso*) y búsqueda del poder exceptivo sobre las demás fuerzas que se le resisten.

En este punto se recuerda que para Nietzsche que la citada unidad de la voluntad de poder en verdad esconde una pluralidad de fuerzas que se proyectan como encuentro y combate entre varias fuerzas, las cuales alcanzan equilibrios provisionales bajo la forma de

configuraciones. Y, también que esta lucha no tiene como fin la eliminación de las fuerzas opuestas, sino su dominio y asimilación. Desde la hipótesis de la voluntad de poder, la realidad no tiene ningún modelo substancial en ella misma, sino que es sólo juego de fuerzas que se confrontan incesantemente mediante la creación de interpretaciones que orientan los distintos grados de poder de las fuerzas. De aquí que, de acuerdo con Diego Sánchez Meca, *el modo en cómo tiene lugar ese combate es el del ejercicio de la interpretación, es decir, la imposición por parte de una fuerza dominante de un sentido a las otras fuerzas en función del juego de dominación propio de los afectos de la lucha*.¹⁹

Así, todo sentido es una interpretación que expresa y presenta una determinada voluntad de poder que tiende no sólo a la superación e incremento de una estructura del ser en el acto de interpretación, sino que muestra en el conflicto activo del conjunto de fuerzas una contradicción renovada, manifiesta en la búsqueda interminable de poder.

No se trata aquí –dice Vattimo– de proponer una visión de la nietzscheana exaltación de la fuerza y de la potencia; sino de pensar hasta el fondo el sentido de la disolución que en la filosofía de Nietzsche, sufre la cosa en sí, a favor de una afirmación de la estructura

¹⁹ Sánchez, D., Nietzsche: *La experiencia dionisíaca del mundo*, p.123

interpretativa del ser.²⁰ Y, esto significa, que todo lo que se da como ser es devenir, producción interpretativa. De lo que se trata -dice Vattimo- es de dar al devenir los caracteres del ser, con todo lo que ello comporta.

Sobre esta base, la voluntad de poder prefigura el acto creador según la confrontación o juego de fuerzas que interpretan y seleccionan de acuerdo con el crecimiento-dominio de cada una de ellas, pero también en la debilidad que tiene lugar en el ejercicio de poder de las fuerzas. En esta perspectiva, la forma o imagen en cuanto acrecentamiento del ser en el proyecto gadameriano alcanza otra orientación en el lineamiento de Nietzsche. Aquí, el ser en cuanto multiplicidad de fuerzas da lugar no sólo a la forma *excepcional* de la obra de arte como apertura y acrecentamiento de un ser originante, sino que en el ámbito de voluntad de poder el ser potenciado y disgregado atiende a la des-estructuración, a la re-novación, re-configuración en la forma.

BIBLIOGRAFÍA

GADAMER, Hans-Georg. (1999). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Mohr, Tubinga. [Versión en castellano: *Verdad y método*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca]

²⁰ Vattimo, G. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, p. 34

NIETZSCHE, F. (1980) *Todas las obras: Edición de Estudio Crítico* en 15 volúmenes / publicado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Múnich.

_____, (1974). *Nacimiento de la Tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid.

_____, (2004). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Trad. Luis M. Valdes y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, (4ª Ed. 2004).

_____, (1996). *Humano demasiado humano. I y II*, (incluyendo *El caminante y su sombra*). Trad. Alfredo Brotons, Ingenioso, Madrid.

_____, (2006) *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Trad. Juan Luis Vernal y Juan B. Llinares, Tecnos, Madrid.

Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos, Barcelona.

_____, (2005), *Nietzsche: La experiencia dionisíaca del mundo*. Tecnos, Madrid.

Vattimo, G. (1981). *Más allá del tema. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Feltrinelli, Milán.

_____, (1990). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.*, Traducido por Alberto L. Bixio, (3ª ed.) Gedisa, Barcelona.

_____, (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Paidós, Barcelona.

_____, (2002). *La aventura de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona.

_____, (1993). *Poesía y Ontología*, Trad. Antonio Cabrera, Universidad de Valencia, Valencia.

SOBRE LAS RUINAS DEL FUTURO

UN DIÁLOGO HEGELIANO CON LA IDEA DE RUINA Y LA OBRA “THE ARECIBO OBSERVATORY COLLAPSE: AN IGNOMINIOUS END TO INTERSTELLAR DREAMS” (2021) DE NORMA VILA RIVERO

Miguel Antonio Guevara*

RESUMEN

Contemplar una ruina es mirarnos a nosotros mismos. Esa sentencia tal vez describe lo que pretendo realizar en el ensayo a continuación y consta de tres movimientos: I) Un momento reflexivo sobre las ruinas: ¿qué se entiende como ruina? ¿qué relación tiene la ruina con el pensamiento? ¿qué podría decirnos sobre las ruinas un diálogo con algunos postulados de Hegel, específicamente con su fenomenología? Seguidamente, II) Un momento conceptual, en el que pondré en diálogo algunos extractos con la idea hegeliana del espacio en el filósofo contemporáneo Henri Lefebvre. Y finalmente, III) Un momento crítico en donde presentaré una reflexión sobre las ruinas como fenómeno cultural a partir de la obra de la artista puertorriqueña Norma Vila Rivero, intitulada: “The Arecibo Observatory Collapse: An Ignominious End to Interstellar Dreams” (2021).

Palabras clave: Ruinas, Fenomenología, Hegel, Henri Lefebvre, Norma Vila Rivero.

* Miguel Antonio Guevara es un pensador y escritor venezolano. Licenciado en Sociología del Desarrollo (UNELLEZ), Magíster en Filosofía mención Pensamiento Latinoamericano (UNICA), PhD Student in Spanish (University of Oregon). Autor de obras académicas y literarias, entre ellas *It's a Selfie World: Apuntes sobre cultura transmedia* (Monte Ávila Editores, 2021), *El Pensar Salvaje: un diálogo sobre la subjetividad latinoamericana* (Revista de Filosofía Universidad del Zulia, 2022), entre otras. Sus intereses de investigación exploran la construcción social de la subjetividad en objetos culturales de los siglos XX y XXI, incluyendo conceptos, libros, música, eventos, objetos digitales, entre otros; enfocándose en la búsqueda de imágenes, narrativas y poéticas que capturen la búsqueda del progreso tecnológico, el colapso de dicho progreso y las ideas sobre el fin del mundo.

**ABOUT THE RUINS OF THE FUTURE
A HEGELIAN DIALOGUE WITH THE IDEA OF RUIN AND
THE WORK “THE ARECIBO OBSERVATORY COLLAPSE:
AN IGNOMINIOUS END TO INTERSTELLAR DREAMS”
(2021) DE NORMA VILA ROMERO.**

Miguel Antonio Guevara

ABSTRACT

Contemplating a ruin is looking at ourselves. That sentence perhaps describes what I intend to achieve in the following essay and consists of three movements: I) A reflective moment on ruins: what is understood as a ruin? What relationship does the ruin have with thought? What could a dialogue with some of Hegel's postulates, specifically his phenomenology, tell us about ruins? Subsequently, II) A conceptual moment, in which I will put some excerpts in dialogue with the Hegelian idea of space in the contemporary philosopher Henri Lefebvre. And finally, III) A critical moment where I will present a reflection on ruins as a cultural phenomenon based on the work of the Puerto Rican artist Norma Vila Rivero, entitled: "The Arecibo Observatory Collapse: An Ignominious End to Interstellar Dreams" (2021).

Keywords: Ruins, Phenomenology, Hegel, Henri Lefebvre, Norma Vila Rivero.

I

La palabra "ruina" proviene del latín. Se le asignan distintos significados, entre ellos la idea de caída o colapso. Al mismo tiempo, se relaciona con el verbo *ruere*, que significa caer, desmoronarse. En el uso antiguo del latín se utilizaba para describir la acción de la caída y el derrumbe, y eventualmente su utilización derivó en la descripción de los restos de las estructuras colapsadas o aquello que se encuentra derruido, deteriorado, destruido.

Un vistazo al diccionario nos ofrece los siguientes significados: "acción de caer o destruirse algo. Pérdida grande de los bienes de fortuna. Destrozo, perdición, decadencia y caimiento de una persona. Causa de la ruina física o moral de una persona, familia, comunidad, Estado. Restos de uno o más edificios arruinados..." ("Ruina"); asimismo, a partir de la pesquisa diccionaria, podría enumerar sinónimos de ruina: quiebra, bancarrota, depresión, crack, insolvencia, miseria. Por otro lado, decadencia, hundimiento, desgracia, desastre, desolación, destrozo. Y también: restos, escombros, cascotes, vestigios, reliquias, despojos ("Ruina").

Lo que es cierto es que podría enumerar hasta el infinito el significado de ruina. Así como parecería imposible contar o reconstruir los restos de escombros de lo que fue una montaña por efectos del extractivismo, de la misma forma, la idea de ruina tiene muchas dimensiones. Una directamente material, que alude a un edificio

derruido, por ejemplo, pero también, como dije líneas arriba, una relación con lo subjetivo, lo moral y ético, con la familia, la comunidad y por supuesto, con el Estado.

Comporta la idea de ruina una metáfora poderosa para hablar de lo tangible pero también de lo intangible. De la construcción de nuestra subjetividad, entendida esta como una trama de percepciones y saberes de nuestra noción del mundo, y al mismo tiempo habla, revela la idea de ruina, la materialidad del mundo, su susceptibilidad al colapso.

Pragmáticamente, entiendo como ruina, en su relación con el pensamiento, repito, como una metáfora para pensar un estado de las cosas materiales, pero también de los asuntos inmateriales o mentales. Se suele decir que una persona que piensa “bien” tiene una cabeza “bien” amueblada; por el contrario, se utiliza también la idea de la cabeza como desastre o desorden, para hablar de una que no piensa “bien”.

Pero no se trata aquí de falsos binarismos, sino, repito, metáforas, para que la idea de ruina pueda recobrase con el propósito de pensar. Pensar sobre lo dado pero también en el ejercicio de pensar lo que pensamos. Y por qué no, pensar lo que pensamos cuando pensamos. Entiendo la ruina como un conjunto que puede reunir distintos subconjuntos.

Entiendo que Hegel en su fenomenología pretendía la proposición de un método o guía para pensar filosóficamente. Y al mismo tiempo, entendía al mundo como una síntesis social e histórica, como un fenómeno social e histórico al mismo tiempo. Es decir, no es la fenomenología un libro sobre historia, que desde luego es histórico en cierto sentido, pero no, repito, es una propuesta para pensar filosóficamente.

También entiendo la obra de Hegel como filosofía, por supuesto, pero sobre todo veo a Hegel como un crítico cultural de su tiempo. Se sabe que era un gran conocedor de la novela de madurez, del *Bildungsroman*, del pensamiento romántico, por lo que es interesante preguntarse qué tanto pudo haber influenciado en su estilo de escritura. A fin de cuentas, uno es de algún modo lo que lee. Y escribe lo que lee. Se piensa como se lee. La fenomenología, si no fuese un libro de filosofía, un sistema de pensamiento, también pasaría como una novela experimental que mezcla distintas voces, estilos, géneros. A veces es narrativo, otras poético, ensayístico o simplemente una galera hermética, pero se puede determinar en su lectura cómo sus categorías parecen personajes, a veces habla la razón, otras el absoluto, etc.

Con el tiempo suficiente, uno podría entender mejor su contexto sociohistórico y cultural y encontrar que lo que es abigarrado en el texto, empieza a despejarse tras conocer en qué atmósfera fue pensado y escrito. Por eso me gusta pensar, al modo de Hayden White sobre la historia como texto literario, que la fenomenología también

podría verse como un artefacto literario, nos dice White: *la configuración de una situación histórica específica, esto es, el darle la trama, explicarla e interpretarla políticamente, es una operación esencialmente discursiva*¹ por lo que me pregunto: ¿no es el diálogo de Hegel con Goethe un análisis a la novela de formación, un tipo de crítica literaria y cultural en distintas claves categoriales y epistemológicas? ¿No es la superposición, el uso de Fausto como paralelismo para hablar de las formas en que la consciencia se autosupera para alcanzar la autorrealización un tipo de crítica cultural que pasa a la historia como filosofía?

Es Hegel, en cierto sentido, el intelectual total que incorpora todos los géneros y hace las síntesis culturales de su tiempo para poder presentar al mundo su sistema filosófico que hoy llamamos fenomenología, alguien que se dedica a recoger los fragmentos del mundo en ruinas de su tiempo; es famoso su ir y venir por los avatares de la guerra y su mirada sorprendida al ver al *ego conquiro*, Dussel *dixit*, en su máxima expresión paseándose a caballo frente a sí, en donde creyó haber visto, desde luego, al espíritu encarnado. Es Hegel, su método, un constante ejercicio de reconocimiento y relacionamiento entre todas esas partes aparentemente inconexas. Muy actual, tanto que le dedicó un capítulo en su libro a lo que hoy podría ser considerado una teoría de la conspiración. Hablo desde luego de su crítica a la frenología y los frenólogos. Entiendo entonces a Hegel, su

¹Hayden, White. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, p.20.

fenomenología, como un argumento trascendental, en el que entendemos que como sujetos participamos activamente en la construcción de la experiencia aun cuando parece caótica y difusa fuera del casco que mantiene flotante el órgano cerebral. El espíritu se reconoce como una comunidad que es capaz de reconocerse a sí misma. En cierto modo, la subjetividad siempre quiere ir afuera, salir de los límites biológicos del cráneo y transformar al mundo.

II

Entiendo que la investigación sobre la verdad del saber o del conocimiento sobre un algo implica que la consciencia misma se convierte en objeto. No hay una escisión aquí entre objeto-sujeto. Dice Hegel en la traducción de la fenomenología de Antonio Gómez Ramos: *La consciencia sabe algo: este objeto es la esencia o lo en sí, pero también es lo en sí para la conciencia: y así hace entrada a la ambigüedad de esto verdadero*², es decir, la conciencia ofrece su propio marco o escala a medir en ella misma y la investigación o búsqueda del conocer se hace a través de una comparación de la conciencia consigo misma, un movimiento epistemológico, diría, una síntesis en donde objeto y concepto son evaluados para ver si se corresponden o tienen una relación.

Con respecto a las ruinas, diría que cuando las observamos, estamos observándonos a nosotros mismos, en cuanto a que manos humanas las fabricaron y las destruyeron, las *hicieron* ruinas, en que

²G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, p. 157.

hubo una hechura, un saber arquitectónico que las erigió, e incluso, que un saber destructivo las echó abajo y, al mismo tiempo, puede que un saber las recoja y las sustituya con una nueva edificación. Todo eso sucedió dialécticamente, como síntesis, al puramente contemplarlas.

Pero también las ruinas en cuestión, depende de lo que hayan sido, también son una síntesis social e histórica. Es decir, pueden ser las ruinas de una escuela, de una cárcel, de un ayuntamiento o de un centro comunitario. Por lo que ese observarnos a nosotros mismos cambiará dependiendo de las relaciones de la consciencia en cuanto a emociones, que tendremos con las ruinas en cuestión.

No se sentirá lo mismo cuando el Estado destruye una cárcel, lugar que concentra una experiencia de la conciencia comunitaria relacionada con el sufrimiento, que cuando se destruye un centro comunitario para hacer uno más nuevo, con las nuevas exigencias y/o necesidades de la comunidad, por ejemplo. O como el caso de aquellas ciudades en donde reina el concreto y se decide volver a plantar árboles, es decir, también hay terceros lugares, otras opciones para la transformación de la experiencia de la consciencia que implica la transformación del espacio.

Porque ese es otro asunto: las ruinas no están sobre la nada sino sobre un espacio determinado. Hay una relación dialéctica, no solo entre el observador de las ruinas, sino también en el espacio que las alberga. Dice Lefebvre: *Hegelian moments: the particular (in the case descriptions or cross-sections of social space); the general (logical and mathematical); and the singular (i.e places considered as natural, in*

their merely physical or sensory reality)³ ; en relación a lo que he comentado, lo particular en una ruina podría ser un pedazo de escombros, tal vez irreconocible por su estado informe. Lo general, un material específico: alambre, concreto, una síntesis de la técnica. Y lo *singular* un cartel de ese antiguo espacio, que aunque suelto, vuelto pedazos, podría darnos un indicio de lo que era. Por ejemplo, si es (¿era?) una escuela, podría ser la tabla de lo que fue alguna vez un pupitre para una persona zurda, que nos podría ofrecer una totalidad, trama o constelación de sentidos, o como dice el mismo Lefebvre: una realidad sensorial.

Sobre la idea de objeto y espíritu, entiendo que este último, en su desarrollo, se convierte en objeto, porque es un movimiento de volverse otro para sí mismo. Dice Hegel en la traducción de la fenomenología de Jorge Aurelio Díaz: “El espíritu viene a ser objeto porque él es ese movimiento de volverse otro para sí, es decir, volverse objeto de su sí-mismo y superar este ser otro”⁴ ; entiendo aquí que la experiencia implicaría que lo inmediato o no experimentado se vuelve un objeto extraño que luego retorna a sí mismo, exponiéndose en su realidad efectiva (¿cómo verdad?), es decir, al contemplar unas ruinas siempre estamos recibiendo un mensaje. Una trama de sentidos que se despiertan aun cuando no la racionalicemos (¿pre racional acaso?). Al solo contemplar un derrumbe, vienen a nosotros una serie de

³ Henri Lefebvre. *The production of space*. p. 15 y ss.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 79-80.

interconexiones de todo tipo, pero siempre relacionadas a nuestra propia experiencia. A nuestro espíritu.

El objeto, en su devenir, se supera en sus determinaciones puras y en su ser sensible. Sobre su dialéctica, nos dice Hegel: “con esto el objeto es superado en sus determinaciones puras o en las determinaciones que debían constituir su esencialidad, así como en su ser sensible había devenido un ser superado”⁵. Es decir, es a través de la dialéctica que la singularidad sensible se transforma en universalidad, pero esta universalidad está condicionada por lo sensible y se presenta como una universalidad afectada por una contraposición (¿y/o contradicción?) que es la que da lugar al movimiento dialéctico. Uno que ya se basta y para alcanzar un nuevo lugar necesita superar el del presente. Es el gesto fáustico que ya no puede ser hedonista y necesita un lugar nuevo para autorrealizarse.

