

TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

AÑO VI VOL. I. JULIO. 2022

INSUMOS DE LA ANTIGÜEDAD:

⇐ DOSSIER

LECTURAS
CREATIVAS
DESDE
FILOSOFÍAS
CLÁSICAS

→ LA IGNORANCIA EN *ANTÍGONA*:
UN ANÁLISIS DE LA TRAGEDIA A
LA LUZ DEL *ÉLENKHOS*
SOCRÁTICO
X TOMÁS SCARPATTI

→ DISCURSO DEL *SHITPOSTING*
X FRANCO NEHUEN LÓPEZ

→ EL PENSAMIENTO ANTIGUO
EN EL SIGLO XXI
X ELEONORA GONZÁLEZ PUGA

→ EL REALITYSMO ES PARA FERRARIS,
LO QUE LA POESÍA PARA PLATÓN
X RODRIGO ANDRÉS REINOSO

→ LA INTERPRETACIÓN FIGURAL DE LOS
EVENTOS CONTEMPORÁNEOS Y LAS
PROFECÍAS EN *THE SOCIAL DILEMMA*
X MARIANO GABRIEL PACHECO BUSCH



IDEF
Instituto de filosofía

e-ISSN 2591-3050
<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

EQUIPO EDITORIAL

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ EDITORIAL

Evelin Paez

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Facundo Massa López

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Josefina Fernández

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Mario Tejada

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Santiago Jofré

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Santiago Palacio

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

Carlos F. Ávila

(Diseñador gráfico independiente, Colombia)

Leonardo de la Fuente Carbajal

(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

ADMINISTRACIÓN WORDPRESS

Nicolás Marianetti

(Trabajador independiente, Argentina).

ASESOR DE RELACIONES PÚBLICAS

Ervin Nanco Colula

(Estudiante, Universidad Nacional Autónoma de México, México)

ASESORÍA GENERAL

Lic. Eduardo Peñafort

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

Dr. Julio Paez

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Adán Salinas Araya

(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile).

Dra. Adela Rolón

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Alcira Bonilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Ana Marcela Mungaray Lagarda

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dra. Analía Ponce

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Beatriz Podestá

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Cecilia Macón

(Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Claudia Mársico

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Claudio Alessio

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Dinora Hernández López

(Universidad de Guadalajara, México).

Dr. Eduardo Mattio

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dr. Felipe de Jesús Lee Vera

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Fernando Botton

(Universidade Federal do Paraná, Faculdade Espírita, Brasil).

Dra. Gabriela Simón

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dr. Heriberto Yépez

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Hernán Bula

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dra. Idoia Quintana

(Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto, España).

Dra. Karla Villapudua

(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Leonardo Gonzalez Torres

(Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad del Valle de México, México).

Dr. Lorenzo Rustighi

(Universidad de Buenos Aires, Argentina; Università degli Studi di Padova, Italia).

Dr. Luis Garcés

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Margarita Sayak Valencia Triana

(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, El Colegio de la Frontera Norte, México).

Dra. Mónica Cragolini

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Omar Murad

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Argentina de la Empresa, Argentina).

Dr. Pablo Pérez Navarro

(Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal).

Dra. Paula Fleisner

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Sandra Baquedano Jer

(Universidad de Chile, Chile).

Dr. Walter Mignolo

(Universidad Duke, Estados Unidos).

AUTORIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

RECTOR

Mag. Ing. Tadeo Berenguer

VICERRECTORA

Dra. Analía Ponce



FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES

DECANA

Mg. Myriam Arrabal

VICEDECANO

Prof. Marcelo Javier Vásquez



INSTITUTO DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

IDEF
Instituto de filosofía

DATOS Y CONTACTO

DIRECCIÓN POSTAL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN,
Mitre 317 (O). Capital, SAN JUAN (5400).

TELÉFONO

(0264)- 422-2643. INTERNO: 142 .

DIRECCIÓN ELECTRÓNICA • MAIL:

revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar

trazosrevistadefilosofia@gmail.com

WEB:

<http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/>

<https://trazosrevistadefilosofia.wordpress.>

ÍNDICES Y BASES DE DATOS

TRAZOS – REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA ha sido evaluada e indexada en las siguientes bases de datos:

Redib:

https://www.redib.org/Record/oai_revista6672-trazos

CiteFactor:

<https://www.citefactor.org/journal/index/28891/trazos-journal-of-philosophy-students#.YsnKZHbMLIW>

I2OR:

<http://www.i2or.com/9.html>

LatinRev:

<https://latinrev.flacso.org.ar/revistas/trazos-revista-estudiantes-filosofiacom/>

IMPORTANTE

LAS OPINIONES EXPUESTAS EN LOS ARTÍCULOS FIRMADOS SON RESPONSABILIDAD DE LAS/OS AUTORAS/ES Y POR LO TANTO NO EXPRESAN NECESARIAMENTE EL PENSAMIENTO DE LAS/OS EDITORAS/ES O DE LAS AUTORIDADES DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA; FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES; NI DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. TODOS LOS ARTÍCULOS RECIBIDOS A TRAVÉS DE CONVOCATORIA ABIERTA HAN SIDO SOMETIDOS A UN PROCESO DE EVALUACIÓN DE PARES A TRAVÉS DEL SISTEMA DE DOBLE REFERATO CIEGO.

LICENCIA

Esta obra está bajo licencia internacional Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>



ÍNDICE

EDITORIAL

Comité Editorial · pág. 9 - 12

DOSSIER

EL REALITYSMO ES PARA FERRARIS, LO QUE LA POESÍA PARA PLATÓN

Rodrigo Andrés Reinoso · pág. 13 - 23

LA IGNORANCIA EN *ANTÍGONA*: UN ANÁLISIS DE LA TRAGEDIA A LA LUZ DEL *ÉLENKHOS* SOCRÁTICO

Tomás Scarpatti · pág. 24 - 34

PONENCIAS

LA INTERPRETACIÓN FIGURAL DE LOS EVENTOS CONTEMPORÁNEOS Y LAS PROFECÍAS EN *THE SOCIAL DILEMMA*

Mariano Gabriel Pacheco Busch · pág. 35 - 46

ENSAYOS

DISCURSO DEL *SHITPOSTING*

Franco Nehuen López · pág. 47 - 55

EL PENSAMIENTO ANTIGUO EN EL SIGLO XXI

Eleonora González Puga · pág. 56 - 62

EDITORIAL

INSUMOS

DE LA ANTIGÜEDAD:

LECTURAS CREATIVAS

DESDE FILOSOFÍAS

CLÁSICAS

La filosofía construye en movimiento de redefinición permanente sobre el suelo de lo previo.

C. Mársico

9

Retomar la danza con las palabras antiguas, que los pies descansen sobre el suelo en algún punto: tomamos a Platón como a un ventrílocuo, no sabemos quién impone el *tempo* ¿Seremos acaso nosotrxs desde este extremo del círculo marcando la velocidad de la música? ¿O serán las ruinas de los antiguos? Seguiremos bailando entre preguntas y vaivenes, sobre un islote que se hizo gruta. Le inventamos una operación siguiendo la necesidad de sobrevivir-nos. Llámese ahora cueva, puente, refugio.

En un ejercicio que implica una flexión de la memoria, quisimos indagar a los discursos circulantes acerca de cuáles eran aquellos insumos que se tomaban de la antigüedad para hacer de balsa. Emergen, entonces, las guturales voces de pensadores canónicos, aquellos que fueron tomados como puntos arquimédicos del pensamiento occidental. Se trata/trató de una decisión cuyos criterios resultan ser objeto de estudio para la historiografía actual: ¿Por qué recuperar aquellas sendas y no otras? ¿Por qué tejer urdimbres con aquellos hilos, los socráticos, los platónicos y aristotélicos? ¿Quiénes ocupaban los lugares de la marginalidad? ¿Podrían aquellos ser motivo y morada de lecturas creativas? ¿Por qué hablar de Tales en lugar de Lao Tse? ¿Y si nuestra tradición se remontara a otros espacios (en el mapa)? Si seguimos el ejemplo del mile-

sio, podemos danzar con las estrellas hasta caer en un pozo, ¿Podemos caer en un pozo? ¿Hay algo nuevo bajo el cielo? ¿Conocemos con exhaustividad lo que creemos pasado?