Es a través de estas nociones que me interesa abordar las ruinas, entre lo que sabe la consciencia, en lo que concierne a la síntesis de sujeto y objeto que he comentado, y también en relación al objeto y al espíritu como síntesis, y sobre todo en cuanto a la superación de un estado en particular, el gesto dialéctico, que da lugar a que las ruinas dejen de ser ruinas en cierto sentido y se conviertan en otra cosa, ya sea una nueva edificación, un desierto o un bosque.

⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 149.

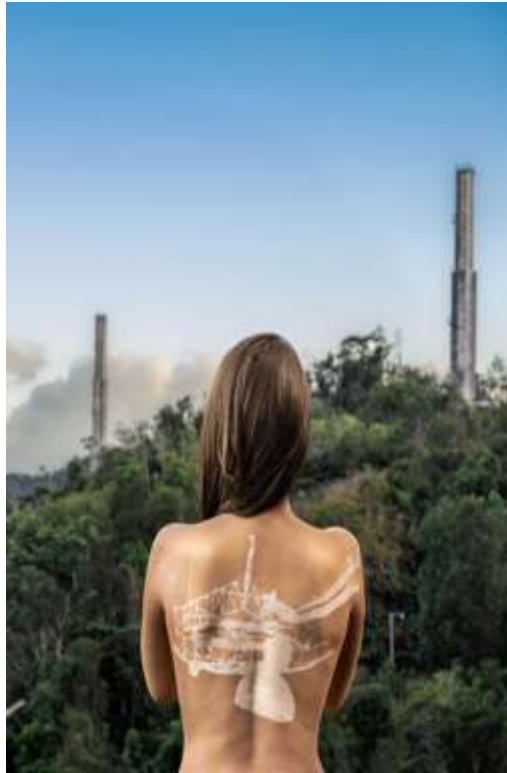
III

Me interesa explorar la idea de ruinas modernas. Esas estructuras que alguna vez representaron el pináculo del progreso tecnológico para una comunidad determinada y que ahora, por múltiples razones, yacen en desuso. Como he comentado, me enfocaré en las ruinas del radiotelescopio de Arecibo (Puerto Rico) a través del análisis de una obra de arte de la artista puertorriqueña Norma Vila Rivero, llamada “The Arecibo Observatory Collapse: an ignominious end to interstellar dreams” (2021).

A través de este ejemplo, analizo la teleología del progreso, cuestionando sus fines últimos y reflexionando sobre cómo los sueños de grandeza tecnológica pueden colapsar. Al mismo tiempo, me concentraré en realizar una suerte de análisis estético, con el propósito de observar la ruina como manifestación física no solo de un fracaso, sino también cómo la manifestación física de la ruina en el espacio puede representar momentos históricos específicos que han sido superados y negados en movimiento dialéctico hacia el absoluto.

En cierta forma, las ruinas son fragmentos, pero eso no quiere decir que nos fijemos solo en la particularidad sino en lo general. Al decir de Hegel en el fragmento 381 de la edición de la fenomenología de Cambridge: *True discipline solely consists in the sacrifice of ones entire personality as proof that personal consciousness is not in fact still fixated on minutiae*, es decir, no me fijo aquí en las minucias o

restos del naufragio, sino en la posibilidad metafórica, fenomenológica de la ruina en sí misma como método para pensar o filosofar.



Norma Vila Rivero, “The Arecibo Observatory Collapse: an ignominious end to interstellar dreams” (2021)

Lo primero que salta a la vista es el torso desnudo de una mujer de espaldas con lo que parece una marca blanca que describe un dibujo. Se trata de parte de la estructura del radiotelescopio. En el fondo, una maleza o un bosque, una especie de montaña en la que se asoman dos mástiles de metal que se yerguen hacia el cielo. Si pudiéramos cruzar

hacia ese punto, veríamos las ruinas del radiotelescopio. En vez de estar presenciándola, porque ya no está, vemos las marcas en el cuerpo de la mujer. La ruina subjetivada/objetivada en el cuerpo.

La marca nos muestra la impronta de una memoria colectiva, en este caso, la de una estructura que formaba parte de la comunidad de Arecibo y, en cierta medida, de la consciencia colectiva puertorriqueña. Nos dice Fernós sobre el radiotelescopio: *Depending upon the time scale used, the completion in 1963 of the Cornell radar observatory at Arecibo (Puerto Rico) nearly coincided with the political transformation of the island from outright colonial territory to a commonwealth eleven years prior*⁶, es decir, el autor ve una relación entre la instalación del radiotelescopio y la condición colonial y geopolítica de la isla. Es un espacio que hace una síntesis histórica y política no solo del estatus de un pueblo, sino también es un objeto cultural que nos permite ver ciertas relaciones entre distintos problemas, como es el caso de la interrelación: ciencia, cultura y soberanía.

Entonces, hegelianamente hablando, a través de esta imagen como metáfora, podríamos ver una síntesis de cierto grado de autosuperación de una comunidad, aún en su relación asimétrica como colonia, es una evidencia material de su autosuperación, de su condición como sujeto colectivo que va en vías de autorrealización.

⁶ Rodrigo Fernós. *Science and Sovereignty. Western Ideas about Science and Nation and their expressions in Puerto Rico and the Caribbean*. p. 272.

Dice Kalkavage: *The first of active reason is Faust, the hero of Goethe's famous poem. Hegel called it "the one absolutely philosophical tragedy"*⁷. En ese sentido, entiendo que Fausto tiene un placer y una necesidad (independencia) que ha clausurado momentáneamente y la condición de estado libre asociado le permite seguir su ley del corazón que, al mismo tiempo, choca con otras leyes del corazón. Como es natural, no todo el mundo está de acuerdo con una forma específica de gobierno. Se puede ser machetero, pero también abogar por lo que tenga el caballero de la virtud imperialista que ofrecer, así sea un pasaporte o poder moverse con cierta libertad por el mundo.

Es un momento ilustrado, el diálogo hegeliano con el Rousseau del Emilio. Pero todos esos momentos de autosuperación implican un nivel de autoconciencia para satisfactoriamente avanzar al siguiente nivel, al get over de la circunstancia, puesto que como plantea Kojève, el espíritu "solo se realiza a través de la acción"⁸. Es el radiotelescopio en todo su esplendor una síntesis, una muestra material del espíritu, del absoluto universal. Es él la síntesis de una comunidad, sus sueños, expectativas, su entrada al mundo del progreso y por lo tanto al reino de la universalidad.

Llama la atención que el dibujo del radiotelescopio en la espalda de la mujer ha sido hecho con algún tipo de técnica que marca

⁷ Peter Kalkavage. *The logic of desire, an Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*. p. 190.

⁸ Alexandre Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*. p. 127.

la piel, ya lo he dicho, ha dejado una impronta. Es decir, la imagen no es solo placer romántico de contemplar el horizonte desde un acantilado; dice Kalkavage *Reason now becomes a romantic*⁹; hay en ella cierto dolor y, si hay un saber universal o compartido en todas las culturas, es el dolor. El dolor como una síntesis de la que solo el cuerpo puede dar constancia. Una síntesis que los pueblos que han sufrido la colonia en el pasado y que son colonia en el presente pueden dar cuenta. Si alguien está autorizado para hablar sobre su sí mismo y su padecer, es el sujeto, la sujeta, el sujeto que ha sido colonizado. No es casualidad que el cuerpo sea el de una mujer. Es de algún modo, el sujeto que, en cierta mirada interseccional, podríamos definir como el sostén de todo proyecto colonial, sea científico o no. Sea estético o no.

Sobre el dolor del que hablo, nos dice Hegel a través de Michael Löwy: “la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas donde resuenan los lamentos sin nombre de los individuos”¹⁰, es decir, Löwy está en esa exégesis que ubica a Hegel como una suerte de apólogo de la violencia de la historia. Se sabe que Hegel, como Marx, ha sido muy mal leído a lo largo de la historia. Sin embargo, es otro tema que merecería un especial enfoque en otros espacios o exégesis. Más adelante dice: *Frente a ese cuadro aterrador, frente al espectáculo lejano de la masa confusa de ruinas, tendríamos a sentir un dolor profundo, inconsolable, que nada puede aplacar, una profunda*

⁹ Peter Kalkavage. p. 186.

¹⁰ Michael Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”* p. 103.

*rebelión y aflicción moral*¹¹, creería que aquí hay una clara lectura benjaminiana, por aquello del ángel de la historia. Y luego añade: *Ahora bien, es preciso superar ese 'primer balance negativo' y elevarse por encima de esas reflexiones sentimentales para comprender lo esencial; a saber, que dichas ruinas sólo son medios al servicio de la finalidad sustancial, el verdadero desenlace de la historia universal: la realización del Espíritu universal*¹². Ahora bien, despojaré esto de lo que quiere solo verse como una interpretación histórica de Hegel y me iré más bien hacia comprender este gesto no como una descripción o apología de la violencia histórica o del progreso, sino verlo como un movimiento de la consciencia, que esa realización, esa finalidad sustancial, es una vía para la realización del Espíritu universal. Por ejemplo, aun cuando el radiotelescopio ha sido destruido tanto por abandono de la ciencia colonial como por la potencia natural del huracán María, ahora ese espacio, hegelianamente hablando, da lugar a una nueva forma de la conciencia, materialmente representada por el espacio comunitario educativo para la sensibilización a las ciencias que es hoy, como también en el renacer del bosque, de la vida. Se trata de una síntesis en la que cualquiera que sea el resultado, nos lleva al absoluto universal. Dice Kojève que “el movimiento dialéctico consiste en un despertar: entender una actitud es superarla”¹³. Es aquello de que la subjetividad siempre quiere ir hacia afuera y transformar al mundo.

¹¹ *Loc. cit.*

¹² *Loc. cit.*

¹³ Alexandre Kojève. p. 130.

Transformar al mundo no implica solo una forma de hacerlo, sino transformarlo en sí mismo dialécticamente.

Por otro lado, en lo concerniente a la idea del progreso, la crítica y académica puertorriqueña Cecilia Enjuto-Rangel nos comenta: *The idea that modern progress entails a process of desintegration and destruction, a critique to the Hegelian notions of lineal history, has been paradoxically voiced by both politically conservative poets like Eliot and Marxist thinkers and poets like Benjamin and Neruda*¹⁴. De nuevo aquí la lectura relacionada al pensamiento de Hegel no como las formas de la conciencia sino como historia, la del Benjamin de las *Illuminations* que nos dicen sobre las ruinas como una representación, no solo del pasado destruido, sino también de las posibilidades no realizadas del futuro.

Esto, por supuesto, puede verse como una exploración de cómo las ruinas modernas no solo reflejan el colapso o un tipo de colapso de sueños tecnológicos y de progreso, sino también de las esperanzas y alternativas que no se materializaron, eso que David Graeber llama *technological disappointment*¹⁵; pero ¿qué tal si se realiza el movimiento inverso y se ve también una posibilidad, no histórica, sino de la conciencia, de un movimiento que no destruye sino que se autorrealiza para dar a un nuevo momento de la conciencia?

¹⁴ Cecilia Enjuto, R. *Cities in ruins. The Politics of Modern Poetics*. p. 43.

¹⁵ David Graeber. *The Utopia of rules. On technology, Stupidity and the Secret Joys of Bureaucracy*. p. 64.

Sobre esto último nos dice Benjamin: *The historical materialist leaves it to others to be drained by the whore called 'Once upon a time' in historicism's bordello. He remains in control of his powers, man enough to blast open the continuum of history*¹⁶. Tal vez, esa actitud de fuerza o de poder, ese golpe, que para Benjamin es de “hombres”, sea una de las raíces de malinterpretación de sus postulados. “Érase una vez” no es de ningún modo una trabajadora sexual como tampoco es un burdel la forma en que estudiamos la historia como ciencia. A veces ciertas metáforas son desafortunadas o simplemente forman parte de un *ethos* específico o de una circunstancia histórica. O quien sabe, de una provocación. De un querer crear controversia. Sobre todo, porque para Hegel las formas de la conciencia no tienen un género en específico, sino que su enfoque es más bien abstracto, en seguimiento de una universalidad en la búsqueda de describir el desarrollo de la conciencia humana de manera general, sin implicaciones de género, aunque para futuros trabajos sería interesante revisar los postulados feministas en torno a Hegel que han surgido con entusiasmo los últimos años, como es el caso de Katherine Malabou y Luciana Cadahia.

Por otro lado, si pensamos en las ruinas como puro objeto, como he comentado, superan las oposiciones sujeto-objeto, sean kantianas o cartesianas, entiendo que para Hegel el objeto no es una entidad estática, sino que está en un constante devenir determinado por su relación con la conciencia. Entonces, entiendo a las ruinas, como objetos, pero también como sujetos, están impregnadas de esa

¹⁶ Walter Benjamin. *Illuminations*. p.262.

dialéctica, ya que su existencia depende de la interacción entre el espacio que ocupan y el tiempo que evocan. En la imagen de Norma Vila Rivero, vemos espacios muy definidos: un espacio colonial y el tiempo del progreso y sueños espaciales del siglo XX. El radiotelescopio forma parte genealógica de la carrera espacial, de la guerra fría, de los fragmentos del Muro de Berlín, pero también de la relación de dependencia de Puerto Rico como suerte de estado satélite. Satélite aquí no es, desde luego, una categoría que surge por casualidad; se podrían tejer tanto relaciones astronómicas, como de implicaciones exopolíticas aún más complejas de lo que pueda ser capaz de desarrollar aquí.

Entonces, entiendo que Hegel plantea la relación entre sujeto y objeto como una síntesis dialéctica donde ambos se determinan mutuamente. Ya lo he dicho un par de veces: al contemplar las ruinas nos estamos contemplando a nosotros mismos, en este sentido, son una síntesis de sujeto y objeto. Creo que al contemplar una ruina, no solo observamos un objeto histórico y estético. Las ruinas se convierten en un espejo de la autoconciencia, mostrando cómo los proyectos humanos, los deseos y las aspiraciones se inscriben y quedan marcados en el objeto fragmentado. En la ruina, el sujeto encuentra su propia historia objetivada, una materialización de sus propios anhelos y fracasos y también y sobre todo en sus posibilidades de futuro y renacimiento.

No es aventurado señalar que las ruinas desafían las categorías tradicionales de tiempo y espacio. Es decir, desde una perspectiva hegeliana, las ruinas nos ofrecen una suerte de *delay temporal*, son estas un eco del pasado, pero no solo del pasado de la ruina en sí, sino de sí mismas como una síntesis del espíritu, de la comunidad, etc. Crean entonces una impresión, una duración eterna. Este fenómeno es un reflejo de la autonegación del tiempo: lo que vemos en las ruinas es una presencia precaria que simultáneamente señala hacia un futuro incierto y un pasado (¿y un probable futuro?) cargado de significado.

Me gustaría enfatizar la importancia de la memoria en la construcción del conocimiento absoluto. Las ruinas, en este caso, funcionan como nodos de memoria que permiten a la conciencia reflexionar sobre el pasado y, en consecuencia, sobre sí misma. Representan un recordatorio físico de la continuidad y discontinuidad del progreso histórico, mostrando cómo los grandes sueños y proyectos pueden colapsar, dejando tras de sí vestigios que deben ser reinterpretados e integrados en el presente.

Es decir, nos permiten, las ruinas, explorar cómo las estructuras se desmantelan y se reinterpretan a través del tiempo. Las ruinas, desde esta perspectiva, son fragmentos deconstruidos de un absoluto que nunca se alcanza plenamente. Son testigos de un proceso continuo de acumulación y desmoronamiento, de construcción y destrucción, que revela la naturaleza fragmentaria y no totalizadora del conocimiento y de la historia.

La ruina, entonces, no solo es un objeto estético sino un testimonio del fracaso y de la posibilidad. Su fragmentariedad es esencial, ya que cada fragmento contiene la huella de un deseo pasado, de una razón que intentó imponer un orden que finalmente se desmoronó. En su fragmentariedad, las ruinas también ofrecen una perspectiva crítica sobre la teleología del progreso y la narrativa de la civilización. Encuentro entonces, además, una potencialidad futura en ellas, para hablar de otros fenómenos, como el brutalismo extractivo, las críticas al capitaloceno/antropoceno o el Gran Transtorno.

Finalmente, tras el proceso de diálogo, lectura y escritura que consistió este ensayo, surgió la idea de ponerla en relación con la *Atomic pin-up girl*, relación que pretendo desarrollar con ahínco más adelante en otros espacios. Entiendo que es una foto anónima en blanco y negro de una bailarina que realiza un movimiento con una explosión nuclear de fondo. Se trata de una imagen icónica de la cultura pop realizada durante las pruebas nucleares de la Operación Upshot-Knothole, llevadas a cabo por los Estados Unidos en Nevada durante 1953. La idea aquí es que también hay imágenes o expresiones estéticas que además de mostrar ruinas, también las intuyen.



Atomic pin-up girl

Intuyo desde una perspectiva hegeliana que las ruinas no solo representan la decadencia física sino también la oportunidad de reflexionar sobre la historia, la memoria y la temporalidad. Insisto: son espacios donde el-tiempo-se-pliega-sobre-sí-mismo, donde el pasado y el futuro se encuentran y donde el Absoluto se revela en su forma más concreta y contradictoria. Las ruinas son tanto el producto de la dialéctica de la experiencia de la conciencia como también de la dialéctica histórica como su testimonio más elocuente, un constante

recordatorio de la fragilidad y la persistencia del espíritu humano. Al observar las ruinas o sentir el mero efecto estético del colapso, que es un efecto real, existencial, los seres humanos se ven reflejados a sí mismos, encontrando en estos vestigios una síntesis de sus propios procesos de conciencia y existencia.

BIBLIOGRAFÍA

"Atomic pin-up girl." *Operation Upshot-Knothole Nuclear Tests*, por Fotógrafo desconocido, 1953. Consultado en junio de 2024 <https://www.burlesquebaby.net/2019/10/31/atomic-pin-up-girls-1950s-las-vegas/>

Benjamin, Walter. *Illuminations*. Schocken Books, 2007.

Enjuto-Rangel, Cecilia. *Cities in ruins. The Politics of Modern Poetics*. Purdue University Press, 2010.

Fernós, Rodrigo. *Science and Sovereignty. Western Ideas about Science and Nation and their Expression in Puerto Rico and the Caribbean*. Virtual Book Worm, 2021.

Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Spirit*. Cambridge University Press, 2018.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Siglo del Hombre Editores, 2022.

_____. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Abada Editores, 2010.

Kalkavage, Peter. *The Logic of Desire, An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Paul Dry Books, 2007.

Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducción de Manuel Manuel Alonso Martos. Editorial Trotta, 2013.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Blackwell Publishers Ltd, 1995.

Löwy, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Fondo de Cultura Económica, 2020.

"Ruina." *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española. Consultado en junio de 2024, <https://dle.rae.es/ruina?m=form>.

"The Arecibo Observatory Collapse: an ignominious end to interstellar dreams" (2021) en "Suspended Time." *Jordan Schnitzer Museum of Art*, por Norma Vila Rivero. Consultado en junio de 2024, <https://jsma.uoregon.edu/suspendedtime>

Graeber, David. *The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. First Melville House printing, 2015.

White, Hayden. *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Paidós, 2003.

FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN DIÁLOGO: UN ESTUDIO DEL PENSAMIENTO DE JACQUES ELLUL SOBRE TECNOLOGÍA

Sergi Pujol Cunill*

RESUMEN

Para comprender a Jacques Ellul, es crucial entender su diálogo entre la dialéctica y la teología. Toda su reflexión sobre la tecnología está arraigada en el cristianismo. Sin esta perspectiva teológica, su dialéctica puede malinterpretarse, llevando a una visión pesimista y negativa de su obra. Sin embargo, desde una perspectiva teológica, Ellul ofrece una visión optimista y soluciones cristianas a los problemas sociales. Este artículo busca aclarar la influencia de la dialéctica y la teología en su filosofía.

Palabras clave: Filosofía de la Tecnología, Teología, Jacques Ellul, “Technique”, Dialéctica.

*Sergi Pujol Cunill, filósofo y antropólogo español en formación, cursando actualmente un doctorado en Antropología en la Universidad de Mongolia Interior (China). Cuenta con una maestría en Filosofía de la Ciencia y la Tecnología por la misma institución. sergi8694@outlook.com

**PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY AND THEOLOGY IN
DIALOGUE: A STUDY OF JACQUES ELLUL'S THOUGHT
ON TECHNOLOGY**

Sergi Pujol Cunill

ABSTRACT

To fully comprehend Jacques Ellul, it is essential to grasp the interplay between dialectics and theology in his thought. All of his reflections on technology are rooted in Christianity. Without this theological perspective, his dialectical approach can be misinterpreted, leading to a pessimistic and negative view of his work. However, from a theological standpoint, Ellul offers an optimistic outlook and Christian-based solutions to societal problems. This article aims to elucidate the influence of dialectics and theology on Ellul's philosophical analysis.

Keywords: Philosophy of Technology, Theology, Jacques Ellul, “Technique”, Dialectic.

1. EL CONTEXTO DE JACQUES ELLUL

Jacques Ellul fue un destacado filósofo, sociólogo y teólogo del siglo XX. Adquirió renombre mundial por su análisis de la influencia de la tecnología en la sociedad moderna, especialmente por su concepto de la "technique". Según Ellul, la sociedad contemporánea está dominada por la tecnología, que define como un conjunto de medios para alcanzar un fin. Al igual que la racionalidad instrumental, la "technique" se basa en un proceso racional centrado en la eficiencia y comparte con ella características como *la artificialidad*¹. Ellul sostiene que este fenómeno tecnológico es la causa de la pérdida del carácter industrial de la sociedad moderna, ya que la tecnología se ha convertido en un denominador común en todos los ámbitos. Por ello, cree que *la tecnología se ha convertido en un sistema*².

Todas estas teorías sociológicas y tecnológicas están influenciadas por las ideas de Karl Marx y Max Weber. Sin embargo, es importante destacar que su obra y su dialéctica también están profundamente marcadas por *la influencia de los teólogos Karl Barth y Søren Kierkegaard*³.

¹Jacques Ellul. *The technological society*, p.79.

² Steven Del Sesto. *Book Review: The Technological System by Jacques Ellul, Joachim Neugroschel*, p.81.

³ David W. Gill. *Two Views of Western Civilization*, p.24.

Kierkegaard ha sido aclamado como *el filósofo de la esperanza*⁴. Respecto a su pensamiento, destacan los siguientes puntos: en primer lugar, su cristocentrismo, es decir, su enfoque en la figura de Jesucristo como eje central de su teología. En segundo lugar, la fe en Jesucristo y la esperanza en la redención son elementos fundamentales. Tercero, *Kierkegaard critica el egoísmo humano y sostiene que el reconocimiento del pecado es un paso esencial para acercarse a Jesucristo*⁵.

La comprensión de Kierkegaard sobre el cristianismo resulta crucial para interpretar la dialéctica de Ellul y su crítica a la tecnología. *La influencia de Kierkegaard*⁶ en la perspectiva cristiana de Ellul imbuye su dialéctica de esperanza y de una fidelidad al modelo de Jesucristo. Este argumento sustenta la tesis de que la dialéctica de Ellul es esencialmente optimista.

En cuanto a Barth, cabe destacar los siguientes aspectos: primero, su teología dialéctica enfatiza la relación entre Dios y el ser humano, situando a Dios en una posición trascendente y al ser humano en una posición de dependencia. Segundo, su dialéctica parte de una negación radical para, finalmente, afirmar la gracia divina y la esperanza en la redención. Esta no es una visión pesimista del mundo, sino un llamado a reconocer nuestra dependencia de Dios y a abrirnos

⁴ Ángel Viñas V. *Notes about the anthropology of Kierkegaard*, p.156.

⁵ Darío González. *Kierkegaard: Philosopher*, p.107.

⁶ María José Binetti. *The Influence of Kierkegaard in the Reconstruction of Postmodern Subjectivity*, p.95.

a su gracia. Tercero, a diferencia de Kierkegaard, *Barth cree en la salvación universal*⁷. Esta creencia se fundamenta en el amor y la misericordia divinos, y sostiene que todas las personas, independientemente de sus acciones, serán finalmente perdonadas y reconciliadas con Dios.

Jacques Ellul, influenciado por Barth, no solo concibe la tecnología como un fenómeno que sustituye a Dios y genera una relación negativa entre el hombre y Él, sino que también emplea una dialéctica de la negación radical o dialéctica de la contradicción (*lo que Hegel denominaba la positividad de lo negativo*)⁸. Su negación inicial de la tecnología siempre se transforma en *una afirmación positiva final*⁹. Además, cree en la salvación universal. Estos dos argumentos contribuyen a considerar la dialéctica de Jacques Ellul como optimista. Incluso podría afirmarse que Ellul parece más esperanzado y optimista que Kierkegaard.

2. EL MÉTODO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE JACQUES ELLUL

En esta sección, exploraremos el significado filosófico de la "technique" desde una perspectiva cristiana. Analizaremos la interpretación cristiana de la tecnología, el significado de la ausencia de Dios y cómo la sociedad moderna se ha convertido en un mundo de

⁷ Darrell Fasching. *The ethical importance of universal salvation*, p.5.

⁸ David W. Gill. *Jacques Ellul: The Prophet as Theologian*, p.8.

⁹ Javier Hernández. *La restauración de la ortodoxa protestante*, p.72.

necesidades y dependencias. Asimismo, examinaremos cómo la tecnología, a través de su artificialidad intrínseca, se desarrolla principalmente en entornos urbanos.

2.1 EL ENTORNO TECNOLÓGICO Y SU CONTEXTO PRINCIPAL EN EL CRISTIANISMO

La tecnología no solo sustituye la mediación entre el hombre y la naturaleza, sino que también es un fenómeno que evoluciona de manera social. Por tanto, como sociólogo, Jacques Ellul siempre analiza la tecnología en un marco social, preocupándose por los problemas sociales de la humanidad. Es por ello que, en esta sección, analizaremos de forma más específica el lugar de ocurrencia del fenómeno tecnológico, centrándonos en los espacios sociales más afectados por este. A través de esta parte, no solo podremos observar algunas de las influencias teológicas de Jacques Ellul, como su impacto en la planificación urbana, sino que también podremos comprender el origen de la característica artificial del fenómeno tecnológico. Para ello, interpretaremos las Escrituras desde una perspectiva sociológica y tecnológica.

En el cristianismo, la ciudad ha sido tradicionalmente el escenario principal de la actividad humana y el epicentro de la vida social. Por ello, antes de analizar cómo la ciudad se ha convertido en el principal escenario para el desarrollo de fenómenos tecnológicos, es fundamental comprender su significado teológico originario.

Tanto en la historia como en el cristianismo contemporáneo, la naturaleza humana se revela y refleja en el contexto urbano. Espiritualmente, la ciudad ha sido objeto de una lucha entre Dios y Satanás por el dominio del hombre, pues quien controla la ciudad, controla a sus habitantes. *La ciudad, en el pasado y en el presente, ha sido un foco espiritual y el campo de batalla entre el bien (Dios) y el mal (Satanás)*¹⁰. En el Antiguo Testamento, podemos leer cómo Dios creó inicialmente Jerusalén como un lugar de seguridad y paz para sus habitantes, simbolizando el bien. Por otro lado, Caín, un personaje bíblico, construyó una ciudad sin Dios, Babilonia, que fue dominada por Satanás y simbolizó el mal. Tanto Dios como Satanás han utilizado la ciudad como símbolo de sus respectivos reinos.

Estas dos ciudades representan a todas las demás del mundo. Por ende, simbolizan una inmensa influencia espiritual sobre todas las urbes globales. *Esta influencia es capaz de transformar la vida espiritual de cada individuo que habita en ellas*¹¹. Esta es una de las razones por las cuales las ciudades revisten tanta importancia.

En toda esta dialéctica entre el bien y el mal, Dios y Satanás, subyace un objetivo fundamental: la rebelión y la redención. La rebelión representa el poder demoníaco de Satanás, mientras que la redención simboliza exclusivamente el poder divino. Comprender estos dos conceptos resulta crucial para entender la esencia del fenómeno

¹⁰ Kleber D. Gonçalves. *The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation*, p.192.

¹¹ Jacques Ellul. *The meaning of the city*, p.23.

tecnológico en la sociedad moderna. Es fundamental comprender su carácter artificial y su relación con otros conceptos sociológicos asociados a la urbanización. Pues, *para el cristianismo, la redención de la humanidad debe proclamarse en las calles de todas las ciudades del mundo*¹².

Jacques Ellul realizó un estudio exhaustivo de ciertas partes de la Biblia, razón por la cual sus obras sociológicas no solo se inspiran en los conceptos bíblicos de Jerusalén y Babilonia, sino también en los de rebelión y redención. Cuando este francés nos habla de sociología y de los efectos de la tecnología en la sociedad, debemos tener presente su postura cristiana. Como creyente, Jacques Ellul defendía la ciudad de Jerusalén, pues en ella residía la presencia divina. Por el contrario, se oponía a la ciudad fundada por Caín, que representaba el mal. A continuación, veremos la importancia de esta postura y cómo todos estos conceptos teológicos sobre la ciudad se relacionan directamente con la sociología y la tecnología de Ellul.

Para Jacques Ellul, el fenómeno de la "technique" tiene una dimensión teológica: es una creación del diablo para arrebatarse a Dios la ciudad que le pertenece. Es un acto de rebelión contra Dios que representa una nueva batalla espiritual en la historia de la humanidad. Cada acción del diablo en la ciudad se refleja de manera evidente en sus calles, pues estas representan todo lo artificial y antinatural. Esto revela el carácter artificial de la tecnología. A continuación, profundizaremos

¹² Kleber D. Gonçalves. *The Meaning of the City*: p.196.

en la conexión teológica entre la tecnología y el mal, y veremos cómo su carácter artificial, reflejado en las calles, representa el intento de Satanás por apoderarse de la ciudad. Por tanto, el cristianismo considera que todo el progreso de la sociedad moderna, representado por la artificialidad de las calles urbanas (cemento, asfalto y otros elementos no naturales), refleja la lucha de Satanás contra Dios en estas ciudades. Esta es la razón por la cual el filósofo francés otorga tanta importancia a las ciudades, pues estas no solo reflejan el bien y el mal del desarrollo social, sino que también son el escenario de esta lucha.

La artificialidad constituye una de las características definitorias del fenómeno tecnológico. En consecuencia, este rasgo artificial también se erige como el sello distintivo de la sociedad moderna. Para Jacques Ellul, esta particularidad reviste una importancia capital, pues desde una óptica teológica, revela la actitud divina hacia dicha sociedad y la proximidad o distancia de Dios respecto a ella. Cuando los ciudadanos manifiestan lealtad y fe en Dios, se evidencia cómo la presencia divina les confiere seguridad y libertad. No obstante, con el desarrollo urbano proliferan los signos artificiales: nuevos edificios, puentes y vías de comunicación. Paralelamente, a medida que se multiplican las huellas de lo artificial en el entorno urbano, la presencia divina se vuelve cada vez más virtual y evanescente. En consecuencia, *Dios ya no está presente*.¹³

¹³ Sue F. Wentworth. *Real Presence*, p.22.

3.2 EL MUNDO DE LA NECESIDAD Y EL SIGNIFICADO DE LA AUSENCIA DE LA TECNOLOGÍA COMO FENÓMENO SAGRADO

A continuación, nos centraremos en analizar las implicaciones que conlleva la consideración de la tecnología como el fenómeno sagrado más relevante dentro del mundo cristiano. No solo exploraremos cómo este mundo se ha convertido en un mundo de necesidades, sino que también examinaremos la respuesta divina ante este nuevo fenómeno sagrado que amenaza su posición como única entidad sagrada en la sociedad y en la vida humana. Se trata de una amenaza directa a Dios, pues para el cristianismo solo existe una entidad sagrada: Dios mismo. Por tanto, analizaremos cómo Dios responde a esta amenaza.

En el cristianismo, cuando se busca llevar a cabo una transformación moral y ética de la sociedad, es fundamental tener una comprensión clara de cuál es el fenómeno sagrado y quién es Dios. *Todos los cristianos, incluido Jacques Ellul, conceden una gran importancia al papel de la religión en la configuración de los valores morales y éticos de la sociedad* ¹⁴. Sin embargo, en la sociedad moderna, muchas personas carecen de una definición clara de su fenómeno sagrado y de su concepción de Dios, lo que les lleva a modificar inconscientemente su sistema de creencias, provocando así cambios significativos en los valores éticos y morales de la sociedad.

¹⁴ Pere Carreras. *The concept of religion in Karl Barth*, p.368.

Antes de la aparición de la tecnología, veíamos a Dios como el único fenómeno sagrado en la sociedad. La existencia de Dios traía esperanza y libertad al mundo, actuando como mediador entre la naturaleza y la humanidad. Sin embargo, en la sociedad moderna, los ciudadanos han reemplazado a Dios como fenómeno sagrado con la tecnología. Este hecho, que trasciende el cristianismo, ha otorgado a la tecnología un papel protagónico en la moral y la ética de la sociedad moderna. Ha convertido a la propia tecnología en el mediador entre la naturaleza y la humanidad. La sociedad moderna vive inconscientemente según las directrices y valores morales establecidos por la tecnología. Ha creado un entorno tecnológico lleno de objetos y herramientas artificiales, carente de una dimensión interior. Además, la noción de eficiencia inherente a la tecnología la ha vuelto cada vez más sagrada y dominante en la sociedad moderna. Esto ha llevado a que Dios sea cada vez menos sagrado y menos dominante, poniendo en peligro el mundo lleno de esperanza, amor y libertad creado por Dios.

El cristianismo ve a la tecnología como una amenaza creciente al dominio de Dios, similar a otras amenazas demoníacas descritas en la Biblia. Por lo tanto, cuando la tecnología se convierte en el fenómeno sagrado de la sociedad moderna, se transforma en una amenaza demoníaca cuyo objetivo es no solo usurpar el dominio de Dios, sino también reemplazar el amor de Dios con fuerzas malignas. Por esta razón, para el cristianismo, la imagen del mal se refleja en la tecnología,

convirtiéndola en una gran amenaza para la sociedad moderna y para el cristianismo contemporáneo.

Estas amenazas a Dios son vistas como un poder. Este poder es dominante, similar al poder que ejerce la tecnología en la sociedad moderna. Estos poderes ya están descritos en la Biblia, por lo que Jacques Ellul los conocía muy bien. Cuando la tecnología se convierte en una de las amenazas bíblicas, es porque cumple todos los requisitos bíblicos. *Estos requisitos son poseer un poder capaz de transformar el mundo natural, social, intelectual y o el económico en una fuerza verdaderamente incontrolable e irresistible por los humanos*¹⁵. Elimina por completo cualquier poder que la humanidad pudiera haber tenido antes de la creación y la autonomía. Podemos ver que la descripción teológica de la tecnología puede proporcionarnos una descripción efectiva de la realidad, que coincide perfectamente con el mundo tecnológico. Dado que Jacques Ellul fue uno de los pioneros en combinar teología y sociología, él creía que podíamos ver el mundo completamente al poner la tecnología, los sistemas tecnológicos y el cristianismo en la misma perspectiva.

Como hemos visto anteriormente, la tecnología es vista como un poder, un poder que se considera idéntico al poder en la Biblia sagrada. Por lo tanto, necesitamos comprender completamente el significado del poder en la Biblia. A lo largo de la historia del cristianismo, han surgido diferentes poderes en la Biblia. Por ejemplo,

¹⁵ David W. Gill. *Jacques Ellul: The Prophet as Theologian*, p.9

los 'Cuatro Jinetes del Apocalipsis, estos poderes han aparecido en diferentes épocas de la historia y continúan apareciendo en el mundo cristiano actual. Los cuatro jinetes están representados de la siguiente manera: el jinete blanco representa la 'palabra de Dios', el jinete rojo representa el poder estatal y político, el jinete negro representa el poder económico, y el cuarto jinete, el pálido, representa la muerte.