Un tema inquietante: las filosofías y sus épocas. La Antigüedad, ese océano donde naufragar cual Odiseo camino a Ítaca ¿Cómo naufragar a través de lo antiguo? A grandes rasgos, existen al menos tres modos de disponernos al (des)encuentro. Uno teñido por el anhelo de un tiempo ya perdido que busca su reactualización; una pesada herencia que sofoca todo nuevo nacimiento, o bien, un anclaje no determinante con nuestro ahora. Un flujo constante y vital, en tanto que continúa produciendo efectos hoy, quizás sea la imagen más asequible para abordar las tensiones irresolubles que atraviesan el pensamiento filosófico en general, y del mundo antiguo en particular.

No pretendemos un paseo sin ciclones, naufragar conlleva dar hasta la vida, hacer acampes intermitentes, e incluso el olvido y redefinición del destino cargado en el GPS. Nos preguntamos, ¿dónde radica la novedad al naufragar entre palabras? ¿Cuál es el valor de las relecturas? Ahí es donde recurrimos a la creatividad. Es común suponer que la Filosofía Antigua reposa debajo de producciones posteriores, tal como los sentidos se van encallando, aglutinando o acumulando en los términos. Tal es así que la filosofía pareciera estar compuesta por una serie constante de repeticiones de términos cuyo anclaje es rastreable por debajo de lo que se erige como novedad. Es difícil, por ejemplo, pensar en el binomio *filósofo - poeta* sin incurrir en la famosa sentencia (o condena) platónica expresada en el Libro X de *La República*. Tenemos la sospecha de que no tiene caso, por un lado, querer evadirse del recorrido histórico de los términos con los que hacemos hoy reflexión filosófica, ni el aferrarse a las apreciaciones antiguas como si de una verdad primigenia se tratara, por otro.

Cabe recordar la salida pautada a dicha tensión. En la tradición, dicho binomio fue sacrificado a fin de dar lugar a la primacía del filósofo, amigo y único conocedor de la verdad; y, así, distanciar de la vida pública a quienes aun haciendo uso de la palabra, se alejaban de la verdad que la razón discursiva era capaz de aprehender. Un sucinto recordatorio de cómo el logos fue triunfando en nuestra historia, doblegando y subordinando lo no idéntico a sí a un segundo plano. Sin embargo, aquí mismo vale recordar también que, siendo Platón quien enunció la condena, nunca logró renunciar al ropaje poético en su obra. Sin esta dimensión, gran parte de sus reflexiones se tornan crípticas e incapaces de ser digeridas por la mera razón, precisamente por exceder los límites de lo racional discursivo. Pocxs se atreven a revitalizar la tensión del binomio, el cual tradicionalmente es resuelto —o disuelto— en la opción por la razón; aún a sabiendas de que el mismo maestro que expulsó a los poetas de la polis, fue incapaz de renunciar a los caminos y posibilidades trazados por la lengua de los poetas.

Un binomio equiparable al evocado podría ser el siguiente: *logos - poiésis* (o incluso uno más contemporáneo *razón - locura*), en tanto especifica los modos en que uno, el filósofo, y otro, el poeta, comprenden la vida, y en consecuencia la viven: *Poiesis*, término antiguo que gira en torno a la labor de manufacturar cosas creativa y artesanalmente. Sospechamos que es en el *modo de hacer reflexión* donde radica la novedad posible. Cuando filosofamos, es decir, en el ejercicio mismo de reflexionar, decidir los modos es una decisión política. Aún hoy, el peso está puesto en inducirnos a identificarnos en el rigor lógico y racional —instrumento necesario, pero no exclusivo del quehacer filosófico—, antes que en el disfrute/padecimiento que engendra el habitar una tensión. Toda lectura/escritura es política: marca, produce efectos, semantiza cuerpos, cosas, vidas.

Si el mundo antiguo es susceptible de relecturas, y deseado como espacio de nuevas producciones, es gracias a su potencial poético, siempre abierto a reconfiguraciones que trascienden la mera lectura *correcta y lineal* sobre lo pasado. Una suerte de materia oscura proteiforme que, antes de fundar y clausurarse cual sistema cerrado, es condición de posibilidades para la invención por presentarse como obra inconclusa. El mundo antiguo es un gran teatro donde escenificar la vida, una obra con elenco y guiones en tensión continua.

Pensamos en ejemplos de actualizar el sentido, en autores que usen conceptos antiguos para amordazar nuestra contemporaneidad. El maestro Horst Matthai Quelle hace énfasis en un modo verbal: la diátesis media; esta indica una dependencia donde sujeto, acción y objeto están íntimamente implicados. Este modo dual se refiere a acciones que recaen sobre el propio sujeto, el cual no sólo la realiza, también es el destinatario del efecto (por ejemplo: disfrazarse). No hay separación entre sujeto y objeto, ni la distancia con respecto a la naturaleza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$). Este modo reflexivo es de escaso uso en la actualidad, y según este filósofo, contribuye al alejamiento del mundo y la constante disconformidad en el habitar. Al concebir al cosmos como algo propio, se abre la posibilidad de la contemplación y el cuidado.

Es a la creatividad a lo que recurrimos para suponer que las lecturas no se agotan, que toda producción filosófica puede ser un insumo para reflexiones alternativas. La creatividad, esa nota propia del poeta, puede ser la clave para revitalizar el binomio herido. Entonces la Antigüedad es capaz de múltiples formas de revitalización, resignificación o reflexión filosófica, y aún más: pensamos que no son las ideas o los conceptos, los términos o los problemas los que permanecen; sino más bien la posibilidad de éstos de ser relacionados creando nuevos mundos. Generar otros pivotes ingeniosos que provoquen otras lecturas contemporáneas y menos autopsias filosóficas que solo clasifican lo pasado cual muestrario inerte.

Por ahora, nos animamos a responder que la novedad radica en la lectura/ escritura creativa, ese azaroso impulso de leer a contrapelo, al revés, de leer mal, de torcer las palabras, de hacer decir otra cosa a la misma palabra, de profanar los sagrados sentidos unívocos, y de ejercitar la filosofía en suelos movedizos. A fin de cuentas, volver a bailar al son de las tensiones.

Comité Editorial

EL REALITYSMO ES PARA FERRARIS, LO QUE LA POESÍA PARA PLATÓN REALITYSM IS TO FERRARIS WHAT POETRY IS TO PLATON

RODRIGO ANDRÉS REINOSO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN. TUCUMÁN, ARGENTINA.

rodoreinoso91@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE ABRIL DE 2022

ACEPTADO: 13 DE JUNIO DE 2022

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo observar aquellos puntos centrales en los que, a pesar del anacronismo, se establecen semejanzas entre lecturas filosóficas distintas. Puntualmente nos interesa comprender de qué manera el concepto e ideas en torno a la poesía presentes en la antigüedad desde una mirada platónica y a la cual accederemos a través de María Zambrano, guarda relación con aquello que Maurizio Ferraris, en la postmodernidad, llama realitysmo. Es decir, la propuesta radica en un rastreo, en la búsqueda de aquella pulsión a ironizar que oficia como un añoso anclaje, que se revitaliza y encuentra otras maneras de expresarse, otras verdades hijas del tiempo, pero no por ello huérfanas de origen, resulta entonces que la ironía de la antigüedad invita a reflexionar sobre su rol, a sopesar ideas y a advertir, a partir de ella, el desarrollo de novedosas propuestas filosóficas por parte del pensador italiano.

Palabras clave: IRONÍA- POESÍA- REALITYSMO.

Abstract: The aim of this paper is to observe those central points in which, in spite of the anachronism, similarities are established between different philosophical readings. Specifically, we are interested in understanding how the concept and ideas about poetry present in antiquity from a platonic point of view, and which we will access through María Zambrano, are related to what Maurizio Ferraris, in postmodernism, calls realitysm. That is to say, the proposal lies in an exploration, in the search for that drive to ironize that officiates as an old anchor, which is revitalized and finds other ways of expressing itself, other truths, daughters of time, but not for that reason orphans of origin; it turns out then that the irony of antiquity invites us to reflect on its role, to weigh ideas and, to notice from it, the development of novel philosophical proposals by the Italian thinker.

Keywords: IRONY- POETRY- REALITYSM.

Introducción

Como punto de partida rastreamos el origen de la pulsión a ironizar, pregunta que nos permite responder Maurizio Ferraris con su primer capítulo titulado “Realitysmo: El ataque postmoderno a la realidad. Del postmodernismo a la manipulación” presente en su libro *El manifiesto del nuevo realismo*. Por otro lado, observamos que dicha pulsión aviva el antaño conflicto platónico entre realidad y apariencia; en este sentido, nos valemos de lo expresado en *Filosofía y poesía* por la filósofa española María Zambrano, que oficiará a modo de gozne con el pensamiento de Platón y su perspectiva frente a la poesía, para luego permitimos entablar las similitudes que guardan realtyismo y poesía.