Todos estos jinetes y sus respectivos poderes presentan factores diferenciados. El fenómeno de la tecnología es interpretado como una fuerza sumamente poderosa, ya que puede influir y dominar todos estos factores y poderes bíblicos. Veamos esto paso a paso: en primer lugar, puede dominar al jinete blanco, pues la “technique” se ha convertido en lo más sagrado, suplantando así el poder de la 'palabra de Dios'. La tecnología domina las ciudades con sus propias reglas tecnológicas, ignorando las indicaciones divinas. El poder del primer jinete podría denominarse, por tanto, el poder del 'discurso tecnológico', lo cual se ajusta más a la realidad de la sociedad contemporánea. En segundo lugar, como vimos en la segunda parte, la tecnología tiene un carácter universal, pues afecta a todos los ámbitos de la sociedad. Por consiguiente, tanto el caballo rojo, que representa al Estado y al poder político, como el caballo negro, que representa al poder económico, están sometidos al dominio de la tecnología. Finalmente, la tecnología también influye en el caballo pálido, que representa a la muerte, ya que en la sociedad moderna la tecnología provoca numerosas muertes que podrían haberse evitado.

El análisis de Jacques Ellul siempre busca una aplicación contemporánea en la interpretación teológica, señalando lo impresionante y amenazante que resultan los factores y poderes de estos fenómenos tecnológicos. En síntesis, *la tecnología es interpretada como una fuerza cuasi-ilimitada en su crecimiento, despótica y de control social*¹⁶. Esta fuerza es el principal enemigo de este autor francés y, por extensión, de todo cristiano.

Jacques Ellul es considerado no solo un pensador de la tecnología, sino también *un filósofo del ser*¹⁷. En un mundo en armonía con Dios, libre de amenazas, la presencia divina se experimenta plenamente. Sin embargo, en la modernidad, *la irrupción de la tecnología ha silenciado, según Ellul, a Dios, está callado*¹⁸. El poder de la tecnología sobre el ser humano ha provocado la ausencia de Dios en todas las instituciones y esferas de la vida social. Así, el mundo contemporáneo atraviesa una crisis de ausencia divina, pues ha rechazado el discurso de Dios en favor de otros ídolos, como el de la "technique". Esta época de crisis, en la Biblia y en ciertas obras teológicas francesas, es descrita como la caída.

Desde una perspectiva teológica, Ellul concibe la tecnología como una antítesis de la existencia divina. La racionalidad instrumental propia de la tecnología moderna se opone radicalmente al concepto del

¹⁶ Gregory S. Butler. *The Political Moralism*, p.53.

¹⁷ Jacob M. Rollison. *The Dialogue of Sign and Presence: Introduction*, p.14.

¹⁸ David W. Gill. *Review of Hope in Time of Abandonment*, p.2.

ser. Por esta razón, el fenómeno tecnológico puede ser interpretado como *una forma de anti-ser*¹⁹.

El ser nos ofrece una dimensión inmensurable, fascinante y misteriosa. En contraste, *el anti-ser*²⁰ se manifiesta a través de objetos y herramientas con dimensiones definidas.

En conclusión, el fenómeno social de la tecnología puede explicarse a través de la dialéctica entre ser y anti-ser. En el cristianismo, la comunicación espiritual entre cuerpo y alma es fundamental. La presencia de la tecnología interfiere en esta comunicación. Comprender esta dialéctica nos permite apreciar mejor el pensamiento filosófico de Ellul y situarlo como un pensador cristiano profundamente preocupado por *el ser divino*²¹, más allá de su reconocida faceta crítica de la tecnología.

Dios concibió un universo rebosante de amor y lealtad, un ámbito de libertad y esperanza genuina. En este espacio divino, la necesidad carecía de lugar, pues la divinidad trascendía cualquier imperativo. Sin embargo, con la irrupción de la era tecnológica, la tecnología ha usurpado el papel de Dios. Consecuentemente, las fuerzas a nivel teológico de los cuatro jinetes del Apocalipsis, otrora dominadoras de la humanidad, han sido sometidas y conquistadas por

¹⁹ Jacob M. Rollison. *A new reading of Jacques Ellul: Presence and communication in the Postmodern World*, p.118.

²⁰ Sue F. Wentworth. *Real Presence*, p.20.

²¹ Jacob M. Rollison. *A new reading of Jacques Ellul*: p.276.

la tecnología. El amor divino se ha desvanecido, alterando radicalmente el sentido de la vida. Lo que antes era un don divino se ha visto drásticamente mermado.

La sociedad contemporánea se ha convertido en un entorno determinista, donde fuerzas y factores (poderes) inciden sobre los individuos. Estas fuerzas deterministas no actúan necesariamente de manera directa sobre todos, sino que ejercen su influencia de forma diferencial. No obstante, su presencia se manifiesta en diversos ámbitos como la política, la economía, la tecnología, el urbanismo y la religión. Si bien su impacto varía entre individuos, en conjunto ejercen un control sin precedentes sobre la sociedad. Además, desde una perspectiva cristiana, *estas fuerzas deterministas adquieren una dimensión no solo racional y sociológica, sino también espiritual y teológica*²².

Todas estas necesidades son concebidas como tentaciones, obstáculos que la humanidad debe superar para alcanzar la verdadera libertad. La tecnología no es la primera necesidad ni tentación que afronta el ser humano. La Biblia antigua ya aludía a diversas necesidades naturales como la alimentación, la sexualidad y los bienes materiales. Por esta razón, en la dialéctica de Jacques Ellul, las necesidades tecnológicas se asemejan a las necesidades naturales descritas en las Sagradas Escrituras. En consecuencia, para liberarse de la dependencia tecnológica, el individuo debe seguir un camino similar

²² David W. Gill. *Jacques Ellul: The Prophet as Theologian*, p.13.

al que los antiguos cristianos emprendieron para liberarse de las necesidades naturales.

Debido a esta necesidad de liberación, la obra de Dios, representada por Jesucristo, asume la gran tarea de romper con estas necesidades y tentaciones ineludibles²³. Se aboga por la construcción de un mundo en el que la libertad humana no solo sea compatible con la ética y la moral cristianas representadas por Dios, sino también con la solidaridad y la generosidad. Se aboga por un rechazo absoluto de la tecnología, ya que esta solo sirve para satisfacer necesidades superficiales²⁴. Es necesario comprender plenamente la doble dialéctica²⁵ entre la libertad y la necesidad.

4. SUPERAR A LA TECNOLOGÍA

En esta sección se analizarán las soluciones propuestas por Jacques Ellul para enfrentar la amenaza de la tecnología, a través de una postura escatológica (la escatología se refiere a la parte de la teología que se ocupa de los eventos finales o del destino final del espíritu y la humanidad). En este artículo se argumentará que la dialéctica de Ellul ofrece efectivamente una solución a su crítica social, y que además es clara y concisa.

²³ Ken Morris. *The importance of eschatology for Ellul's Ethics and soteriology: A response to Darrel Fasching*, p.5.

²⁴ John DeMeulemeester. *Understanding Technique, Freedom and Determinism in the Work of Jacques Ellul*, p.25.

²⁵ David W. Gill. *Jacques Ellul: The Prophet as Theologian*, p.14.

4.1 EL UNIVERSALISMO CRISTIANO: LA ESCATOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES ELLUL

El *cristianismo contemporáneo*²⁶, especialmente el más conservador, se centra en el individuo y en la salvación futura de la humanidad. La escatología es una disciplina que estudia el destino final de la humanidad. Por lo tanto, para comprender la visión de Jacques Ellul sobre el destino final de la humanidad, debemos partir de una perspectiva escatológica y dialéctica. Sin embargo, antes de comprender la posición de Jacques Ellul sobre la salvación de la humanidad, veamos las dos posiciones mayoritarias en el cristianismo. Una vez que comprendamos la reflexión del autor sobre el destino final de la humanidad, sabremos el grado de optimismo o pesimismo del autor.

Cuando hablamos del final y la salvación del destino final de la humanidad desde una perspectiva escatológica, también hablamos de soteriología, ya que la soteriología se refiere a la doctrina de la salvación. Es la parte de la teología cristiana relacionada con la obra salvadora de Jesucristo. Por lo tanto, los teólogos cristianos suelen considerar la relación entre la soteriología y la escatología desde una perspectiva soteriológica. Es decir, la escatología es la consumación del

²⁶ Ken Morris. *The importance of eschatology for Ellul's Ethics and soteriology: A response to Darrel Fasching*, p.5.

reino de Dios, el destino final de Dios (como hemos visto anteriormente, es el resultado de las fuerzas y necesidades que se oponen a Dios en la sociedad, como la tecnología). Dios se encarna en Jesucristo de manera escatológica (ya que intenta salvar a la humanidad de su destino final). En el intento de salvar a la humanidad, asume *la salvación*²⁷.

Analícemos ahora las dos principales posturas que surgen al abordar la cuestión desde una perspectiva escatológica, y que, por versar sobre la salvación humana, suelen denominarse posiciones soteriológicas. En efecto, podemos observar esta postura soteriológica en el pensamiento escatológico de Jacques Ellul.

Una parte significativa de la investigación de los teólogos contemporáneos se centra en la soteriología. Dentro de este enfoque, se evidencia un conflicto soteriológico, ya que existen dos posturas divergentes respecto a la salvación del destino final de la humanidad. Estas dos posturas principales son *el particularismo y el universalismo*²⁸ (que no debe confundirse con la característica de la "technique").

El particularismo sostiene que es incorrecto afirmar que todos los seres humanos serán salvados en su destino final. Muchos cristianos argumentan que algunas personas no son fieles a Dios y, por tanto, no

²⁷ Fernando Canale. *End Times and Salvation*, p.3.

²⁸ Ken Morris. *The importance of eschatology for Ellul's Ethics* p.5.

merecen ser salvadas. *Esta postura teológica cuenta con el respaldo de numerosos cristianos, entre ellos el danés Søren Kierkegaard*²⁹. Se observa que esta postura no es del todo optimista, ya que considera que *algunos individuos están destinados a la condenación*³⁰.

El *universalismo*³¹, también conocido como universalismo cristiano o salvación universal, sostiene que el destino final de la humanidad, tras verse sometida a las diversas amenazas sociales descritas en la Biblia o a las amenazas más actuales como la "technique", será la salvación universal. Por ende, los cristianos que adhieren a esta postura son, en esencia, optimistas, pues creen que todos los seres humanos, al final de sus días, lograrán liberarse de cualquier amenaza social que los someta y oprima.

Jacques Ellul, un cristiano que defendió la opción posterior del universalismo cristiano, fue un autor de un optimismo notable. Su fe en Jesucristo, concebido en su teología como *el hijo de Dios encarnado en la escatología*³², lo llevó a creer firmemente en el éxito de la misión escatológica: la redención de la humanidad de la "technique" y la consecución de un destino final feliz para todos los miembros de la sociedad. Es crucial aclarar que tanto la encarnación como la misión de Jesucristo están intrínsecamente ligadas a este destino final, dado que

²⁹ Darrell Fasching. *The ethical Importance of Universal Salvation*, p.6.

³⁰ Ken Morris. *The importance of eschatology for Ellul's Ethics*. p.5.

³¹ *Ibidem*

³² David W. Gill. *Jacques Ellul: The Prophet as Theologian*, p.10.

la escatología se ocupa precisamente del destino último de la humanidad.

CONCLUSIÓN

Indudablemente, en la obra filosófica de Jacques Ellul, y especialmente en su crítica a la tecnología, su complejo entramado de ideas y lenguaje se encuentra tanto oculto como enriquecido por su fe cristiana. Una interpretación y análisis profundos resultan imprescindibles para comprender no solo su perspectiva crítica ante la amenaza de la tecnología en la sociedad moderna, sino también su propuesta de solución ante dicha amenaza.

Søren Kierkegaard ejerció una influencia notable en Jacques Ellul, revelando a este último como un pensador dialéctico lleno de esperanza, optimismo y una profunda fe en Jesucristo. La relación dialéctica entre Dios y el hombre, así como la adhesión a la idea de la salvación universal, son elementos que Ellul comparte con Karl Barth. Estos influjos teológicos constituyen sólidas evidencias para sostener que la perspectiva de Ellul es esencialmente optimista.

Para Ellul, la "technique" ha usurpado el lugar de Dios como mediador entre el hombre y lo divino, provocando la ausencia de Dios en la sociedad moderna. La dependencia y la demanda de tecnología han artificializado las ciudades. Este problema adquiere una gravedad particular a la luz de la acelerada evolución tecnológica. Sin embargo, al comprender la dialéctica de Ellul, se revela que esta situación es el

escenario de una nueva batalla espiritual entre Dios y Satanás por el dominio del hombre, una batalla que debe ser librada desde una perspectiva teológica y no meramente tecnológica.

Jacques Ellul, desde una perspectiva universalista cristiana, propuso una solución para contrarrestar la naturaleza apocalíptica de la tecnología. Numerosos críticos argumentan que Ellul no ofrece soluciones prácticas o concretas, limitándose a buscar respuestas en sus obras sociológicas. En este ensayo, profundizamos en su pensamiento teológico y concluimos que Ellul presenta una solución espiritual en sus escritos religiosos, basada en la creencia de que Jesucristo, el Hijo de Dios, liberará a toda la humanidad de la amenaza tecnológica.

En suma, la obra de Jacques Ellul nos invita a reflexionar sobre la interrelación entre tecnología, sociedad y fe. Si bien su mensaje es profundamente crítico, esta característica es empleada como una estrategia para captar la atención del lector. Ellul no es pesimista, sino que, a través de su dialéctica y su pensamiento cristiano, nos ofrece una esperanza para construir un mundo mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- BINETTI, María J. (2010) La Influencia de Kierkegaard en la Reconstrucción de la Subjetividad Posmoderna, *Praxis Filosófica*, nº31, 89-98.
- BUTLER, Gregory S. (1994) The Political Moralism of Jacques Ellul. *Humanitas*, nº7, 42-55

-
- CANALE, Fernando. (2013). *End Times and Salvation*. Berrien Springs: Faculty Publications.
- CARRERAS, Pere. (1982) The Concept of Religion in Karl Barth. *Revista Catalana de Teología*, nº7, 367-441.
- DEMEULEMEESTER, John. (1994) *Understanding Technique, Freedom and Determinism in the Work of Jacques Ellul*, Burnaby: Simon Fraser University.
- ELLUL, Jacques. (2011) *The meaning of the city*. Eugene: Wipf and Stock.
- (1964) *The Technological Society*. Nueva York: Vintage Books.
- FASCHING, Darrell (1988). The Ethical Importance of Universal Salvation. *The Ellul Studies*, nº1, 5-6.
- GILL, David W. (1981) Jacques Ellul: The Prophet as Theologian. *Themelios*, nº7, 4-21.
- (2012) Resumen del libro de Jacques Ellul: Hope in Time of Abandonment. Recuperado de <https://www.davidwgill.org/reviews>
- (1981) Two Views of Western Civilization. *Fides et Historia*, nº13, 23-27.
- GONZÁLEZ, Darío. (1998) Kierkegaard: Philosopher. *Enrahonar*, nº29, 103-108.
- Hernández, Javier (2018) La Restauración de la Ortodoxa Protestante. *Raphisa*, nº3, 67-137.
- GONÇALVES, Kleber D. (2016) The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation. *Adventis Mission Studies*, nº12, 188-197.

MORRIS, Ken. (1988) The Importance of Eschatology for Ellul's Ethics and Soteriology: A Response to Darrel Fasching. *The Ellul Studies*, nº2, 2-10.

ROLLISON, Jacob M. (2020) *A New Reading of Jacques Ellul: Presence and Communication in the Postmodern World*. Lanham: Lexington.

----- (2020) The Dialogue of Sign and Presence. *The Ellul Forum*, nº65, 9-17.

DEL SESTO, Steven. (1982) Book Review: The Technological System by Jacques Ellul, Joachim Neugroschel. *Technology and Culture*, nº23, 81-85.

VERA, Ángel Viñas. (2016) Notes About the Anthropology of Kierkegaard. *Daimon*, nº5, 155-162.

WENTWORTH, Sue F. (2020) Real Presence. *The Ellul Forum*, 5-26.

LA LIBERTAD COMO INSTINTO DE LUCHA Y SUPERACIÓN EN LA CIVILIZACION DE LA DECADENCIA DESDE LA INTERPRETACIÓN DE VATTIMO SOBRE LA DOCTRINA NIETZSCHEANA

Darwin A. Carrasco M.*

RESUMEN

En la civilización de la decadencia el hombre se muestra débil, inseguro y sin libertad para obrar, para vivir, para ser según su naturaleza, es esta una condición de la caoticidad de la existencia, donde el dolor y el sufrimiento superan las ideas y los ideales. No obstante, el instinto de libertad que posee dicho ser, se constituye en esa fuerza, voluntad y superposición, mediante el cual puede él mismo sobreponerse, desde la lucha y la *dynamis* interpretativa, a todo devenir y a toda dictadura de cualquier forma de metafísica violenta.

Palabras Claves: Decadencia, Libertad, Interpretación, Superposición, Voluntad.

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Santa Rosa-Caracas. / Lic. en Educación Mención Filosofía por la Universidad Cecilio Acosta-Maracaibo. / Magister en Orientación de la Conducta: Centro de Investigaciones Psiquiátricas, Psicológicas y Sexológicas de Venezuela-Barquisimeto / Estudiante del Doctorado en Filosofía VII Cohorte Universidad de los Andes Mérida.

**FREEDOM AS AN INSTINCT FOR STRUGGLE AND
OVERCOMING IN THE CIVILIZATION OF
DECADENCIA FROM VATTIMO'S INTERPRETATION
OF NIETZSCHE'S DOCTRINE**

Darwin A. Carrasco M.

ABSTRACT

In the civilization of decadence, man is weak, insecure and without freedom to act, to live, to be according to his nature, this is a condition of the chaotic nature of existence, where pain and suffering surpass ideas and ideals. However, the instinct of freedom that this being possesses is constituted in that force, will and superposition, through which it can overcome, from the struggle and the interpretative *dynamis*, all becoming and all dictatorship of any form of violent metaphysics.

Keywords: decadence, freedom, interpretation, Overlap, Will.

1- Introducción

El interpretar no se legitima metafísicamente como aprehensión de una esencia de la cosa, de modo hegemónico. La interpretación es constitutivamente injusticia, superposición, violencia. El *Uebersch* ejercita esta *hybris* conscientemente, mientras el hombre de la tradición siempre ha rechazado, por propia elección o, más a menudo, por los enmascaramientos impuestos por la lógica del dominio social, reconocer este hecho; por eso se ha desarrollado como un ser mezquino, como un pusilánime neurótico¹.

Al parecer, en casi toda la historia de la humanidad (al menos en la cultura occidental) se ha pretendido imponer la hegemonía de una verdad absoluta, como única forma de ver, concebir e interpretar al ser; lo cual ha constituido una configuración política, religiosa y cultural específica, haciendo del hombre, como ya lo ha dicho Vattimo, un ser mezquino y enfermo; lo cual puede traducirse también como un ser decadente, sin autonomía para ser según su naturaleza: variable, múltiple, plural y libre².

¹ Gianni Vattimo. *Más Allá del Sujeto*, Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992. p. 35.

² Considérese a este respecto lo prescrito por Jonh Dewey: “La amenaza más seria para nuestra democracia no es la existencia de los Estados totalitarios extranjeros. Es la existencia en nuestras propias actitudes personales y en nuestras propias instituciones, de aquellos mismos factores que en esos países han otorgado la victoria a la autoridad exterior y estructurado la disciplina, la uniformidad y la confianza en el líder. Por lo tanto, el campo de la batalla está también aquí; en nosotros mismos y en nuestras instituciones”. (Jonh Dewey, *Freedom and Culture*, Londres, Allen/Unwin, 1940. En: Erich Fromm, *El Miedo a la Libertad*, Editorial Skla, Colombia, 2006, p. 13.

De este modo, en el presente artículo, se sigue lo descrito por Vattimo desde la comprensión de la doctrina nietzscheana, en la cual la vida presente es caracterizada como decadente, necesitada de emancipación, en relación a la Antigüedad Clásica, la cual es vista como una historia “monumental”, que considera el pasado y la existencia misma, no desde el desventurado placer de conservación, sino desde la eterna y siempre renovación, de participación activa y de lucha.

Así, se hará referencia a la libertad, entendida ésta como instinto de lucha, de autorresponsabilidad y, sobre todo, como ejercicio hermenéutico que hace posible el desarrollo y la vivencia de la pluralidad en las distintas formas de aparecer la verdad del ser, como *hybris* que acepta ese carácter de superposición y transgresión de los límites impuestos desde las filosofías absolutistas.

2- La Civilización de la Decadencia

En primer lugar, es relevante considerar el significado que el instinto del griego antiguo representa en relación a la noción de decadencia. De este modo, para Nietzsche aquel ejemplo de vida es caracterizado por el valor frente a lo real (lo cual puede mirarse en Tucídides) y no por el miedo que crea sistemas ideales-morales representados por Platón y el cristianismo, negando de cualquier modo la naturaleza humana en su manifestación más auténtica, la cual, como veremos, se manifiesta desde una multiplicidad de formas, sin verdad

única-absoluta³, caracterizada por el dolor y la contradicción en la filosofía nietzscheana. En este sentido, escribe Nietzsche⁴:

Tucídides, y, acaso, el Príncipe de Maquiavelo son los más afines a mí por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, no en la “razón”, y menos aún en la “moral”...La filosofía griega como décadense del instinto griego; Tucídides como la gran suma, la última revelación de aquella objetividad fuerte, rigurosa, dura, que el heleno antiguo tenía en su instinto. El valor frente a la realidad es lo que en última instancia diferencia a naturalezas tales como Tucídides y Platón: Platón es un cobarde frente a la realidad, por consiguiente, huye hacia el ideal; Tucídides tiene dominio de sí, por consiguiente, tiene también dominio de las cosas...

Por consiguiente, desde la consideración de aquel “mundo griego” del cual se ha dicho que hace posible concebir una historia “monumental”, grandiosa en todos sus aspectos; para Vattimo es evidente el hecho de que ante semejante escenario la vida presente se caracteriza como decadencia. No obstante, se hace necesario preguntar qué se entiende por este concepto desde esta argumentación. Por tanto, ante tal cuestión responde el autor citado diciendo que “la definición

³ La verdad de la razón metafísica es hegemónica, mientras que Vattimo plantea que la misma ahora debe estar basada en el consenso y el respeto, desde la libertad de cada uno y de las comunidades que conviven en una sociedad libre. Cf. Vattimo, G., *Adiós a la Verdad*, Editorial Epublibre. Traducción: María Teresa d’Meza, 2009.

⁴ Nietzsche, F. *El Ocaso de los Ídolos*, Lo que debo a los antiguos. Núm.2 Editorial Alianza. Madrid, 1989. pp. 131-132.

más general de la decadencia, desde el punto de vista nietzscheano, es la que se percibe como ausencia de una unidad estilística”⁵, entendiéndose por la misma, no la falta de belleza según un canon formal, sino el desequilibrio imperante en relación a la forma-contenido, interior-exterior, ser-parecer.

De allí que, en la civilización decadente, la forma, como mera apariencia, es concebida como “disfraz”⁶; así, se comprende que el hombre moderno se convierte en decadente, sin originalidad alguna, y como diría el autor citado: “de aquí nace el hábito de no tomar ya en serio las cosas verdaderas, de allí nace la “débil personalidad”, en razón de la cual lo que es real, lo que existe no hace más que una débil impresión”⁷. De este modo, el problema de la máscara, según Vattimo, es “el problema de la relación entre el ser y la apariencia”⁸; lo cual lleva al hombre a experimentar una relación de complacencia y de adecuación a los sistemas culturales, religiosos y políticos del momento sin importar la pérdida de su autonomía y legitimidad.

Por otra parte, desde esta vivencia experimentada como simple mascarada, Nietzsche argumenta: “mientras que nunca se ha hablado

⁵ *Ibidem*.

⁶ Desde esa mirada, Nietzsche concibe la vida presente desde el espanto y el retroceso, donde puede observar como se ha perdido toda claridad, naturalidad y pureza de la vida misma frente al fenómeno de la historia y del desarrollo intelectual del hombre moderno. Al respecto reflexiona: “El hombre moderno...arrastra consigo una enorme masa de guijarros, los guijarros del indigesto saber, que, en ocasiones, hacen en sus tripas un ruido sordo...es una singular antinomia entre un ser íntimo al cual no corresponde un ser exterior y viceversa”. Nietzsche, F, Consideraciones Intempestivas, Tomo II, Editorial Biblored, Madrid, 1932, p.96.

⁷ Nietzsche, Ob. Cit. p. 97.

⁸ Gianni, V. *El Sujeto y la Máscara*. Editorial Península, Barcelona, 1989, p. 14.

con más seguridad de la "personalidad libre", apenas nos enteramos de que no hay personalidades, y menos aún personalidades libres, pues en ninguna parte vemos más que hombres universales tímidamente enmascarados"⁹. Pero, al mismo tiempo, este enmascaramiento viene sostenido por la necesidad, como bien lo señala Vattimo: "El disfraz es algo que no nos pertenece por naturaleza, sino que se asume deliberadamente en consideración de algún fin, impelidos por alguna necesidad. De tal manera que, en el hombre moderno el disfraz es asumido para combatir un estado de temor y de debilidad"¹⁰.

No obstante, desde un ir a las raíces mismas de tal problemática, se considera que el surgir de la máscara está referido al dolor y al sufrimiento que causa la cruda realidad de la existencia desde su insoportable contradicción; por lo que ese mundo antiguo griego que aparece como en perfecta armonía de forma y contenido, mundo de la cultura apolínea; no obstante, no está exento de enmascaramiento, de la escisión entre ser y parecer; lo que a juicio de Vattimo: "este es el gran descubrimiento del escrito sobre la Tragedia"¹¹.

De allí que la noción de decadencia, anunciada al principio como escisión de ser-parecer y definible en termino de mascara, debe ser analizada desde otra perspectiva, pues, lo que por definición se

⁹ Friedrich Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas* (II, 5), Editorial Biblored, Madrid. 1932, p.104.

¹⁰ Gianni, V. *El Sujeto y la Máscara*. Editorial Península, Barcelona, 1989, p. 20.

¹¹ En el *Nacimiento de la Tragedia* la máscara es referida al dolor y al sufrimiento del Uno primordial, y no al temor o debilidad, lo cual pone al descubierto las raíces históricas del conflicto del enmascaramiento, en que el hombre moderno se encuentra envuelto. En tal sentido, dice Vattimo: "Nuestra decadencia pertenece a una historia de la que forma parte, como momento inicial o en todo caso como punto de referencia privilegiado, precisamente aquella clasicidad con que se pretende confrontarla". (*Ob. Cit*, p.22)

contrapone a decadencia, lo clásico, viene a determinarse por el significado mismo del concepto decadente, situándose en el mismo dominio de la máscara. Por ello, argumenta Vattimo:

Nietzsche, instruido por Schopenhauer descubre que la coincidencia que lo clásico nos presenta no sólo no realiza verdaderamente la adecuación recíproca de ser y parecer, sino que al contrario (cosa que debe subrayarse), lo clásico es ya un modo de reaccionar defensivamente ante la imposibilidad experimentada de esta coincidencia¹².

Así, desde estas consideraciones se percibe que posiblemente el fin por el cual el hombre actual usa la máscara es para ocultar o sobreponerse a esos estados emocionales que su naturaleza le depara, pues, él mismo se percibe incapaz e inseguro para asumir responsablemente lo que la vida le manifiesta en su devenir histórico; por lo cual adopta dicho disfraz como única arma posible de defensa, viviendo del engaño y de ilusiones, dejando con ello muy lejos de sí ese aparecer original, desde una vida plenamente natural y auténtica. Por ello, Nietzsche plantea:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste

¹² *Ob. Cit.* P. 16.

es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos...En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.¹³

Por otra parte, Vattimo reflexiona la posibilidad de que la génesis de la máscara, a partir del dolor y el temor, sea algo global y no permita excepciones. Con lo cual, considera que el hombre parece tener una propensión a dejarse engañar, traspasado de una dicha inefable; además, expone que Nietzsche hace elección por el mundo aparente como el único posible, cuando asume la justificación de la existencia solo como fenómeno estético; siendo la misma, necesariamente engaño, ilusión, perspectiva, apariencia.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, Tecnos. Madrid, 1996, p. 18.

Desde esta mirada, cobra relevancia la sabiduría dionisiaca, la cual hace posible ver y considerar los caracteres caóticos y abismales de la existencia. Al respecto, se concibe lo dionisiaco, “por su misma naturaleza, por la sobreabundancia y la multiformidad que encierra en sí mismo, potencia plástica, formadora de apariencias y de ilusiones siempre nuevas, como el impulso metaforizante de que habla el escrito sobre la verdad”¹⁴. Al mismo tiempo, tal argumentación se fundamenta cuando la vida o existencia misma se enmarca en el eterno y constante devenir, significando la misma, esencialmente, dolor y contradicción. En este sentido, en el *Nacimiento de la Tragedia*, expone Nietzsche:

 Cuanto más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes, y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la conjetura metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera¹⁵.

De tal modo, la alternativa a la decadencia no puede ser la supresión de la máscara y la reducción a la verdad de la cosa en sí, pues, para Vattimo: “la máscara decadente es el disfraz del hombre débil de la civilización historicista, y en general toda máscara nacida únicamente

¹⁴ Gianni, V. *El Sujeto y la Máscara*. Editorial Península, Barcelona, 1989, p. 30

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Editorial Alianza, Madrid, 2004, p. 58.

de la inseguridad y del temor; mientras que la máscara no decadente sería la que nace de la superabundancia y de la libre fuerza plástica de lo dionisiaco”¹⁶. Por tanto, se trata de reencontrarse con esa realidad, desde una perspectiva de libertad y creatividad; incluso desde la eliminación de barreras sociales; no se trata de llegar a una realidad, sino de sustituir una apariencia por otra distinta a la que continuamente nos movemos y que se presenta y camufla como la “única realidad verdadera”¹⁷.

3- La Libertad como Instinto de Lucha y Superposición

Desde la consideración Nietzscheana sobre la vida vista desde el dolor y la contradicción, es posible asumir la misma como lucha, como tensión, como esfuerzo por sobreponerse a la caoticidad intrínseca. No obstante, en la civilización decadente, gracias al miedo, el hombre simplemente se acomoda, se instala, se acostumbra, se adecua a la situación, a la crisis, a la desgracia; pues, deja de luchar, de guerrear, deja de ser libre, ya que como dice el mismo Nietzsche: “el

¹⁶ Gianni, V. *El Sujeto y la Máscara*. Editorial Península, Barcelona, 1989, p. 34

¹⁷ Desde ese presupuesto de libertad y creatividad de la máscara expone Vattimo: “Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aun parte de una ideología que concibe la filosofía en términos de hegemonía, una enésima transformación del poder de los filósofos de Platón. Ligada, además, a la separación platónica entre un mundo del ser auténtico...y un mundo de la apariencia...de la inautenticidad...No existe una liberación más allá de las apariencias, un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, la libertad como movilidad entre las apariencias, las cuales, no obstante, como enseña Nietzsche, ya no se llaman así: ahora que “el mundo verdadero se ha vuelto fabula”, no existe ya ningún ser verdadero que las degrade a mentira y falsedad”. Gianni Vattimo, *Más Allá del Sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica*, Editorial Paidós, Barcelona, 1992, pp.10-11.

hombre libre es un guerrero”¹⁸. Así, para este filósofo la libertad de los individuos como de los pueblos se mide por “la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer arriba”.

En consecuencia, un pueblo que busca y procura ser libre ha de dejar la apatía, el desgano, el pesimismo, y ponerse en camino, en lucha constante, en protesta permanente por la reivindicación de sus derechos, de su dignidad, de su progreso. Al mismo tiempo, siendo esta la dinámica de la vida, es menester que para ello se reeduce desde las instituciones sociales, pues hasta el mismo concepto de libertad ha entrado en decadencia. Al respecto señala el filósofo en cuestión:

Quienes más fogosamente reclaman independencia, desarrollo libre, *laisser aller* (dejar ir), son precisamente aquellos para los cuales ningún freno sería demasiado riguroso, esto vale *in politicis*. Pero esto es un síntoma de decadencia: nuestro moderno concepto de “libertad” es una prueba más de la degeneración de los instintos.¹⁹

Desde otro punto de vista, en base a lo planteado, también para Nietzsche la libertad significa: “tener voluntad de autorresponsabilidad”²⁰; pues, para él, si las instituciones de hoy ya no valen nada, esto no depende de ellas, sino, de nosotros. Al respecto cuestiona: “estamos perdiendo las instituciones mismas, porque

¹⁸ Friedrich, Nietzsche, *El Crespúsculo de los Ídolos*, (Incursiones de un Intempestivo, nro. 38) Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, 1975, p.115.

¹⁹ Nietzsche, *Ob. Cit.* Nro. 41, p. 41.

²⁰ Nietzsche, *Ob. Cit.* Nro. 38. p. 114

nosotros no servimos ya para ellas”. En tal sentido, comenta que: “para que haya instituciones tiene que darse una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros”²¹. Y en este caso, tal autor manifiesta que “occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el futuro...la gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama libertad”²².

De igual forma, la autorresponsabilidad significaría el mantener la distancia y diferencia que nos separa, pero también, el volverse indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación e incluso, según Nietzsche, a la vida; es estar dispuesto a sacrificarse a sí mismo; por ello, el hombre libre es un guerrero que rechaza el simple placer o bienestar. Así, el hombre decadente es un ser instalado, lleno de temor e inseguridad, es un esclavo, pues, el hombre libre no teme al peligro ya que es el peligro el que permite descubrir y hacer uso de esos innatos recursos y virtudes, como armas de defensa que otorgan la fortaleza interior. De allí el principio de la necesidad de ser fuertes.²³

Sin embargo, en la civilización decadente el hombre se aburre, se entrega, confía en un después, en un “Dios proveerá”, en un más allá, dejando de este modo de guerrear, de luchar en el aquí y en el ahora. Con lo cual, para Nietzsche: “aquellos grandes invernaderos para

²¹ *Ibíd*em

²² Nietzsche, *Ob. Cit.* Nro. 39, p. 116.

²³ Nietzsche, *Ob. Cit.* Nro. 38, p. 115.

cultivar la especie fuerte, la especie más fuerte de hombres habidos hasta ahora (comunidades aristocráticas de Roma y Venecia) concibieron la libertad exactamente en el mismo sentido en que yo concibo la palabra libertad: como algo que se tiene y no se tiene, que se quiere, que se conquista”²⁴. Por ello, la libertad es un constante guerrear.

Ahora bien, ese liberarse viene dado por el sentido y percepción de “realidad” que se tenga; lo que a juicio de Vattimo la misma debe entenderse desde multiplicidad de imágenes e interpretaciones que adopta la única verdad posible. De este modo, argumenta: “realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse»...de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los media”²⁵.

En este sentido, se comprende que, la libertad no significaría el conocimiento certero de la estructura necesaria de lo real y la perfecta adecuación a la misma, por lo que en palabras de Vattimo: “vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”²⁶. Es por ello que, la emancipación significaría ese liberarse de lo que se considera propio y original, de un pensamiento único; se trata de un nuevo y renovado acontecer por los actores mismos de la existencia.