Maurizio Ferraris en su obra avanza contra dogmas postulados por el posmodernismo; en este caso, de acuerdo a nuestro interés, abordaremos el primero de ellos: “Que toda la realidad está socialmente construida y que es infinitamente manipulable” (Ferraris, trad. en 2012, p. xii). El producto final del posmodernismo, según el autor, es un realtyismo, que evoca la actualidad real con una construcción de elementos fabulísticos, apoyado en tres mecanismos: yuxtaposición, dramatización, onirización; lo cual, en lugar de reconocer lo real e imaginar otro mundo donde verter estos mecanismos, pone lo real como fábula y asume que esta es la única liberación posible, tratándose entonces de concebir a la realidad como un sueño. En este sentido, Ferraris nos advierte que estos mecanismos pueden combinarse y originar una realidad reflejada, por ejemplo, en los medios televisivos, derivando con ello en una distorsión entre lo que es real y lo que es ficción. Algo que expone al abordar la ironización y al preguntarse: ¿de dónde proviene la inclinación post moderna a la ironía? (Ferraris, trad. en 2012, p. 8). El autor entiende por ironía un procedimiento alusivo que sirve para reducir hasta la mofa los datos reales, mistificándolos.

Observamos que la pulsión irónica, presente en la posmodernidad, tiene un origen añoso, el cual Ferraris advierte: “el realitysmo no es, por lo tanto, un simple producto postmoderno. Tiene un corazón tan antiguo como el deseo de ilusión propio del ser humano en cuanto al gusto por la mistificación y sus conveniencias” (Ferraris, trad. en 2012, p. 24). Si hemos de hablar de mitos debemos considerar la vasta presencia de elementos maravillosos que lo componen y su particularidad más destacable, la de posicionar al hombre en un lejano pasado. Sin lugar a dudas el mito representa una imagen poética que alberga una traslación de sentido, un modo de pensar la vida siendo fiel a la palabra, pues, mito significa relato que cuenta lo originario mediante narraciones maravillosas, fabulísticas e incluso posiblemente irreales pero que no por ello dejan de pretender responder y explicar el mundo, la vida y los profundos interrogantes que los seres humanos llevaban dentro.

La poesía: el ataque antiguo a la realidad

Este deseo de ilusión propio del ser humano del que habla el autor y, que encuentra expresado en lo que denomina realitysmo, revive el tradicional con-

flicto entre el mito y el logos, entre lo ficticio y lo real. Es aquí precisamente en donde inicia nuestra investigación al analizar, de acuerdo con lo expuesto por María Zambrano, dos mitades de hombre: el filósofo y el poeta, los cuales representan dos actitudes contrarias respecto a lo real. Como bien marca la autora española, ya en Platón encontramos entablada la lucha con todo su vigor dividiendo el mundo, surcado por dos caminos; el del filósofo impulsado por el violento amor a lo que busca, renuncia a este mundo sensible en post de una ulterior posesión del saber, y el del poeta que no abandona a lo que tiene ante sus ojos, oídos, tacto, pero tampoco a lo que tiene en sus sueños y sus fantasías, lo aparente, con todo esto construye su mundo donde todo es posible. De alguna manera el poeta ironiza, desublima, dramatiza y oniriza la realidad. Pues, como dice Ferraris, se trata de “creer que la realidad es como un sueño” (Ferraris, trad. en 2012, p. 23). Entonces los límites poéticos se alteran de modo que acaban por no haberlos, mientras que los del filósofo son precisos, ya existe el principio, la forma y lo que está bajo ella: lo real. Hay que salvarse de las apariencias, dice el filósofo, mientras el poeta se queda seducido por ellas.

El pensamiento platónico y su adhesión a la verdadera realidad a la que denomina *Eidos*, riñe tremenda batalla con lo aparente, lo irreal, lo poético. Esta lucha que es expresada con toda su fuerza en lo que podemos llamar una condenación de la poesía, cuando el ateniense en el libro X de *La República*, expulsa a los poetas al enunciar:

Luego tenemos justos motivos para condenarlo y ponerlo en la misma clase que el pintor. Tiene de común con él el componer sólo obras sin valor, si se las coteja con la verdad; y también se le parece en que trabaja con el fin de agradar a la parte débil del alma y no a lo mejor que hay en ella; y, por lo tanto, tenemos fundados motivos para rehusarle la entrada en un Estado, que debe ser gobernado por leyes sabias, puesto que remueve y despierta la parte mala del alma, y al fortificarla, destruye el imperio de la razón.
(Platón, trad. en 2017)

La cita anterior prueba lo antiguo de esta querrela entre realidad e invención, entre razón e irracionalidad o si extrapolamos con palabras de Ferraris entre realidad y realismo. Porque si en algo concuerdan, a pesar del anacronismo, Platón y Ferraris, es en que aquello que distorsiona, imita y es manipulado jamás llegará a ser la realidad.

Sin embargo resulta pertinente analizar lo que polémicamente afirma María Zambrano: “es ostensible, que en los pasajes más decisivos, cuando parece agotado ya el camino de la dialéctica y como un más allá de las razones, irrumpe el mito poético” (Zambrano, 1996, p. 18). Siendo precisamente en sus dramáticos diálogos donde quizás se observan las ideas de aquel, que se decidió por la filosofía cuando pareciera haber nacido para la poesía, puesto que, en escritos dramáticos, como *La República*, *Banquete* o *Fedro*, lo poético pasa rozando la

silueta de su razón, de su justicia.

Somos testigos de cómo la pulsión irónica de la posmodernidad a la que Maurizio Ferraris considera, tiene una raíz en la antigüedad tal y como ejemplifica el autor: “Ya Tucídides hacía pronunciar a los personajes históricos discursos imaginados en buena parte por él” (Ferraris, trad. en 2012, p. 23). De manera que tanto el historiador en menor escala como el poeta, con sus discursos ironizaban tornando la realidad *realidad*, la verdad *verdad*. Por tanto esto explica por qué *lo real* cuando emerge de la manipulación es llamado por el autor italiano como *realitismo* y cómo este “se asoma a nuestra mente ya desde niños, cuando nos preguntamos si las cosas a nuestro alrededor son verdaderas o si estamos soñando, y se desarrolla en las fábulas con las que esperamos cambiar el mundo” (Ferraris, trad. en 2012, p. 24). De acuerdo con esto, el mundo sería una representación a nuestra disposición y estaría aliviado del peso de lo real, porque en el fondo nosotros fabricaríamos el mundo, definitivamente es aquí en donde radica el problema, pues, si entre lo que es real y lo que nosotros representamos no hay diferencia, corremos el riesgo –como bien marca Ferraris– de caer en la omnipotencia y la vanidad del todo. Es en este sentido donde emerge la figura del poeta en su afán por quererlo todo, la cosa real y la fantasmagórica, la soñada y la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás. Estas ideas son expresadas magistralmente por Zambrano bajo lo que denomina *justicia caritativa*:

La realidad poética no es sólo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo, todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás. (Zambrano, 1996, p. 22).

Es decir, el poeta trabaja para que todo lo que en él gime llegue a ser, dándole nombre, dando verso y rostro, dándole *realidad*. Mientras que el filósofo quiere lo uno, se abstrae de lo fantástico.