²⁴ *Ibíd*em

²⁵ Gianni Vattimo, *La Sociedad Transparente*, Traducción de Teresa Oñate, *Editorial Paidós*. Barcelona, 1989, p. 81.

²⁶ Gianni Vattimo. *Ob, Cit*, p, 86.

Desde otra mirada, Vattimo constata ser esta una libertad “problemática” ya que: “nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad”²⁷. Además, considera que filósofos como Nietzsche o Heidegger son quienes nos muestran este camino cuando consideran que el ser no coincide necesariamente con lo estable, fijo y permanente, sino que se relaciona más con el evento y la interpretación; es la experiencia de la oscilación planteada, como oportunidad de un nuevo modo de ser.

Visto de esta forma, el interpretar, de ningún modo significa legitimar metafísicamente la esencia de la cosa de modo hegemónico, ni solo desde un mero psicologismo; sino que tal fenómeno se caracterizada constitutivamente como hybris, es decir, como injusticia, superposición, violencia, reorganización, imaginar ficciones, suprimir, etc.; por ello el filósofo italiano expone acerca de la obra de Nietzsche:

El ueber del Uebermensch Nietzscheano,
pues, no alude a una superación de tipo
dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio
de una voluntad de vida que se manifieste en
la lucha por la existencia o, menos
burdamente, en la planificación técnico-

²⁷ *Ibidem.*

científica del mundo; está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica. Esta experiencia es concebida por Nietzsche de modo radicalmente ultrametafísico; es decir, no como un acceso al ser a través de la remoción de las máscaras que ha asumido o que le han sido impuestas, sino como un verdadero acontecer del ser²⁸.

Siendo así las cosas, desde el análisis de Vattimo, resulta claro que dicha interpretación es ejercitada por el *Uebersch* conscientemente, mientras que el hombre de la tradición, de la máscara decadente, siempre rechaza, sea por propia elección o por enmascaramientos impuestos, el reconocer este hecho. De este modo, no se trata aquí de concebir un desenmascaramiento de la verdadera esencia del ser; pues, se trata simplemente de la actividad propiamente interpretativa, como voluntad de poder desde el devenir.

En atención a la problemática expuesta, se concibe, en primer término, que la condición normal del *Uebersch* sea la escisión, por lo cual se vive desde las máscaras; no obstante, para Vattimo hay que considerar también que junto a esta visión, desde los escritos de *Humano Demasiado Humano, Aurora y la Gaya Ciencia* en Nietzsche, es posible ver que “ese ultrahombre escindido es también , y ante todo, el hombre de “buen carácter”... que ha abandonado las certezas de la metafísica sin nostalgias reactivas, capaz de apreciar la multiplicidad de

²⁸ Gianni Vattimo, *Más Allá del sujeto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1992, p.35

las apariencias como tal. Este ultrahombre es el hombre de un mundo de la comunicación intensificada”²⁹.

Por ello, si el mundo entero sufre hoy el fenómeno aquí descrito de la decadencia, donde abunda el miedo, el sufrimiento, el dolor, la banalidad, la apatía y el, sin sentido; todo esto tal vez se deba en buena medida a ese modo metafísico único de asumir la existencia, en toda su manifestación religiosa, política y cultural, donde la verdad absoluta, compuesta siempre por quienes ejercen el poder, termina ahogando y dando muerte a la libertad y a la vida misma.

Finalmente, la libertad, como capacidad de lucha, como espíritu e instinto de guerra, es también y sobre todo, capacidad de asumir la vida y su acontecer desde su variedad interpretativa³⁰; una interpretación que tiene que ver con la *hybris* señalada, donde la superposición representa ese variado y constante acontecer, tan legítimo y original como la vida misma.

²⁹ Gianni Vattimo, *Ob, Cit*, p. 43

³⁰ Siendo la esencia de la vida interpretación, considera Vattimo: “Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano”. Gianni, V. *La Sociedad Transparente*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1990, p. 87.

BIBLIOGRAFÍA

Fromm, Erich. (2006). *El Miedo a la Libertad*. Editorial Skla, Colombia..

NIETZSCHE, F. (1996). *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Trad. De Luis Valdés y Teresa Orduña. Edit. Tecnos. Madrid-España.

_____, (1975). *El Crespúsculo de los Ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid.

_____, (1989). *El Ocaso de los Ídolos*. Lo que debo a los antiguos. Editorial Alianza. Madrid,

_____, (1932). *Consideraciones Intempestivas (1873-1875)*. Obras completas, Tomo II. Traducción de M. Aguilar. Editorial Biblored. Madrid.

_____, (2004). *El Nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza, Madrid.

Vattimo, G. (1989). *El Sujeto y la Máscara*. Editorial Península. Barcelona-España.

_____, (1989). *La Sociedad Transparente*. Traducción de Teresa Oñate. Editorial Paidós. Barcelona-España.

_____, (1990). *La Sociedad Transparente*. Ediciones Paidós. Barcelona-España.

Darwin A. Carrasco M.

_____, (1992). *Más Allá del sujeto*, Editorial Paidós,
Barcelona.

_____, (2009). *Adiós a la Verdad*. Editorial Epublibre.

Traducción: María Teresa d'Meza

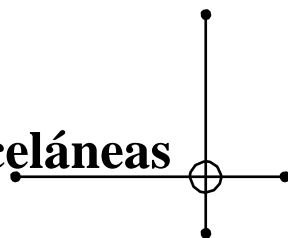
VARGAS, M. Llosa (2012). *La Civilización del Espectáculo*.

Editorial Santillana. Madrid-España. En:

<http://copiarypegarya.blogspot.com/2015/07/la-civilizacion-del-espectaculo-mario.html>.

Misceláneas

Revista Filosofía N° 31. Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela.
Enero-diciembre 2024/ ISSN: 1315-3463



EI EDUCADOR CINICO¹

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

Traducción: Fernanda Soler-Urzúa*,

Universidad de Chile, 2024.

Todos tenemos momentos cínicos¹. En el contexto del trabajo, el cinismo se ve usualmente en la actitud de *bailar al son que le toquen*, como dice el refrán, y la mayoría de los educadores admitirían que bailan a un son que no es el suyo. Sin embargo, mi afirmación es más básica: el cinismo es mucho más indefinido de lo que pensamos, pues toma lugar donde menos lo esperamos.

* * *

Rechazando tomarse cualquier cosa en serio, el cinismo contemporáneo no puede ser objetado con herramientas convencionales. Indefinido e insustancial, el cinismo da vueltas en círculo en las discusiones

¹ Original en inglés publicado en:

Other Education: The Journal of Educational Alternatives

ISSN 2049-2162

Volume 4 (2015), Issue 1 · pp. 4-15

*Fernanda Soler U. Ph. D. Profesora del Departamento de Estudios Pedagógicos de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

sinceras. Los filósofos pagados han batallado para comprender el “patrón ideológico” de tal “sistema superficial y poco serio” y han preferido enfrentarse a oponentes más sensatosⁱⁱ. De forma más general, la misma academia—representada por los manuscritos de investigación y los artículos académicos—está igualmente desorientada con el cinismo de hoy en día. Si es que realmente puede objetarse, se requiere otra estrategia; una que sea lo suficientemente provocadora para desconcertar al lector cínico.

* * *

En algún momento, los cínicos eran personajes excéntricos que se burlaban de las convenciones sociales, atacando principios nobles y los compromisos de la vida civilizada. Su representante más prominente era Diógenes. El Perro, como lo llamaban sus contemporáneos, vivía en Atenas, semidesnudo y en un barril. Este viejo cínico fue único en su especie. En cambio, hoy, la actitud cínica es habitual. De naturaleza completamente banal, el cinismo ha renunciado a sus rarezas y excesos para convertirse en una ocupación masiva y, como tal, en una fuerza formidable. Esta condición postmoderna rehúye de los argumentos bien elaborados—no mediante insultos, ni desfachatez—, sino que a través de un desprecio sutil. No podrá ser objetado por sus errores, porque ya no es fiel a la verdad. Los cínicos modernos han renunciado a la razón, bajo el argumento de que el cinismo ha sido superado por el “poder de las cosas”ⁱⁱⁱ. La actitud de los cínicos contemporáneos es inmune a la

T R A D U C C I Ó N

objeción, en el sentido de que responde a cualquier confrontación seria con ínfulas de irónico desapego.

* * *

El cínico es capaz de sobrevivir—e incluso prosperar, a pesar de la duda—, aun cuando exista una evidente comprensión de que las actividades que desarrollamos siempre tengan que fracasar para estar a la altura de las expectativas. Nuestras más nobles aspiraciones están siempre condicionadas, y si es que no, son prácticamente absurdas. Y estas preocupaciones no tendrían absolutamente ningún sentido si no estuvieran tan subordinadas al poder. Sin embargo, ante tal dilema, el cínico persiste. Los cínicos saben lo que hacen, pero continúan haciéndolo. Si no lo hicieran, alguien más lo haría en lugar de ellos.

* * *

Los cínicos contemporáneos han descartado toda ilusión, pues dicen ver el mundo sin ideología. Habiendo sido “preparados para la realidad”, se han cultivado para abrazarla con todos sus sórdidos detalles^{iv}. Con un ligero desdén, desechan los compromisos ideológicos de la modernidad por ser “ideales rotos”, esperanzas poco realistas que ya no pueden tomarse en serio.

Los cínicos no se ven abatidos con estas afirmaciones y se rehúsan a ser arrastrados por la cruda realidad. En el peor de los casos, son un poco apáticos, habiendo salido de la depresión por una “negatividad desapegada”, que “apenas permite alguna esperanza—a lo más, un poco

T R A D U C C I Ó N

de ironía y compasión”^v. Desde esta perspectiva, todo es desesperanzador, pero, aun así, evitan deprimirse genuinamente. Los cínicos de hoy son sólo “melancólicos limítrofes” que son capaces, a pesar de todo, de trabajar^{vi}. Decididos a sobrevivir, motivados por un instinto de autoconservación, los cínicos toleran situaciones cuestionables, se acomodan a ellas y, finalmente, llevan a cabo sus obligaciones.

* * *

Los cínicos son *melancólicos limítrofes* en el sentido de que no saben con precisión qué es lo han perdido. Como lo afirmara Freud, es difícil sobreponerse a la melancolía, pues es imposible reconciliarse con una pérdida que sólo se comprende vagamente^{vii}. De esta forma, los cínicos tienen una sensación de pérdida, y se sienten con el derecho de sumergirse en aquella sensación sin tener claro cómo era la vida antes de que tal pérdida ocurriera. Un mundo mejor ordenado por la razón, por un mejor y genuino compromiso con la justicia, por una comunidad más coherente, por un mejor sentido de propósitos compartidos, permanecen como imágenes difusas del pasado, como fantasmas de tiempos “mejores”. En los contextos educativos, estas “pérdidas” ideológicas son igualadas, sino superadas, por las pérdidas personales vividas por aquellos que se unieron a la profesión por un deseo más inmediato, pero igualmente indefinido: la esperanza de un trabajo con sentido y el deseo de “marcar la diferencia”. Carentes de una

T R A D U C C I Ó N

concepción de estos ideales, los educadores no han aceptado la partida de éstos.

* * *

Como institución, la educación es bastante objetada por sus cinismos al estar plagada, así como está, de actividades que son abiertamente performativas, comprobablemente superficiales y usualmente pasajeras. Éstas tienen poco valor en sí mismas, pues poseen poca consistencia interna. Su significado se desprende del ethos gubernamental o burocrático al cual están instrumentalmente subordinadas y este ethos más general tampoco tiene consistencia interna o valor. Sirve a falsos amos, como a las necesidades imaginadas de una economía en estado perpetuo de cambio. Confundida sobre cómo ser útil a los impulsos temperamentales del capitalismo global, la educación se limita a poner el foco en habilidades que son, por definición, maleables, y, por consiguiente, adaptables a contextos inciertos.

* * *

Los educadores usualmente son cínicos también. El profesor hastiado, desgastado por las presiones del trabajo, es tan familiar en el cine como en la vida cotidiana. Este profesor se ha distanciado, tanto de la profesión como de los alumnos a los que enseña. Irónicamente desapegado, se protege del dolor que, de otra forma, le causarían compromisos más nobles. Un profesor así ha dejado hace mucho tiempo la profesión, y, aun así, la practica—situación típicamente cínica.

T R A D U C C I Ó N

* * *

Sin embargo, muchos educadores parecen resistir el impulso cínico, pues un compromiso romántico aún persiste en aquellos que no abandonan la idea de que su profesión es noble, comprometida con un proyecto educativo que es fundamentalmente incuestionable^{viii}.

* * *

Quizás existió una época en la que los ideales educativos se encarnaban en la filosofía y se utilizaban en movimientos políticos que buscaban claramente su concreción. Sin embargo, en la postmodernidad, el educador romántico vive de ideales que sólo se expresan vagamente. Cuando se mencionan los ideales educativos actuales, se expresa una incomodidad que sólo evidencia la falta de convicción. Por ejemplo, *la educación como un proyecto emancipatorio* parece un poco exagerado. En el occidente liberal, creemos que ya estamos emancipados en gran medida^{ix}. *La educación en busca de la justicia social* recibe mucha más atención y, aun así, está divorciada del sueño de que los roles sociales podrían ocuparse en base al mérito y que la riqueza podría redistribuirse. El ingeniero social, que estaría a cargo de hacer tales ajustes, hoy en día es despreciado^x. Finalmente, *la educación por la educación* es sólo culposamente reconocida como un ideal, pues aún carga el aroma de sus orígenes aristocráticos. Está teñida por su asociación con la riqueza y el ocio.

Enfrentado con tal dilema de ideales rotos, el educador actual se retrae, pero no abandona la profesión. Le queda aún un vago impulso

T R A D U C C I Ó N

romántico que apenas sostiene. Este impulso es producto de creer que, a pesar de todo, la educación está motivada por una bondad esencial. Desprovistos de ideales educativos, vaciados de valores a los que apelar (aun creyendo ser poco valorados), los educadores románticos se envuelven en un aura benevolente que han luchado por cultivar. Se dedican al trabajo y se permiten tener esperanza de que, a pesar de todo, sus esfuerzos no son en vano.

* * *

Cuando hablamos de esperanza, debemos ser cuidadosamente específicos. Los educadores esperanzados de hoy en día con suerte se permiten creer que la educación cambiará el mundo de alguna manera fundamental. Se apegan al edicto de Bernstein: “La educación no puede compensar por la sociedad”^{xi}. Evitando abandonar la profesión y su identidad profesional como fuerza progresista, se mantienen resueltamente entusiastas. Se enfocan en la dificultad del individuo, motivando a aquellos que están a su cargo a desarrollar actitudes igualmente forzadas, pero esperanzadas.

* * *

La esperanza del educador no puede sostenerse en abstracto. La idea de que ésta es una profesión noble y esencialmente buena requiere fundamentos. Desprovisto de ideales educativos, el educador benevolente necesita algo a lo que aferrarse. Por esta razón, las iniciativas propuestas por el gobierno y patrocinadas por las empresas con la promesa de hacer el bien le resultan atractivas. Estas promesas

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

se basan en una esperanza exagerada, politizada y comercializada, en la felicidad, el bienestar individual y la seguridad colectiva. Estas promesas no se acogen uniformemente, ni se implementan sin ajustes. Ocasionalmente, se rechazan. Su éxito, cuando ocurre, no es el simple producto de una imposición institucional. El éxito de las técnicas que prometen otorgar valor al proyecto de la educación depende de—y es proporcional a—la necesidad percibida que satisfacen. Estas innovaciones se hacen cargo de un deseo comprometido con la salvación educativa que, al mismo tiempo, es profundamente pesimista de su posibilidad de concreción.

* * *

Cuando un viejo patrón de valores comienza a desmoronarse por su fatal defectuosidad, se genera un sentido de pérdida. Si no se puede rescatar de alguna forma, se hacen intentos para adoptar otros valores como sustitutos. Esto, para Nietzsche, representa una etapa intermedia en la “reevaluación de los valores”^{xii}. Quedamos con la siguiente operación de sustitución: Una vez que Dios se va, los principios de la felicidad universal, la razón universal, la justicia universal, la humanidad universal, y lo demás, se desplazan al lugar vacante que deja su partida. Este intercambio ocurre sin una ponderación del marco referencial del cual siguen dependiendo estos principios: el marco es perpetuado a través la sustitución de un Dios transcendental por valores trascendentales. Los valores siguen estando por sobre y más allá de nosotros, frente a lo que quedamos como antes: humanos, demasiado

T R A D U C C I Ó N

humanos. Como propuso Nietzsche, el desafío para quienes son lo suficientemente valientes es abandonar completamente esta metafísica y construir valores desde la base^{xiii}.

* * *

Es lamentable que la fórmula sugerida por Nietzsche para sustituir la antigua metafísica del valor ya haya sido “resuelta”, por adelantado, por los gobiernos. En la educación de hoy, ese intercambio trascendental que Nietzsche identificó ha sido superado. Los valores educativos trascendentales han cobrado una apariencia vacía, aun cuando no han sido sustituidos por otros grandes principios que evitarían que experimentáramos agonía y una sensación de desconcierto que nos embarga cuando se descubre que el mundo carece de valor. Este sentido de pérdida se evita de manera bastante distinta: a través del narcótico de la actividad constante. Los valores son hoy construidos *in situ* en la vida cotidiana, a través de la realidad poco atractiva del trabajo educativo.

Por tomar un ejemplo trivial de la academia, en la que se pasan días enteros respondiendo correos, el esfuerzo por reducir la bandeja de entrada a un mínimo respetable de mensajes sin leer (y quizás alcanzando ninguno sin leer) tiene un sabor inigualable a satisfacción. Este es un ejercicio inútil, pues el tráfico de correos es imparable y una porción importante se genera a través de nuestras propias actividades. Sin embargo, aquí, en la bandeja de entrada del académico, la premura deviene una virtud. Una respuesta a tiempo le ayuda a los académicos

T R A D U C C I Ó N

a sentir que están ahí para los estudiantes y colegas, habiendo priorizado sus necesidades, quizá por sobre las propias. Esta mixtura de eficiencia con evidente rapidez comienza a definir cómo se ve un buen encuentro académico, pues le “da valor” al propio trabajo, en el sentido de que tener una buena y entusiasta etiqueta de comunicación por correo comienza a orientar y a dar sentido al trabajo propio como educador profesional. Una bandeja de entrada con pocos correos se vuelve equivalente a un buen día de trabajo.

Y así, para volver al intercambio trascendental, la erosión de la fe en valores educativos superiores no se experimenta tan agudamente como debiera, porque los valores educativos ya se han aterrizado. Los valores están encarnados en las diversas técnicas que instrumentalizan nuestras esperanzas, miedos, vulnerabilidades y emociones. Estas técnicas se adoptan a propósito, porque les permite a los educadores encarnar los valores que estas herramientas crean a través del uso. De esta manera, en lugar de trabajar para el cumplimiento de ideales trascendentales, éstos le “dan valor” a su trabajo a través del mismo trabajo. Cuando se pierden los ideales trascendentales, los educadores se comprometen más—y no menos—con su trabajo. Entonces, cuando se analizan todas las técnicas y procedimientos que dominan el aula, la escuela y la universidad actuales, no deberíamos preguntar cómo deforman el esfuerzo educativo, lo distorsionan, lo distraen, y lo demás. En su lugar, podríamos preguntar cómo le dan sentido, valor y sustancia a la educación a través de su adopción y utilización.

T R A D U C C I Ó N

* * *

Objetar la educación en sí misma y declararla cínica, en el más amplio sentido de la palabra, sería un ejercicio inútil. Si los educadores actuales se convencen de tal idea, no abandonarían la esperanza. No dejarían su trabajo, o continuarían sólo por el salario. La gran curiosidad de la educación contemporánea es que la esperanza y la convicción quedarían cojas, ya que cada una de ellas se nutre y se genera a través del trabajo frenético que se convierte—cada día con más fuerza—en nuestra mejor definición de lo que la “educación” significa hoy. Por esta razón, para poner sobre la mesa el cinismo de la educación actual, es necesario ver este cinismo en la práctica, más que como una posibilidad abstracta.

* * *

Como actividad técnica, la búsqueda de la esperanza en la educación toma diferentes formas^{xiv}. Mientras a los alumnos se les motiva a “seguir sus sueños”, se espera que adopten una forma resuelta de tener esperanza. Deben aprender a mantenerse motivados a pesar de obstáculos muchas veces insuperables.

Mi jefe envió un pequeño afiche a la estratósfera promoviendo su campaña “A volar alto”—un “llamado directo a los alumnos a volar alto” (lo que significa, vuela hacia nosotros)^{xv}. Este tipo de campañas, que tienen como objetivo cínico aumentar la cantidad de inscripciones, intentan conectar con una narrativa social más amplia sobre las aspiraciones. En los medios de comunicación, las aspiraciones se viven en el éxito de otros cuando vemos a los personajes de los programas de

reality y a los competidores de los juegos de TV, que alcanzan el estrellato, logrando fama y fortuna a través de una mezcla aparentemente accidental de talento y suerte^{xvi}.

Las esperanzas imposibles como éstas se negocian, en parte, a través de su subdivisión en pasos logrables. Aquí, se adopta un modo de tener esperanza que es cuidadosamente orientado por objetivos, asegurando que nosotros también trabajemos con objetivos más realistas. Por ejemplo, a los alumnos se les insta a vivir de sus calificaciones pronosticadas, y a tener esperanzas de que han sido evaluados con solidez estadística^{xvii}. Esperanzas evidentes como ésta deben ser combinadas con actitudes mucho menos definidas, menos orientadas a objetivos y más pacientemente entusiastas. Estas actitudes reflejan la impronta de la profesión, que debe mantenerse con paciente optimismo, que transforma en una virtud las formas de esperanza particularmente tranquilas y autocontenidas. Los rasgos arquetípicos asociados con el buen alumno—como la modestia, humildad, perseverancia, contención y autodisciplina—son recicladas y dotadas de un nuevo sentido. Se vinculan con pedagogías que buscan educar a los alumnos en formas de esperanza que se adapten mejor a las posibilidades y oportunidades que ofrece el orden social existente^{xviii}. Con la actividad de la esperanza moldeada de esta forma, los alumnos aprenden a vivir en la esperanza y los educadores aprenden a poner la esperanza en aquellos a los que educan. Los educadores esperanzados esperan pacientemente a que se den los frutos de su actividad colectiva, asumiendo que en la medida en

T R A D U C C I Ó N

que se esfuercen, aquellos para quienes trabajan se motiven por una bondad esencial.

* * *

Desde el punto de vista resueltamente positivo que algunos educadores adoptan, el cinismo se asemeja a una “plaga mata sueños”. El Blogger de *Edutopia*, Richard Curwin, delinea cinco estrategias para ayudar a los profesores a “detener los sentimientos cínicos”. El segundo es el más revelador y consiste en adoptar a “un estudiante desesperanzado” simplemente porque “es difícil ser cínico cuando alguien depende de ti, especialmente un niño”. El plan consiste en que, con este tipo de vínculos, el profesor se vea involucrado en el lugar de individuos desesperanzados y, por consiguiente, no pueda sostener su cinismo. El cinismo es reemplazado por un deseo de asegurar la “esperanza para todos”^{xix}.

* * *

Desafortunadamente, no hay nada inherentemente radical, o incluso progresista, en la búsqueda de la esperanza^{xx}. De hecho, en las sociedades liberales avanzadas, el capitalismo depende de ella. Estas sociedades operan estimulando, más que simplemente dirigiendo o reprimiendo, los deseos de sus poblaciones. Bajo estas condiciones, los sujetos obedientes son aquellos que *no* han perdido la esperanza.

* * *

T R A D U C C I Ó N

Mucho hemos hablado de la esperanza, pero ¿qué hay del miedo? La educación también juega un papel. Nuestros miedos se redefinen como vulnerabilidades, y en esta forma son adoptados por la educación. Un discurso de vulnerabilidad se vuelve rápidamente la segunda naturaleza del educador, bajo el entendido de que ésta es una profesión de cuidados. Junto a nuestras esperanzas, nuestras vulnerabilidades caen fácilmente bajo la “obligación de cuidado” del profesor.

* * *

El léxico de la vulnerabilidad ha sido adoptado plenamente por los gobiernos, apareciendo con más frecuencia en las políticas orientadas a aquellos que “necesitan” ayuda^{xxi}. Estas políticas se basan en y motivan las actividades profesionales que dan visibilidad a una gama cada vez más amplia de incidentes mundanos y sentimientos que ponen de manifiesto nuestra susceptibilidad al daño. Los diversos síntomas de la vulnerabilidad, y las diversas técnicas, posibilidades y lugares de intervención, se han multiplicado a través de la fuerza su proliferación mutua^{xxii}. En Gran Bretaña, los pobres, los enfermos, los discapacitados y los explotados han sido reconfigurados como sujetos vulnerables. Son vistos en términos de los riesgos que enfrentan y los riesgos que representan para la sociedad. Se dice que los jóvenes, que pueden ser todo lo anteriormente mencionado y aún portar la desventaja de su juventud, ocupan una posición particularmente precaria en la sociedad actual^{xxiii}. Varias agencias de bienestar social, o de orden social, han sido exhortadas a involucrarse con nuestras vulnerabilidades en este

T R A D U C C I Ó N

nivel, respondiendo a los factores que se conciben como aquellos que precarizan la vida. Las perspectivas que adoptan crecientemente, a pesar de ser aparentemente bien intencionadas, son decididamente pesimistas. Estas agencias reaccionan a las amenazas imaginadas que enfrentamos como individuos y miembros de la sociedad. La posibilidad de un futuro más seguro y menos riesgoso es todo lo que llegan a imaginar.

Hay una fuerte dimensión moralista en esta batalla por más seguridad que opera en una maniobra doble. El juicio moral se suspende a través de un gesto aparentemente magnánimo: el discurso de la vulnerabilidad no culpa a la víctima; no se puede culpar a los individuos por las circunstancias que han causado su vulnerabilidad. Mientras se suspende el juicio moral de esta forma, el discurso de responsabilidad moral que le acompaña no pasa por tales inhibiciones. Esta combinación paradójica descansa en las vulnerabilidades reconocidas y generan un “punto cero” en el presente. Se establece un punto de partida para que los vulnerables se apropien de su condición. Se les pide a los individuos vulnerables hacerse cargo de su propia recuperación; hay una expectativa de que adopten un rol activo en batallar con las dificultades que alguien más les ha identificado. Cualquier negación a hacerlo puede tener consecuencias materiales inmediatas. Por ejemplo, a las personas vulnerables en situación de calle les quitan las atenciones cuando se niegan a participar activamente en las intervenciones que ponen el foco en su vulnerabilidad. En otros lados, aquellos que no se adaptan a las interpretaciones de vulnerabilidad pueden recibir “penas más duras en

T R A D U C C I Ó N

el sistema de justicia penal y la pérdida al derecho a bienestar social^{xxiv}. En cambio, aquellos que muestran y se adaptan a su clasificación existente de vulnerabilidad pueden acceder a mejores ayudas. Estos sujetos vulnerables se han vuelto activos y son resueltamente apoyados; negocian su condición de la forma en la que ha sido definida, y por eso, son aplaudidos.

* * *

Aquellos identificados como vulnerables (más que oprimidos o pobres, por ejemplo) no están permanentemente definidos por sus vulnerabilidades. Más bien, estas vulnerabilidades asignadas son para describir aquellas características que debemos aprender a superar. Definen un punto de partida, y, por tanto, nos ponen en movimiento. Esto es, por supuesto, un modo de avanzar mirando hacia atrás.

* * *

Enfocándose en los riesgos que enfrentamos, y en nuestras propias susceptibilidades a aquellos riesgos, no debemos desarrollar aversión al riesgo, sino que debemos aprender qué riesgos vale la pena tomar, y cuáles evitar. Sin embargo, debemos intentar ascender, incluso si es un asunto riesgoso. Las vulnerabilidades definen la naturaleza del hoyo del que debemos salir y, por tanto, delinean el destino al que debemos apuntar. Las vulnerabilidades también describen la naturaleza del equipamiento que se necesitará mientras vamos escalando.

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

La ira debe controlarse. En las escuelas que enseñan educación emocional, la rabia ha sido construida como una “emoción vergonzosa de expresar”^{xxv}. Los alumnos irascibles devienen aquellos que se desvían de los “repertorios emocionales” que se valoran en la escuela, y la rabia en sí misma, se vuelve un síntoma de vulnerabilidad^{xxvi}. Se ponen a disposición diversas técnicas terapéuticas en contextos como éste para asegurarse de que aquellos identificados como vulnerables se puedan involucrar positiva y productivamente con su condición. En este contexto, los riesgos que representan la vida social e institucional se ven como amenazas perpetuas que el individuo debe aprender a confrontar. Los individuos deben aprender a ser resilientes si quieren lograr bienestar emocional. Junto a las aspiraciones, el riesgo y la vulnerabilidad, la búsqueda de resiliencia se ha priorizado en la agenda educativa. La resiliencia se ha incorporado, por ejemplo, en la enseñanza de algunas escuelas primarias que la entienden como una habilidad transferible. A quienes se les ha enseñado a ser resilientes presumiblemente enfrentarán de mejor manera las desilusiones de la vida^{xxvii}. Aunque las instituciones que promueven la resiliencia tengan una apariencia positiva, son, sin embargo, desesperanzadoras. Promueven una ética de la sobrevivencia en un mundo impredecible y peligroso.

* * *

Los fundamentos melancólicos de la educación actual están escondidos, en parte, en los intentos por parecer positiva. Sin embargo, debemos,

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

con gran decisión, indagar en esta actitud docente; de hecho, las risas del educador entusiasta de hoy tienen un tono claramente vacío. Siguiendo a Nietzsche, los educadores deben filosofar nuevamente a golpe de martillo, escuchar los sonidos que retornan y descubrir lo vacío que suenan sus ídolos^{xxviii}.

* * *

Los efectos de la riqueza acumulada en occidente han sido algo así como una decepción. En occidente, admitimos culposamente que la riqueza no siempre trae más felicidad. Esta condición ha sido caracterizada como la crisis de la felicidad^{xxix}. Los psicólogos y los individuos con “inclinación psicológica” que afirman haber descubierto las claves de una vida feliz se multiplican en este contexto^{xxx}. Recurren y se respaldan en un mar de revistas, manuales de autoayuda, *coaches* de vida, intereses profesionales, técnicas educativas, políticas escolares integrales y reformas políticas. Los defensores de la vida feliz adoptan generosamente el rol de educadores y nos enseñan a ayudarnos a nosotros mismos a lograr una vida más plena. En este contexto, ciertos constructos de carácter mitológico, como el matrimonio feliz^{xxxi}, la familia feliz^{xxxii}, la niñez feliz^{xxxiii}, o el cliente feliz, se reciclan e imponen como objetos de aspiración. La felicidad se convierte en una promesa que se vincula a tales objetos y se genera culpa en esos inevitables momentos en que la felicidad prometida no llega. En aquellos momentos, nos aislamos, preguntándonos por qué nos sentimos tan vacíos y qué hay en nosotros que evitó que esta promesa

T R A D U C C I Ó N

se hiciera realidad. Nos sentimos derrotados y cuestionamos, no la promesa, pero nuestra capacidad de disfrutar^{xxxiv}.

* * *

Algunos reaccionan con una actitud de decidida alegría. Esta condición vacía y opaca se vuelve un fin en sí misma^{xxxv}. Aquellos que cultivan un comportamiento alegre parecen aferrarse a la esperanza de que la felicidad es lo que sigue. El secreto que nos cuentan es que tenemos que actuar de manera alegre *primero* y luego seremos felices. El problema con esta actitud es que se convierte en un deber moral que transforman a quienes rehúyen de él, no en objetos de compasión por su falta de buen ánimo, sino que en objetos de reproche porque nos decepcionan. Una actitud alegre deviene la contribución que un individuo hace al bienestar colectivo^{xxxvi}.

La búsqueda de la felicidad es profundamente cínica en el sentido de que la felicidad se vuelve distante e inalcanzable, o inmediata y superficial. En el primer caso, su búsqueda aísla a los individuos, lo que sugiere que son incapaces de alcanzar un ideal colectivo de lo que significa ser feliz. En el segundo caso, en el que los individuos se reúnen alegremente, la condición emocional que los une está teñida de superficialidad y carencia de sentimientos intensos.

Es tentador oponerse a la felicidad y al buen ánimo adoptando sus opuestos y reafirmar la importancia de los estados emocionales negativos para la condición humana. Aunque quizás ayude resistirse al uso de las emociones positivas por ser una técnica de

T R A D U C C I Ó N

gubernamentalidad, podría aún perpetuarse un error común, que es tomarse la búsqueda de la felicidad de forma literal. Aunque reaccionemos con un esfuerzo decidido de ser implacablemente severos, incluso manifiestamente sombríos, debemos serlo sólo después de reconocer el profundo pesimismo de aquellos que promueven la positividad emocional.

* * *

Como objetivo educativo, la felicidad ha sido fragmentada en técnicas enseñables que suponen hacer su búsqueda más realista. Debemos identificar aquellas actividades, sin equivocación, como técnicas de sobrevivencia diseñadas para adaptarnos a nuestros dilemas modernos tardíos. Dicho de otra forma, debemos sobrevivir al capitalismo, a la sobrecarga laboral y al subempleo; debemos sobrevivir al calentamiento global, a la crisis ambiental y a los recursos explotados; debemos sobrevivir a los otros, unos a otros y a nosotros mismos. Cuando aparece así, la felicidad es sólo parte de su propia técnica. Reducida al estatus de objeto de sobrevivencia, la felicidad se subordina a un ethos biopolítico que busca la “salud” por sobre “la mala salud”, en lugar de “lo correcto” por sobre “lo incorrecto”. Su búsqueda se convierte en un asunto de éxito o fracaso, evadiendo todos los cuestionamientos sobre la legitimidad o ilegitimidad, y, por tanto, el valor de la propia búsqueda^{xxxvii}.

En su forma operacionalizada, reducida a un conjunto de técnicas prácticas que pueden aprenderse, esta actividad educativa es

T R A D U C C I Ó N

intrínsecamente pesimista en el sentido de que separa la felicidad como un estado afectivo de un involucramiento crítico y serio con el problema de la felicidad^{xxxviii}. La alternativa más obvia aquí sería el enfoque aristotélico que redefine la felicidad al asociarla con la capacidad de vivir una vida buena y próspera. La ventaja de esta definición es que vincula la cuestión de la felicidad con una consideración cuidadosa del contexto en el que se alcanzará. Sin embargo, deberíamos evitar la nostalgia de las versiones clásicas de la buena vida que estaban en sí mismas conectadas con sistemas de coerción y que excluían por defecto a la gran mayoría de la población por ser incapaz de tenerla. Igualmente podemos observar un contrapunto importante con la felicidad moderna, que es abordarla sin cuestionar la perfectibilidad de la forma de vida a la que está vinculada. Como a los modernos tardíos nos gusta admitir, nuestra vida está más allá de cambios fundamentales. Nuestra forma de vida puede ser imperfecta, pero, aun así, estamos atados a ella. Atrapados, así como estamos, en el presente, debemos hacer lo mejor posible por disfrutar lo que hemos acumulado.

* * *

Los programas escolares integrales que intentan promover el bienestar emocional han sido objetados con razón por la promisión de “ideales emocionales planos y fácilmente desvinculables”. Estos ideales se ven totalmente superficiales cuando se contrastan con la cargada y apasionada realidad de la vida cotidiana en la escuela^{xxxix}. En tales escuelas, los alumnos son instados a abordar sus sentimientos de

T R A D U C C I Ó N

manera abstracta. Deben aprender a hablar de sus emociones en lugar de sucumbir a ellas. Deben desapegarse lo suficientemente de ellas para que puedan regularlas mejor. Aquellos que han logrado establecer esta distancia, regulando sus deseos regidos por las convenciones, son catalogados de alfabetos emocionales.