Poesía y realitismo agentes de ilusión y verdugos de la verdad

El realitismo, al abogar por una realidad manipulable y con ella una verdad de igual característica, encuentra su semejanza con el poeta que no cree en aquella verdad que presupone que hay cosas que son y cosas que no son, no cree en la correspondencia verdad- engaño. Quizás esta sea la causa por la que Platón los condenó ásperamente a salir de la sociedad perfecta, porque la poesía va contra la justicia, porque va contra la verdad. Por eso al establecer las bases de una *polis* más justa, el pensador ateniense, no hace otra cosa que velar por el orden que será dado por el filósofo. En este sentido es que, siglos más tarde al revelarse el posmodernismo como un antirealismo mágico, Ferraris con

su *nuevo realismo* ha dado un paso adelante con el objetivo de “restituir legitimidad, en filosofía, en política y en la vida cotidiana” (Ferraris, trad. en 2012, p. 25). Mientras que Platón, en busca de aquella ciudad construida por el hombre con su razón, priorizó lo justo y lo real por sobre lo imaginario, porque a su juicio la poesía es la mentira y no hay más verdad que la que refleja al ser que es. Sin embargo, la posición platónica frente a tal mentira poética es ambigua, pues, la filósofa española advierte:

Limpio espejo el hombre, en su razón, del ordenado mundo, reflejo a su vez de las altas ideas. Lo que no es razón, es mitología, es decir, engaño adormecedor, falacia, sombra de la sombra en la pétrea pared de la caverna. (Zambrano, 1996, p. 30)

Entonces lo que está en tela de juicio es el problema en torno a aquello que es real y verdadero, puesto que, el progreso en filosofía conlleva confiar en la verdad. Sin embargo en el posmodernismo, importa la idea de que la verdad podría ser un mal y la ilusión un bien; que es precisamente lo que Zambrano nos expone en esta conflictiva relación entre filosofía y poesía al tener como principal detractor de esta última a Platón, cuyo fin era hacer salir al hombre de la tragedia mediante el uso de la razón, para liberarse de los poetas por ser agentes de la tiranía, dueños de una voz que no pregonaba racionalidad, puesto que el logos se traicionaba a sí mismo en la poesía, funcionaba ilegítimamente o como denuncia Zambrano “la poesía aunque palabra no era razón” (Zambrano, 1996, p. 33).

De la mano del poeta la palabra es irracionalidad, realidad manipulada puesta al servicio de la embriaguez. En la embriaguez el hombre no surca en su razón, se olvida de ella. Es más, no solo se conforma con las sombras cavernarias, sino que crea siluetas nuevas y llega hasta a hablar de ellas y con ellas. “Traiciona a la razón usando su vehículo: la palabra, para dejar que por ella hablen las sombras, para hacer de ella la forma del delirio.” (Zambrano, 1996, p. 33). Lo quimérico llega a ser interpretación del mundo: “el mundo verdadero ciertamente ha llegado a ser una fábula (...) ha llegado a ser un reality” (Ferraris, trad. en 2012, p. 4). Y es contra esta antigua pulsión a ironizar que Platón hace frente con su filosofía para separar las aguas entre aquel hombre trágico antítesis del racional. Muy cercano a esta perspectiva es que Ferraris postula y critica ferozmente uno de los pilares cruciales del posmodernismo: la de-sublimación, ese deseo de emancipación que concreta su liberación en los sentimientos y en el cuerpo, porque la razón y el intelecto son formas de dominio que no es otra cosa que el modo de vida del poeta, como nos dice la autora española: “Y es que la poesía ha sido en todo tiempo, vivir según la carne. Ha sido el pecado de la carne hecho palabra.” (Zambrano, 1996, p. 47). Por todo esto es que el filósofo, desde la óptica de Platón, tenía que mirarla con horror porque era la contradic-

ción al *logos*, era la verdad pervertida. Una falsa verdad porque se muestra en palabras, porque aparece ante nuestros ojos, y falsa porque no alcanza el rango de ser, no llega a ser “hecha ente por la palabra” (Zambrano, 1996, p. 47). Lo mismo ocurre entonces con aquella realidad manipulada que se manifiesta ante nosotros como verdadera, como una plena y perversa realización que pasó del sueño a la realidad. Entonces, así como afirmó Zambrano, si “la poesía era una herejía ante la idea de verdad de los griegos” (Zambrano, 1996, p. 47); el *realitysmo*, en la posmodernidad, es una amenaza para la realidad.

Desde las ilusiones cavernarias a las de los postmodernos: Ontología, Crítica e Iluminismo

Finalizando el capítulo el autor italiano expresa nítidamente que la corriente filosófica por la que aboga y a la cual denomina *Nuevo realismo*, nace en respuesta a la vacuidad metafísica legada por la posmodernidad y nos comparte su personal concepción del realismo sintetizándolo en tres palabras claves: *Ontología, Crítica e Iluminismo*. Sin embargo, resulta pertinente, en aras de aquella pregunta inicial (¿de dónde proviene la inclinación post moderna a la ironía?), hacer notar el paralelismo entre Platón, de la mano de Zambrano y Ferraris, es decir, entre poesía y *realitysmo* como aquellos peligrosos agentes para la realidad y la verdad.

Desde la perspectiva de la filósofa española, lo ontológico se halla en que lo poético no distingue entre el ser y la apariencia, no logra decidirse a escindir nada, “ni las apariencias, del ser; ni las cosas que son, de sus orígenes; ni su propio ser allí donde saliera” (Zambrano, 1996, p. 113). Zambrano cree que la realidad es inagotable y no puede estar sometida a la justicia que no es sino violencia. Y la poesía es palabra irracional que deshace esta justicia violenta de lo que es, y no diferencia un ser definido como tal de todas aquellas posibles categorías del mismo, pues, quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado: a lo fantástico, a la sombra, al sueño y al delirio. Incluso la autora considera que en la poesía se observa una integridad mayor que en la metafísica al restaurar una unidad perdida, al ser una forma de la comunidad y al estar hecha de palabras; al ser esta última lo único inteligible. “Porque la palabra, en fin, sería ese sueño compartido” (Zambrano, 1996, p. 97).

Zambrano admite que la razón descubridora del ser reconoce la diferencia entre lo que es y lo que hay, entre el pensar o el soñar y el contar con las cosas de este mundo. Precisamente a esto se refiere Ferraris al considerar lo ontológico, pues, el mundo tiene sus leyes y las hace respetar: “Es lo que llamo *inenmendabilidad*, o el carácter saliente de lo real” (Ferraris, trad. en 2012, p. 29). En este sentido da el ejemplo: el agua moja y el fuego quema. Entonces lo *inenmendable* limita, pues, lo que es, es y no puede ser rectificado, pero también

otorga un punto de apoyo que permite diferenciar el sueño de la realidad, la ciencia de la magia, el ser de la apariencia, la sombra de la luz, poesía de razón, realismo de realismo.

En cuanto a la Crítica y, atendiendo a lo expresado por Zambrano, el cuestionamiento platónico es a la poesía por ser aquella que distorsiona la realidad al considerar como verdadero todo eso que el poeta alucina, porque si todo lo que se dice es verdadero, es como si nada lo fuese. Entonces para que la razón y la verdad sigan siendo, se tendrá que fundamentar la existencia del error, es lo que Platón siente con claridad. La palabra poética funciona fuera de la razón y del ser, según la condenación que el autor hace en *La República*, porque en la poesía, razón y palabra no coinciden. ¿Cómo es posible que la palabra se descarrié así de su sendero, para ir a parar en lo contrario de su propia esencia? Esto es inconcebible, pues, el *logos* es universal, expresa la comunidad en lo humano. El poeta usa la palabra para revelar algo que ocurre solo en él, lo individual y esto es lo grave, porque al emplearla para manipular lo real, lo poético está al margen de toda comunidad, está situada en lo inefable, en lo no verdadero y, por ser irreal, es incapaz de esfuerzo alguno que transmita sanidad a la ciudad, sino que la adormece. Estas son las razones por las que Platón los condena y expulsa de la *polis*, por atentar contra la justicia, por ir en contra de la verdad y lo real. El ateniense es leal a la máxima virtud que pregona para la sociedad perfecta: la justicia. “La justicia no es sino el correlato del ser, en la vida humana” (Zambrano, 1996, p. 29).

En este sentido Ferraris se suma a lo anterior al expresar: “el realismo es la premisa de la crítica, mientras al irrealismo le es connatural la aquiescencia, la fábula que se cuenta a los niños para que se duerman” (Ferraris, trad. en 2012, p. 30). Es sumamente importante atender a la proposición del autor italiano, puesto que el realismo que promete es *una doctrina crítica* en dos sentidos. El primero de ellos, el kantiano, al juzgar qué cosa es real y qué cosa no lo es, y como segunda acepción, la marxista, de transformar lo que no es justo. Ferraris sostiene “la justicia es indeconstructible” (Ferraris, trad. en 2012, p. 65) porque hay un mundo real cuyas leyes son indiferentes a nuestras voliciones y cogitaciones. Entonces podemos afirmar que tanto para el filósofo italiano como para Platón, desterrar al realismo y a la poesía respectivamente radica en considerar que “el argumento decisivo para el realismo no es teórico sino moral” (Ferraris, trad. en 2012, p. 65), porque no es posible imaginar un comportamiento moral en un mundo sin hechos, o con innumerables interpretaciones o dominado por objetos fabulísticos, tal y como ocurre en la sombría pared a la que los prisioneros están atentos: en dicha caverna no hay educación, ni moral, ni justicia solo viven, al igual que los poetas, fuera y al margen de toda comunidad, nutridos de apariencias, ilusiones que los engaña y no les permite ser críticos ante lo que

ven sus ojos. Ferraris advierte lo anterior al escribir: “en el realismo está, por tanto, incorporada la crítica, mientras que al anti-realismo le es inherente la aquiescencia que, desde los prisioneros de la caverna de Platón, nos lleva hasta las ilusiones de los postmodernos” (Ferraris, trad. en 2012, p. 65)

Por último el iluminismo, como uno de los conceptos claves de Ferraris. Al analizarlo desde la perspectiva platónica, a pesar del anacronismo del término, podemos advertir que desde aquella sentencia efectuada en *La República*, el ateniense es fiel a su objetivo, preservar la polis y con ella al imperio de la razón, pues, al poeta se lo condena al cotejarlo con la verdad, por ser inefable, por distorsionar la realidad. “La objeción, en realidad, más que contra la poesía, va contra la palabra misma” (Zambrano, 1996, p. 118), va contra el logos que no es otra cosa que razón. El poeta es expulsado por irracional, por crear un mundo irreal, donde solo él habita con su embriaguez, trabajando “con el fin de agradar a la parte débil del alma” (Platón, trad. en 2017) y eso es lo irreparable, lo inenmendable, si nos valemos de Ferraris, “puesto que remueve y despierta la parte mala del alma, y al fortificarlo, destruye el imperio de la razón.” (Platón, trad. en 2017). Entonces Platón los destierra en post de la razón y porque le es inconcebible no vivir inmerso en la verdad. Precisamente Ferraris coincide en esto último: “decir adiós a la verdad (...) es el retiro de la única oportunidad de emancipación que le es dada a la humanidad: el realismo contra la ilusión y la magia” (Ferraris, trad. en 2012, p. 117). La razón, entonces, tiene un fin práctico vinculada estrechamente al saber que permite accionar en la corrección “siempre posible y obligada” (Ferraris, trad. en 2012, p. 117) puesto que, deconstruir sin proponer una reconstrucción resulta ser una actitud carente de sentido, llana, cómoda que deja yermo al terreno ante la crítica efectuada.

Y por lo anterior, Ferraris, citando a Habermas, califica al postmodernismo como un anti-iluminismo, por tanto, la única forma de salir de esa oscuridad y obtener la emancipación, es a través del iluminismo, como decía Kant *sapere aude*/ “atrévete a saber”. En este sentido tanto Platón como Ferraris, al posicionarse en contra de la poesía y el realismo respectivamente, marcan que el hombre necesita redimirse, evolucionar y progresar para lo cual es requisito necesario dotarse de razón y dejar de lado aquella realidad manipulada.

Conclusión

Hemos transitado y observado cómo ambos pensadores pregonan por una realidad libre de toda manipulación, abogan por advertir nítidamente el estado *real* de las cosas. De alguna manera, con su perspectiva filosófica, nos hacen constatar que la irrealidad acecha y que la realidad no puede construirse socialmente y en manos de pocos. Que toda filosofía debe medirse con lo real porque

de lo contrario carece de fundamento, puesto que, existen necesidades reales que no pueden estar reducidas a interpretaciones ni a alucinaciones.

En suma, tanto Platón como Ferraris, van en busca de un viraje de la razón con implicancias éticas, políticas y cognoscitivas en estrecho vínculo con su historia y geografía.

Bibliografía

- Platón.** (2017). *La República*. (Trad. P. de Azcárate Corral). Editorial Mestas.
- Ferraris, M.** (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. (Trad. J. Blanco Jiménez). Editorial Ariadna.
- Zambrano, M.** (1996). *Filosofía y Poesía*. Fondo de cultura económica.

Cómo citar este artículo:

Reinoso, Rodrigo, A. (2022). El realismo es para Ferraris, lo que la poesía para Platón. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 13-23



**LA IGNORANCIA
EN ANTÍGONA: UN
ANÁLISIS DE LA
TRAGEDIA A LA
LUZ DEL ÉLENKHOS
SOCRÁTICO**
**IGNORANCE IN
ANTIGONE: AN
ANALYSIS OF TRAGEDY
IN THE LIGHT OF
SOCRATIC ÉLENKHOS**

TOMÁS SCARPATTI

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA. CÓRDOBA, ARGENTINA.

tomasscarpatti@gmail.com

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2022

ACEPTADO: 14 DE JUNIO DE 2022

Resumen: En este trabajo, analizo las discusiones que mantiene el personaje de Creonte con sus distintos interlocutores en *Antígona* para desvelar cómo Sófocles plantea, de modo similar a Platón, el problema de la ignorancia a la luz del *diálogo*. En el primer apartado, remarco la imprudencia de Creonte al comienzo de la obra, seguido de un examen de las respuestas de sus interlocutores. Seguidamente, resalto la figura platónica de Sócrates como aquél que conoce la naturaleza humana y, por consiguiente, es capaz de hacer reflexionar al otro para que mejore moralmente. Concluyo, entonces, que solo el filósofo puede prevenir injusticias como la de este relato sobre Tebas, en la medida en que procura y mantiene un encuentro dialógico.

Palabras clave: IGNORANCIA - DIÁLOGO - ÉLENKHOS

Abstract: In this article, I analyze the discussions that Creon's character maintains with his various interlocutors in *Antigone* to show how Sophocles sets out, in a similar way to Plato, the problem of ignorance in the light of *dialogue*. In the first section, I emphasize Creon's imprudence at the start of the play, followed by an analysis of his interlocutors' responses. Next, I highlight the figure of Socrates as the one who knows human nature and, therefore, is able to make the other think so that he or she gets better in a moral sense. I conclude, then, that it is only the philosopher who can prevent injustices like the one in this story about Thebes, to the extent that he or she seeks and maintains a dialogical encounter.

Keywords: IGNORANCE - DIALOGUE - ÉLENKHOS

I. Creonte *no escuchó*

El personaje de Creonte, regente ilegítimo de la ciudad de Tebas tras la muerte de los dos aspirantes al trono —Eteocles y Polinices— publica un edicto en el que declara indigno de sepultura a este último. En otras palabras, prohíbe que entierren el cuerpo y que tenga una ceremonia apropiada con sus familiares, para que este se pudra frente al ojo público. Según Creonte, Polinices había ‘traicionado’ a Tebas al haber llevado a cabo una guerra contra Eteocles —quien lo había expulsado—, en la cual asedió su ciudad natal. El jefe de estado se muestra completamente confiado y seguro al comunicar el decreto, lo que da la impresión de que es un gobernador recto y decidido. Sin embargo, es evidente que su decisión de mantenerse firme es el detonante para la serie de eventos trágicos del final. Cabe destacar, entonces, *quiénes* intentan, directa o indirectamente, hacerlo cambiar de parecer o al menos reflexionar al respecto, qué diálogo entablan y por qué las intervenciones no tuvieron éxito. Se revelará, así, cómo la actividad de los interlocutores se asemeja a la del personaje de Sócrates, cuyo método de refutación y liberación del alma conlleva la intención de producir un mejor carácter en su interlocutor.

El primer personaje en reaccionar al decreto, aunque sin buscar entablar un diálogo con Creonte, es su ayudante, el líder del coro. Después de que el guardia del cadáver da la noticia de que el cuerpo había sido desaparecido, el corifeo afirma:

CORIFEO. —Señor, mis pensamientos están, desde hace un rato, deliberando si esto es *obra de los dioses*.

CREONTE. —No sigas antes de llenarme de ira con tus palabras, no vayas a ser calificado de *insensato* a la vez que de viejo [...] (278-283).

Más que una intervención, este primer entrometimiento con el edicto suena como una advertencia. El corifeo es anciano —tiene experiencia—, y es parte del círculo íntimo del regente, por lo que *después de pensarlo* durante un rato se decide a expresar que la cuestión va más allá de los asuntos humanos¹. Esto último será subrayado por varios personajes más. Ahora bien, la respuesta de Creonte es impetuosa, e incluso se atreve a llamar ‘insensato’ a su experimentado y reflexivo consejero. En otras palabras, antes de comenzar por una argumentación sobre la naturaleza del fenómeno, ataca al anciano y destruye toda posibilidad de diálogo. Más bien, comienza un extenso monólogo para persuadir

¹El Corifeo se mantiene reflexivo sobre este tema —los actos humanos y divinos— a lo largo de la obra. Cuando Antígona va camino a cumplir su condena, recuerda cómo Niobe pereció de manera similar: se adelantó voluntariamente al encuentro de su trágico destino. Así, el Corifeo responde en una antístrofa: “Pero [Niobe] era una diosa y del linaje de los dioses, mientras que *nosotros* somos mortales y de linaje mortal” (824-840).

al guardia de que le dé explicaciones sobre lo sucedido (284-314). Así, se evade la cuestión de los límites humanos y de los prodigios —cuestión con la que el coro *persiste* al afirmar que no hay “nada más asombroso [*deinón*²] que el hombre” (332)—.