En estas escuelas, las emociones intensas deben evitarse, porque se cree que las “emociones se descarrilan en lugar de inspirar acciones intencionadas”^{xi}. Una de estas emociones se convierte en discurso aceptable, reacciones como “la rabia, la ira o el dolor se desvinculan de las circunstancias que las causaron”. De esta manera, las acciones son “desprovistas de sentido” y así quedan disponibles para interpretarlas a través de las categorías emocionales admitidas y los procedimientos de la escuela^{xii}.

Aunque los programas escolares diseñados para cultivar el bienestar emocional han sido erráticamente implementados y sólo han alcanzado resultados desiguales, siguen una lógica de diseño que es sintomática de un cinismo más general. En estas instituciones, la educación del deseo se busca *a costa de sí mismo*. Las emociones pueden entrar en el quehacer de la escuela en la medida que se mantengan a distancia.

* * *

Para mí, el profundo cinismo de la educación contemporánea existe más allá de toda duda. Sin embargo, eso no significa que sea fácilmente identificable. El cinismo contemporáneo evita ser identificado porque se “vive como una actitud privada”. Los cínicos de hoy usualmente no

T R A D U C C I Ó N

se anuncian, porque tienen poco apetito de confrontación directa. Se han integrado a una sociedad que desprecian y existen con una presencia indefinida pero dañina. El cinismo contemporáneo es una condición instintiva que no llama la atención y que no quiere aparecer como particularmente excéntrica. De hecho, es “bastante difícil traer a la luz este cinismo indefinido y opaco. Se ha recluso en un lugar de desapego lúgubre” y “ya no ve ningún motivo por el cuál mostrarse de manera agresiva”^{xlii}. En el contexto educativo, este cinismo indeterminado es particularmente tímido, y permanece, en muchos casos, bien escondido detrás de los alegres pero vacíos compromisos del educador de hoy. Otra observación, quizás severa, pero aquellos “carne de perro”^{xliii} comprenden que estos ideales no han sido “vacíos” como resultado de la falta de atención, y en este sentido, el educador de hoy no tiene la culpa. Estos ideales suenan vacíos ahora porque nosotros, los cínicos, hemos llegado a reconocer cómo, desde un principio, ya estaban rotos. Todo lo que queda es que abandonemos los últimos vestigios de esperanza que éstos inspiraban.

* * *

El cinismo de la educación de hoy merece mucha más atención de la que recibe. Sus múltiples compromisos con la felicidad, las aspiraciones, la esperanza, el bienestar, la resiliencia, la literacidad emocional, el riesgo evitado y las vulnerabilidades reducidas traicionan un pesimismo subyacente que pocos educadores admitirían abiertamente. Aunque la educación adopta crecientemente una ética de

T R A D U C C I Ó N

sobrevivencia y protección, muchos de sus profesionales aún creen en su intención progresista y se aferran a sus certificaciones de cuidado y de buenas intenciones.

La respuesta estándar al crítico educacional sería someter a estos bien intencionados educadores a alguna forma de crítica ideológica. Esto diagnosticaría sistemáticamente su enfermedad y explicaría cómo la educación hoy, en la práctica, traiciona sus ideales y promueve, sin querer, fines que la mayoría de los educadores no apoyarían manifiestamente. La empresa educativa sería objetada de alguna forma por su carácter decadente, como si la verdadera educación pudiera emerger después.

Esta no sería mi aproximación. Si el cinismo en la educación es tan prevalente como lo sugiero, este tipo de crítica ideológica no tendrá efectos reales, en tanto los valores educativos de los que depende no serán tomados en serio, o al menos, sólo se promoverían superficialmente. El educador de hoy no puede ser desafiado a transformar la educación a través de algún tipo de apelación a valores educativos superiores. Los compromisos de aquel educador son demasiado superficiales y mal formados para eso.

* * *

Nuestro problema no es *que seamos necios* necesitados de iluminación (es relativamente fácil darse cuenta de que hemos sido engañados y, por tanto, nos hemos vuelto más cínicos respecto a la educación), sino que nuestro problema es que *carecemos del poder de no ser engañados*^{xliv}.

T R A D U C C I Ó N

Hablando de forma más general, es relativamente fácil ser cínico respecto de la sociedad y afirmar que no nos dejamos engañar por ella. El problema que enfrentamos se encuentra en un punto distinto. Tomando prestada una frase de Nietzsche, nuestra dificultad, como críticos, es que vivimos en “una sociedad que ya no tiene la fuerza para *excretar*” aquellos compromisos que encuentra sospechosos^{xlv}. En tal contexto, el educador cínico debe ser llamado a abrazar y manifestar un cinismo generalizado que está presente en todas partes en la práctica, pero rara vez se admite.

* * *

Los ideales positivos que alguna vez motivaron la práctica educativa se han convertido en promesas vacías. Han sido reemplazados, en parte, por técnicas preconcebidas combinadas con un compromiso permanente e indefinido por la supuesta benevolencia de la educación. No tiene sentido, en este contexto, hacer una crítica ideológica para convencer a los educadores bien intencionados de que están sujetos a una suerte de falsa conciencia de la que debieran estar al tanto y luego rechazar (lo que implicaría un fuerte compromiso con valores críticos que están ausentes en todos lados^{xlvi}). Tampoco tenemos la necesidad de una *intelligensia* iluminada espiritual e intelectualmente, una élite secular, que le daría coherencia a nuestra cultura incoherente^{xlvii}. Es cierto que esta es una idea del siglo XIX, pero a pesar de sus protestas por lo opuesto, los intelectuales de la academia aún intentan cumplir su rol sin claridad de alternativas. Frente a la arrogancia elevada de esta

T R A D U C C I Ó N

posición, que desea elevar el nivel intelectual y moral de la sociedad, los educadores bien intencionados pueden ser invitados a intentar algo muy distinto. Podrían explorar cómo, en la práctica, son cínicos, no para aplastar el cinismo, sino que para *desarrollarlo*. El punto es abrazar abiertamente este cinismo indeterminado y práctico con una valentía que aún no han experimentado. El problema con muchos educadores no es que sean cínicos, sino que son cínicos *débiles*.

* * *

El cinismo débil es una posición intermedia que ocupan aquellos que se han desilusionado de la pérdida de valor de la educación y permanecen involucrados en ella sólo por la inercia del hábito (saben lo que hacen, pero igualmente lo hacen). Estos cínicos débiles deberían ser superados por un tipo de cinismo más potente y practicar una “forma extrema de nihilismo”, del tipo desarrollado por Nietzsche en “La voluntad de poder”^{xlvi}. Esta posición educativa sería corajuda, porque admitiría la crisis de valor de la cual sufre “sin perecer”^{xlix} y sin dejar de educar. De hecho, buscaría la realidad de aquella pérdida y, en este sentido, superaría su melancolía (que es producto de una pérdida que sólo se experimenta vagamente). Esta actitud abrazaría una crisis de valor que en todos lados es aparente, pero que no se reconoce, ni mucho menos se acepta. Frente a estas negaciones, aquellos que aceptan esta pérdida de valor como un hecho de la vida ya no “pospondrían el derrocamiento decidido de los valores superiores” que, sin embargo, aún rondan la educación¹. Este aplazamiento es producto de un impulso por restaurar

T R A D U C C I Ó N

los valores que extrañamos tan profundamente. La educación está acechada hoy por este impulso, que se manifiesta en la idea indefinida de que la educación es inherentemente buena. Es precisamente en este punto que el cinismo se vuelve una actitud valiosa para ser conservada y fortalecida. Además, este cinismo potente no dudaría en desafiar e incluso rechazar las técnicas educativas preconcebidas y adoptadas con demasiada facilidad, que constituyen el narcótico educativo al que somos tan susceptibles. En otras palabras, cuestionaría nuestra tendencia a multiplicar el trabajo educativo, a involucrarse incesantemente en actividades que prometen darle “valor” a la educación desde las bases. Cuestionables en sí mismas, estas actividades también sirven para dejarnos exhaustos.

* * *

El cínico de verdad tendrá la valentía de admitir que la educación está tan fatalmente socavada, que, si se pudiera rescatar, necesitaría una reconstrucción fundamental. Esto implicaría la reconstrucción de la sociedad, nada más, e involucraría en su centro la reconstrucción del educador mismo. Con este propósito, el educador cínico es indispensable y tiene la fuerza para cuestionar su identidad completa como un profesional del cuidado. Esta figura retóricamente inflada, que se basa en un compromiso vacío con el bien social, sería confrontada y descartada^{li}.

Sobre el autor

El educador cínico
Ansgar Allen
Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

Ansgar Allen es docente de la Universidad de Sheffield is es autor del libro *Bening Violence: Education in and beyond the Age of Reason* (Palgrave, 2014). Email: a.allen@sheffield.ac.uk

Notas y referencias

ⁱ Esta observación genérica adolece de un problema común a todas las declaraciones genéricas; es difícil precisar su objetivo. Si bien las generalidades no sustituyen la precisión académica, y sí, deseo ser preciso, los comentarios genéricos inquietan más que las convenciones académicas: ¿podría ser que cuando los hago lo tenga a usted en mente? ¿Son mis ataques tan generales que le hacen sentir incómodo? ¿Es su educación la que ataco por sus cinismos, o la educación de los demás? Parece que no tiene forma de saberlo. De lo contrario, sería usted libre de unirse a mí, ya que nos confabulamos para denunciar problemas que afligen a otros, pero nunca a nosotros. Por lo tanto, sería más conveniente si evitara este tono genérico y le ofreciera nada más que unos pocos miles de palabras de precisión académica, limitando mi argumento a sus ejemplos y permitiendo que todos los que quedan fuera de su ámbito limitado se consideren “fuera de peligro”.

ⁱⁱ This is the argument made by Peter Sloterdijk in: Sloterdijk, P. (1987/2001). *Critique of cynical reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press. p. 8.

ⁱⁱⁱ Sloterdijk. *Critique of cynical reason*. p. 6.

^{iv} Ibid.

^v Ibid.

^{vi} Ibid. p. 5.

^{vii} Freud, S. (1917/2001). *Mourning and melancholia*. In: Strachey (Ed.). Volume XIV. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London: Vintage.

^{viii} Esta benevolencia incuestionable ha sido fuertemente criticada en el trabajo reciente de Nick Peim. Véase, por ejemplo: Peim, N. (2012). *The big other: An offer you can't refuse - or accept, in some cases. Education as onto-theological principle (Empire): An anti-manifesto*. *Other Education: The Journal of Educational Alternatives*, 1(1), pp. 226-238. Ver también: Peim, N. (2013). *Education, schooling, Derrida's Marx and*

democracy: Some fundamental questions. *Studies in Philosophy and Education*, 32(2), pp. 171-187.

Mientras que Peim sostiene que “la educación se ha convertido en un principio ontoteológico” que “sirve para curar la herida existencial que se genera por la muerte de Dios y el fracaso de otros sustitutos teológicos” (Peim, 2012, p. 227), sostengo que la “benevolencia” que se esgrime sobre el proyecto de la educación sólo se cree superficialmente. Dado que los ideales educativos en los que alguna vez se basó han sido en gran medida abandonados, sólo el narcótico de la actividad constante puede darle a este ideal su contenido sustantivo.

Esta distinción es importante ya que el objeto de la crítica pasa de una crítica del imperium de los ideales educativos a una crítica de las actividades educativas. Esta última crítica investigaría por qué estas actividades nos atraen a pesar del agotamiento que crean con su proliferación (porque si algo une a los educadores hoy es su agotamiento). Como sostengo aquí, sin un ideal trascendental seguro por el cual trabajar, los educadores se sienten atraídos por actividades educativas que prometen dar valor a la educación a través de su puesta en práctica.

^{ix} Allen, A. (2013). Editorial. Radicalism, education and political practice. *Power and Education*, 5(3), pp. 262-267.

^x Allen, A. (2014). *Benign violence: Education in and beyond the age of reason*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

^{xi} Bernstein, B. (1970) Education cannot compensate for society. *New Society*, 15(387), 344-347.

^{xii} Nietzsche, F. (1967). *Ecce Homo. On the genealogy of morals and Ecce Homo*. New York: Vintage.

¹³ Ver secciones 12, 20 y 30 en particular en: Nietzsche, F. (1968). *The will to power*. New York:

Vintage. Ver también Heidegger, M. (1961/1991) *Nietzsche: Volume IV, Nihilism*. New York: HarperCollins

^{xiv} Webb, D. (2013). Pedagogies of hope. *Studies in Philosophy and Education*, 32(4), pp. 397-414.

^{xv} http://www.sheffield.ac.uk/news/nr/go-higher-space-clearing-university-sheffield-1_298493

^{xvi} Allen, A. (11 November, 2011). “You never will be a rock star”: Britain, social mobility and the exploitation of hope. Available from: <https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/ansgarallen/%E2%80%98you-never-will-be-rock-star%E2%80%99-britain-social-mobility-and-exploitationof-ho>

^{xvii} Allen, A. (2012). Cultivating the myopic learner: The shared project of high and low-stakes assessment. *British Journal of Sociology of Education*, 33(5), pp. 641-659.

^{xviii} Webb. *Pedagogies of hope*

^{xix} Curwin, R. (April 17, 2013). Cynicism is contagious; So is hope. www.edutopia.org. Retrieved from <http://www.edutopia.org/blog/cynicism-is-contagious-richard-curwin>

^{xx} Webb. *Pedagogies of hope*

^{xxi} Furedi, F. (2008). Vulnerability - Analytical concept or rhetorical idiom? In: Satterthwaite, Watts & Piper, (Eds.). *Talking truth, confronting power*. Stoke on Trent: Trentham Books.

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

TRADUCCIÓN

xxii Ecclestone, K. and Lewis, L. (Forthcoming). Interventions for resilience in educational settings: Challenging policy discourses of risk and vulnerability. *Journal of Education Policy*.

xxiii Brown, K. (2012). Re-moralising “vulnerability.” *People, Place & Policy*, 6(1), pp. 41-53.

xxiv Ibid. p. 47.

xxv Procter, L. (2013). Emotions, power and schooling: The socialisation of “angry boys.” *Journal of Political Power*, 6(3). p. 497.

xxvi Ibid. p. 499.

xxvii Ecclestone & Lewis. *Interventions for resilience*.

xxviii Nietzsche, F. (1889/2003). *Twilight of the idols and the Anti-Christ*. London: Penguin.

xxix Ahmed, S. (2007-2008). Multiculturalism and the promise of happiness. *New Formations*, 63(Winter), pp. 121-137

xxx Esta nueva formación ha sido descrita por Sara Ahmed como “El giro de la felicidad”. Véase: Ahmed, S. (2007-2008). Editorial. The happiness turn. *New Formations*, 63(Winter), pp. 7-14.

xxxi Love, H. (2007-2008). Compulsory happiness and queer existence. *New Formations*, 63(Winter), pp. 52-111

xxxii Ahmed, S. (2009). Affect aliens: Happiness as a cultural politics. In: Satterthwaite, Piper & Sikes, (Eds.). *Power in the academy*. Stoke on Trent: Trentham Books.

xxxiii Levering, B., Ramaekers, S. & Smeyers, P. (2009). The narrative of a happy childhood: On the presumption of parents’ power and the demand for integrity. *Power and Education*, 1(1), pp. 83-93.

xxxiv Ahmed. *Happiness as a cultural politics*.

xxxv Colebrook, C. (2007-2008). Narrative happiness and the meaning of life. *New Formations*, 63(Winter), pp. 82-102.

xxxvi Kotchemidova, C. (2005). From good cheer to “Drive-by smiling”: A social history of cheerfulness. *Journal of Social History*, 39(1), pp. 5-37.

xxxvii Foucault, M. (1979/2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

xxxviii Suissa, J. (2008). Lessons from a new science? On teaching happiness in schools. *Journal of Philosophy of Education*, 42(3-4), pp. 575-590.

xxxix Gillies, V. (2011). Social and emotional pedagogies: Critiquing the new orthodoxy of emotion in classroom behaviour management. *British Journal of Sociology of Education*, 32(2). pp. 185-202.

xl Ibid. p. 191.

xli Ibid. p. 195.

xlii Sloterdijk. *Critique of cynical reason*. p. 7.

xliiii Véase: Nietzsche, F. (1883/1969). *Thus Spoke Zarathustra*. London: Penguin, p. 52. Aunque esta traducción aparece en: Salomé, L. (1894/2001). *Nietzsche*. Urbana: University of Illinois Press, p. 9.

xliv Nietzsche. *The will to power*. p. 35.

xlv Ibid. p. 32.

xlvi Goddard, R. & Payne, M. (2012). Criticality and the practice-based MA. *Journal of Education for Teaching*, 30(1), pp. 123-135.

Revista Filosofía (N.º 33) Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela.

Enero-diciembre 2024/ ISSN: 1315-3463

El educador cínico

Ansgar Allen

Universidad de Sheffield

T R A D U C C I Ó N

^{xlvii} Knights, B. (1978). *The idea of the clerisy in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

^{xlviii} Nietzsche. *The will to power*. p. 14.

^{xlix} *Ibid.* p. 15.

¹ Heidegger, M. (1961/1991). *Nietzsche: Volume III, The will to power as knowledge and as metaphysics*. New York: HarperCollins, pp. 206-7.

ⁱⁱ Mi agradecimiento a la Sociedad de Filosofía de la Educación de Gran Bretaña por una beca que apoyó la redacción de este artículo, y a Roy Goddard, Nick Peim, Helen Lees, Katherine Ecclestone, Darren Webb, Ian Hardy y Maurizio Toscano, así como a los revisores anónimos.

**ESTA VERSIÓN DIGITAL DE LA REVISTA FILOSOFÍA SE
REALIZÓ CUMPLIENDO CON LOS CRITERIOS Y LINEAMIENTOS
ESTABLECIDOS PARA LA EDICIÓN ELECTRÓNICA EN EL AÑO 2024.
PUBLICADA EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL SABERULA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES – VENEZUELA**

www.saber.ula.ve

saber@ula.ve