El segundo interventor es el hijo de Creonte, Hemón, que va al palacio al enterarse de que Antígona se había entregado y que su condena era la muerte. Es el tirano quien, previendo la preocupación de su hijo, le pide que nunca eche a perder su ‘sensatez’ por el placer que le motiva una mujer (649). Después, desestima cualquier discurso que pueda dar Hemón a causa de su juventud (por más que también había desestimado al corifeo, que es anciano) (727-728). Hemón hace afirmaciones que no son propias de la ‘juventud’ que Creonte cree incapaz de razonar. Dice: (1) “[...] me es posible oír cómo *la ciudad se lamenta* por esta joven, diciendo que [...] va a morir de indigna manera por unos actos que son los más *dignos*”; (2) “No mantengas en ti mismo *sólo un punto de vista*: el de que lo que *tú* dices y nada más es lo que está bien”; (3) “Pero nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y *no se obstine demasiado*”. En definitiva, Hemón da razones por las cuales Creonte debería simplemente cambiar el decreto, apoyándose tanto en la opinión pública como en la necesidad de abrirse a otras perspectivas. En la tercera frase, resulta interesante el ‘demasiado’, que denota que su padre no se mantiene obstinado solo en su decisión, sino también en la discusión misma. De hecho, el jefe de la *polis* pierde completamente la noción de gobierno que cree defender³ en medio de la conversación.

Evidentemente, la intervención de Hemón fracasa. Aun así, el joven logra revelar esa ‘demasia’ en la obstinación de su padre, es decir, esa *falta de sensatez* que Creonte mismo decía que era propia de la juventud. Hemón dialoga en tanto hijo del rey, pero también como prometido de Antígona y como voz del pueblo. Comienza con un discurso en el que deja en claro el respeto que siente por su padre, pero a medida que avanza muestra la carencia de *phroné* de este. En todo caso, el más sensato de la conversación es el joven Hemón, porque no interroga a su interlocutor con el fin de ganar el argumento, sino para procurar que su padre *piense* y, a la larga, mejore moralmente —lo que, como veremos, constituye una instancia del *élenkhos* socrático—. Con todo, Creonte no considera relevante escuchar la opinión de otros, tomando distancia de la voz de un pueblo que debe gobernar. Impone *su* carácter.

²Como afirma Nussbaum (1986), “*Deinón* se dice casi siempre de algo que inspira asombro o pavor. Pero en algunos contextos puede aplicarse también a la deslumbrante brillantez del entendimiento humano, a la monstruosidad de un mal o al terrible poder del destino” (p. 139). Esta especie de alabanza del coro resulta, así, deliberadamente ambigua.

³Por ello es que Creonte responde con una pregunta retórica: “¿Según el criterio de otro, o según el *mío*, debo yo regir esta tierra?” (736).

La posición de Creonte se mantiene incluso en la conversación con Tiresias, un adivino ciego y anciano. En ella, Tiresias defiende una postura similar a la de Hemón: Creonte debe tomarse su tiempo para reflexionar sobre su decisión, incluso si al final resulta avergonzado por haber sido demasiado obstinado. Concretamente, el anciano dice: “[...] el equivocarse es común para todos los hombres, pero, después que ha sucedido, no es hombre irreflexivo ni desdichado aquel que, caído en el mal, pone remedio y no se muestra inflexible” (1024-1028). Seguidamente, parece resumir todas las intervenciones anteriores en una frase: “La *obstinación*, ciertamente, *incurre en insensatez*” (1029). Así pues, tanto Tiresias como Hemón tienen una intención constructiva con Creonte: no buscan desacreditarlo, sino más bien ayudarlo, porque quieren el bien para el rey y, por extensión, para la *polis*.

Avanzado el diálogo, a Tiresias solo le queda preguntarle a Creonte —retóricamente—: “¿Acaso sabe alguien, ha considerado [...] que la mejor de las posesiones es la *prudencia*?” (1048-1050). Pero el rey, nuevamente, hace caso omiso tanto a la visión del adivino como a su posterior lección moral, atacándolo y diciendo, como ya le había dicho al guardia, que solo le importa el dinero y no ayudarlo. Por esa razón, Tiresias hace bien en dejar el diálogo de lado y extenderse en un descargo, expresando la misma preocupación que el Corifeo: Creonte se mete con cuestiones que sobrepasan su condición de *mortal*. El cuerpo de Polinices le concierne a los dioses del Hades. Si sigue siendo obstinado, sufrirá consecuencias trágicas. Aquí es cuando resuena la expresión de Ismene del principio: “el obrar por encima de las propias fuerzas es un completo desatino” (68). Una vez el adivino se retira, es el Corifeo quien le da el último empujón necesario al regente para que se retracte y busque a Antígona. Pero ya era tarde, porque Creonte *no había escuchado*.

II. El diálogo como mejoramiento del alma

Las consecuencias de las acciones imprudentes de Creonte fueron evidentes para toda la ciudad. Por su irreflexión, debió sufrir el suicidio de Hemón y de su esposa Eurícide, además de que no pudo impedir la muerte de Antígona misma. Nussbaum (1986) ofrece una caracterización que resume la actitud del tirano. Según la autora, a los ojos de Creonte lo bueno y lo malo, *agathón* y *kakón*, se identifican con lo bueno y lo malo *para* el bienestar de la ciudad. El tirano argumenta, así, que Antígona es una mujer *malvada*, “cuya maldad es de naturaleza civil” (p. 143). Vemos, más temprano que tarde, que Creonte resulta ser el único en toda la ciudad que opina así. Sin embargo, cabe destacar que el jefe de estado dice actuar con obstinación *por* la estabilidad de la ciudad. Una manera de interpretar esta actitud es viendo la *simplificación* propia de Creonte. En la primera parte de la tragedia, el tirano, como afirma Nussbaum, “se ha crea-

do un mundo deliberativo donde la tragedia no puede penetrar” (p. 146), esto es, establece una moneda corriente que podemos llamar ‘simplificación’ para al menos aparentar estabilidad política. Así descrita, parece tener una visión pragmática, pero es en realidad reduccionista: busca acaparar una gran cantidad de *variables* de una problemática particular y ofrece una solución *general* e inflexible, es decir, sin variables (pp. 143-147).

Nussbaum (1986) sostiene que el conflicto entre Antígona y Creonte es irresoluble. Antígona, hija de Edipo, tiene por objetivo asegurarse de que su difunto hermano Polinices sea enterrado como corresponde, por lo que, deliberadamente, va en contra del edicto del rey. La protagonista representa, en pocas palabras, los deberes para con los difuntos, y está dispuesta a hacer lo que sea para cumplir con su deber piadoso, en función de su devoción a los dioses — especialmente a Zeus (950)—. En este sentido, Antígona no es ‘utilitarista’ como el tirano, sino que piensa que hay valores e ideas que superan toda posibilidad de conversión a esa ‘moneda corriente’, dado que pueden resultar destructivas para la armonía comunitaria. En este caso, resulta en el entrometimiento no solo con la costumbre de sepultar a los muertos, sino también con los ritos religiosos que ello implica. De esta manera, Antígona sostiene creencias que no pueden aplicarse al mundo *sin* el concurso de las instituciones civiles —que maneja únicamente Creonte— (pp. 154-157). Así, vemos que la ‘simplificación’ de Creonte se da en dos sentidos: en primer lugar, por su pretensión de resolver una cuestión compleja a través de una regla simple; en segundo, por su absoluto poder que, sumado a su terquedad, imposibilita cualquier cambio de opinión en el momento adecuado. Por estas razones, concluye Nussbaum (1986): “Es desaconsejable, pues, la búsqueda de la *simplicidad* y, en especial, el reduccionismo; [...] lo *particular* [...] permanece ahí, inagotado, juez de nuestra percepción” (p. 161). Resulta necesaria, entonces, la agudeza y flexibilidad en las decisiones, actitud que está encarnada en Antígona. Pero, incluso con los intentos de la protagonista de interferir con aquella simpleza política, tanto el Corifeo, Hemón y Tiresias fracasaron en sus respectivos diálogos, no pudiendo ablandar a Creonte. Quizás, como encuentra Lissandrello (2016), solo el *filósofo* pueda reconocer debidamente los límites del otro y aconsejarlo o guiarlo de acuerdo a sus necesidades (pp. 43-44).

Según Lissandrello (2016), el personaje de Sócrates tal y como está expuesto en los diálogos platónicos sería “quien está en condiciones de ‘*escuchar al otro*’ y, por reconocer los *límites* de ellos, aconsejar y guiar conforme a lo que ese otro necesita” (p. 44). Sócrates, personaje producto de otro autor ateniense, responde a esa necesidad de que un Creonte, un Áyax o un Aquiles escuchen y sean guiados, es decir, avancen y mejoren *con otro* (pp. 19-40). Este filósofo se mueve de conversación en conversación haciendo *pensar* a su interlocutor, por

más que ello lo lleve a la vergüenza o a alguna especie de *aporía*. Algo similar quisieron hacer los interventores de Creonte: que reconozca sus límites, es decir, su *ignorancia* acerca de los asuntos de los dioses del Hades (y también sobre la opinión pública). Con todo, es necesario destacar que, para Platón, el mejoramiento del alma se da *en diálogo*, que es el fenómeno filosófico por excelencia. La actividad dialógica socrática, por lo general, es extensa y no suele concluir hasta que el interlocutor de Sócrates quede en *aporía*, o bien —como ocurre en pocos casos— se haya tratado la cuestión planteada y/o las diferencias de opinión suficientemente. Como ocurre en *Antígona*, en las obras platónicas los ataques personales al otro no ayudan en nada al progreso dialógico. Se trata, más bien, de una actividad de preguntas y respuestas en la que Sócrates busca, mediante distintos recursos, *refutar* y *liberar* al otro para que mejore —tanto intelectual como moralmente—. Estos momentos constituyen el famoso *élenkhos* socrático. ¿Cómo podemos caracterizarlo, para mostrar una continuidad de esta necesidad de ‘escuchar y conocer al otro’ entre la tragedia de Sófocles y la filosofía platónica?

Sócrates, en *Apología*, explica que posee una “sabiduría humana”, no divina (20d-e). Se trata de un filósofo que salió en búsqueda de la sabiduría que supuestamente tenían otros, en virtud de la afirmación del oráculo de que él era ‘el más sabio ateniense’. Motivado por refutar al oráculo mismo, dialogó, por un lado, con especialistas en ciertos temas —tal es el caso del *Gorgias* y la justicia— o bien con sabios por mera reputación, como en el caso de Protágoras, que resultó ser ‘famoso’, no sabio; e Hipias, que resultó no saber qué era la belleza, entre otros. Antes de volver a *Antígona*, resulta importante mostrar al menos un caso en el que Sócrates no dialoga solo con estos ‘expertos’, sino también con sus discípulos, para mostrar en líneas generales el *alcance* del diálogo.

Lissandrello (2016) ofrece dos ejemplos que muestran, justamente, la preocupación pedagógica de Sócrates. El primero se da en *Protágoras*, donde Sócrates recibe una visita temprana del joven Hipócrates, que está ansioso por conocer al sofista que había arribado a Atenas. Hipócrates quiere ‘ser sabio’, como Protágoras, y Sócrates *lo escucha* a la vez que reconoce lo que *en realidad* necesita. Sócrates, antes de desestimar el pedido —dado que el joven no sabe a qué se refiere con ‘ser sabio’—, decide invitarlo a ‘dar vueltas’ dialogando hasta que el joven adquiera claridad y, además, se haga un horario decente para la visita. “En ese dar vueltas y en ese diálogo, el joven debe reconocer que no sabe lo que es un sofista ni sabe a qué riesgo expone su alma” (p. 41). Sócrates, entonces, decide hacerse cargo del joven hasta que este último reconozca sus límites, es decir, su ignorancia, seguido de las *consecuencias* que ello podría tener. El segundo ejemplo se da en *Fedón*, en el que Sócrates, previo a tomar la cicuta, se encarga de persuadir a los tebanos Simmias y Cebes de que hay

un destino mejor luego de la muerte. Es, pues, un contexto de preocupación y temor para los jóvenes. Sócrates, incluso en sus últimos momentos, recibió los argumentos de sus discípulos “con complacencia, buena voluntad y admiración” (p. 43) y con una ‘agudeza’ ejemplar para percibir el sufrimiento de los jóvenes. Fedón relata, así, cómo Sócrates los ‘curó’. La figura del filósofo, entonces, refiere no solo al conocedor de los argumentos adecuados, sino también a quien conoce el *alma* de sus interlocutores. Por ello es que Sócrates en particular se revela como aquél capaz de *escuchar* al otro y guiarlo en la medida en que reconoce sus límites (pp. 40-44).

En definitiva, el *élenkhos* socrático no consiste en refutar a los interlocutores por deporte, sino en una misión de purificación de las almas con el fin de ‘liberarlas’ de la ignorancia, que lleva al vicio y al error. En un primer momento, el *élenkhos* trata con la *refutación*, que es producto justamente de la ignorancia de Sócrates sobre el tema; seguidamente, surge la *liberación* propiamente dicha, en la cual el interlocutor puede quedar “paralizado” (*Men.* 80a) o bien “avergonzado” (*Smp.* 216b), pero cuya finalidad es constructiva en la medida en que busca, a la larga, producir alguna tesis positiva por parte del interlocutor. Como en el caso de Hemón, Sócrates no interroga con un fin negativo o destructivo, sino más bien para *ayudar* al interlocutor a mejorar su alma, ya sea un alma joven o anciana. Lo que se busca, en general, es “dar a luz” a la *virtud* del otro⁴; virtud de la que Creonte evidentemente carecía a pesar de su edad. Lo que le hizo falta a Creonte fue un *diálogo* cooperativo orientado al mejoramiento de su alma, pero solo el filósofo es capaz de dar lugar a semejante fenómeno.

III. Consideraciones finales

Hemos visto a lo largo del trabajo la importancia del diálogo para la reflexión y, en general, para la formación de una *phrónesis* que relacione a uno con lo particular del mundo. Tanto Sófocles como Platón resaltan esto último. Lo que el filósofo ateniense parece hacer al utilizar al personaje de Sócrates como portavoz es atender a las exigencias de una nueva *polis* que no sufra el destino de, por ejemplo, Tebas. En este sentido, tenemos a un Platón anti-trágico —cuya máxima expresión figura en el libro X de *República*⁵—. El filósofo es aquél que, en un diálogo cooperativo que él mismo dirige —en el cual ambas partes progresan argumentativamente sin ataques personales—, puede liberar de la ignorancia al

⁴Por esta razón, Sócrates mismo se presenta como un “partero”, quien, asistido por el dios, examina las almas de aquellos que dan a luz algo verdadero o falso (*Tht.* 149a-151a).

⁵Si bien en el libro III (386a-392c) hay una crítica a la poesía trágica, no es sino hasta el décimo que Platón produce los argumentos por los cuales el poeta imitativo no debe ser bienvenido en la *polis* ideal. En dicho libro, se argumenta que el poeta produce obras que están alejadas de lo real en un *tercer grado*, ya que no conoce las Formas —lo real, en un primer grado—, ni tampoco las imita a ellas —por lo que no se mueve en las apariencias, de segundo grado—, sino que imita las apariencias de las apariencias, así como un pintor dibuja una cama desde cierta perspectiva, dejando de lado la cama sensible y las Formas de las cuales participe. Por lo tanto, el poeta debería ser expulsado de la *polis* ideal, dado que apuntan, especialmente con sus tragedias, a la parte más baja del alma (la parte *apetitiva*, lugar de deseos e ira que pueden gobernar en lugar de la razón) (595a-c; 598d-607a).

otro en la medida en que conoce el alma de este y sus intereses. El avance dialógico resulta, así, en el desarrollo de una *razón práctica*⁶. Lo importante es que, de tener Creonte este uso de razón, hubiera sido capaz de, al menos, *escuchar antes*. Por el hecho de salirse de uno mismo y dialogar, todo intento de ‘simplificación’ queda rezagado y la interrogación del otro —las preguntas dirigidas a las propias creencias, prejuicios y a aquellas cuestiones que uno ignora— toma su lugar. Con solo *reflexionar* (con otro), uno puede prevenir catástrofes.

Ahora bien, uno podría argumentar que, si bien Platón se diferencia enormemente de Sófocles por haberse dedicado a la filosofía y no a la poesía, su personaje de Sócrates parece incurrir en un error similar al de un Creonte en el sentido de que ofrece *una* solución —la filosofía— para un problema *complejo* —la posibilidad de la tragedia en la *polis*—. Sin embargo, *la* filosofía —o mejor dicho, el modo de vida filosófico— resulta tan compleja como aquello que pretende resolver. En primer lugar, porque, para Platón, la filosofía es diálogo, y éste se da en un contexto particular con interlocutores particulares, de acuerdo a los diversos intereses que pueda tener el discípulo o auditor. En segundo lugar, porque un personaje como Sócrates⁷ no ofrece simplemente ‘la filosofía’ como solución a cualquier cuestión moral, sino que agrega otra variable: la *ignorancia* del otro. Así, un buen filósofo platónico haría notar a alguien como Creonte la necesidad de que *reconozca a tiempo* si su actuar —sea un decreto o un gobierno en general— es injusto. Esto requiere, evidentemente, una especial atención a la particularidad de la situación. Sócrates, por ejemplo, era un filósofo ateniense que tenía amigos, discípulos y familiares; no existía por fuera de las interrelaciones propias de la *polis*, por lo que cada diálogo que mantuvo tuvo lugar en una situación que requirió de su *phronesis*, es decir, de su uso de razón práctica de acuerdo al contexto particular. Así, por ejemplo, Sócrates no utiliza una *regla* reduccionista para el joven Hipócrates en *Protágoras*⁸; más bien, lo escucha y presta especial atención a los intereses del joven —querer ser sabio, querer escuchar al famoso sofista— *antes* de siquiera aconsejarle ‘dar vueltas’ y dialogar para pedirle prevención.

⁶Cabe destacar la posición de Nussbaum (1986), quien afirma que *Antígona* “versa sobre la razón práctica y la manera en que ésta ve el mundo” (p. 138).

⁷Cabe aclarar que Sócrates no es el único personaje ‘socrático’ de la obra platónica. Hasta cierto punto, los personajes de Parménides (en su diálogo homónimo), el Extranjero de Elea (de *Sofista* y *Político*) y el Ateniense (de *Las Leyes*) encarnan el *élenkhos* que describimos, un método de preguntas y respuestas que tiene como finalidad hacer pensar al otro y que requiere, en un primer momento, la refutación.

⁸Un ejemplo de regla reduccionista al modo del decreto de Creonte sería, en este caso, ‘no escuchar a ningún sofista bajo ninguna circunstancia’. Esto iría en contra de la actitud socrática, que requiere un encuentro argumentativo, es decir, *darle la oportunidad* a un sofista, sea famoso o no, de que dé razón de su quehacer. Si bien cada sofista, retórico y poeta con el que se encuentra Sócrates en la obra platónica fracasa en definir su quehacer —o bien en hacerlo en términos de *justicia*—, el filósofo siempre le dará la oportunidad a sus interlocutores, porque ello constituye un diálogo justo.

En definitiva, alguien como Creonte no solo es obstinado, sino que comete un error fatal al no tener en cuenta el conocimiento *ni* la ignorancia del otro en sus conversaciones. El filósofo, y en particular el filósofo platónico, está allí para hacer nacer el diálogo, que es un espacio en el que tanto la ignorancia de uno como el conocimiento que se busca tienen lugar. En otras palabras, un Creonte es aquél a quien el conocimiento ajeno no le importa, por lo que no escucha; un filósofo, en cambio, ignora y sabe que ignora, por lo que puede dialogar con un tirano —o cualquier autoridad— y, al menos, *hacerlo pensar*. Pero este no es un pensar ‘en soledad’, sino con otro. Así pues, parte del error de Creonte y de Antígona fue creer que todo podía hacerse *solo*. Vemos, entonces, qué tan importante era para estos dos atenienses —Sófocles y Platón— la buena disposición del otro a escuchar y a responder, es decir, a dialogar. Al menos, así lo atestigua Sófocles mediante el Mensajero, cuya afirmación pareciera salir de algún diálogo platónico: “[...] entre los hombres la irreflexión es, con mucho, el mayor de los males humanos” (1243). Aun así, es tarea del filósofo, según el camino que marcó Platón, terminar con esa irreflexión y pensar, con otro, para prevenir injusticias.

Bibliografía

Lissandrello, J. M. (2016), “La escucha y el límite en la épica y la tragedia griega. Relación entre estos ámbitos en algunos pasajes de la épica homérica y en pasajes de obras de Sófocles. Ecos de esta problemática en la figura socrática”, en Cornavaca, R. (ed.), *Estudios Platónicos V*. Ediciones del Boulevard.

Nussbaum, M. (1986/1995), *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor.

Platón (2010). *Diálogos I*. Gredos.

_____ (2010). *Diálogos II*. Gredos.

_____ (2010). *Diálogos III*. Gredos.

Sófocles (1982/2006). *Tragedias*. Gredos.

Cómo citar este artículo:

Scarpatti, T. (2022). La ignorancia en *Antígona*: un análisis de la tragedia a la luz del *élenkhos* socrático. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 24-34



LA INTERPRETACIÓN FIGURAL DE LOS EVENTOS CONTEMPORÁNEOS Y LAS PROFECÍAS EN *THE SOCIAL DILEMMA*¹ FIGURAL INTERPRETATION OF CONTEMPORARY EVENTS AND THE PROPHECIES IN *THE SOCIAL DILEMMA*

35

MARIANO GABRIEL PACHECO BUSCH

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA. MAR DEL PLATA, ARGENTINA.

marianopachecounmdp@gmail.com

RECIBIDO: 30 DE MARZO DE 2022

ACEPTADO: 21 DE JUNIO DE 2022

¹Presentado originalmente en el III Encuentro de Investigación en Humanidades *Ficción, imaginación y figuras de la temporalidad* realizado entre el 2 y 3 de diciembre de 2021, organizado por Universidad Nacional del Comahue.

Resumen: En el presente trabajo buscamos realizar algunas conjeturas sobre las modalidades de interpretación de eventos históricos que nos son contemporáneos. Para ello nos valemos del marco propuesto por el filósofo de la historia Hayden White, quien desde una perspectiva narrativista nos invita a pensar que todo hecho histórico es ficcional en tanto que apropiado discursivamente. La modalidad de ficción en que profundizamos es la figuración, recuperada por Eric Auerbach. Esta permite dotar a un evento de lazos interpretativos con su pasado, su presente y su futuro en una modalidad de causalidad no lineal. Como caso testigo, tomamos el documental de Netflix *The Social Dilemma*, las interpretaciones que brinda de eventos sociales y políticos de los últimos años y la profecía distópica que realiza.

Palabras clave: FIGURACIÓN – EVENTO HISTÓRICO – FICCIÓN

Abstract: In the present work we seek to make some conjectures about the interpretation modalities of historical events that are contemporary to us. For this task we use the framework proposed by the philosopher of history Hayden White, who from a narrativist perspective invites us to think that every historical fact is fictional as long as it is discursively appropriated. The modality of fiction in which we deepen is figuration, recovered by Eric Auerbach. Figuration allows an event to be provided with interpretative links with its past, its present and its future in a non-linear causality modality. As a test case, we take the Netflix documentary *The Social Dilemma*, the interpretations it offers of social and political events of recent years and the dystopian prophecy it makes.

Keywords: FIGURATION – HISTORICAL EVENT- FICTION

Introducción

Muchos son los debates actuales de la historiografía y la filosofía de la historia que tratan sobre los acontecimientos del pasado que, mediante un proceso de narrativización, toman forma de hechos históricos. En este trabajo nos interesa pensar desde un enfoque filosófico el estatus de algunos eventos que nos son contemporáneos; la narrativización inmediata a la que desde ámbitos ajenos a la historia en sentido estricto se somete a un evento político, social o de otra índole que destaca de los millones de acontecimientos que ocurren cada segundo para ser considerado un evento histórico. Consideramos relevante la interpretación en términos históricos de un evento del que somos agentes o espectadores en tiempo presente en tanto que nos permite entendernos como agentes de una “transición éticamente responsable desde el presente hacia el futuro” (White, 2018, p. 33), a su vez que nos permite pensar la dialéctica entre cambios graduales, permanencia y cambios repentinos en nuestra sociedad.

En el presente texto partiremos de situarnos en las problemáticas definiciones de *evento histórico* y *hecho histórico* para explicitar la imposibilidad de acceder a un evento fuera del campo semántico de un texto, aun siendo testigos del momento en que este sucede. Como caso testigo de esta problemática tomaremos al documental *The Social Dilemma* de la plataforma Netflix, en tanto provee una clave de interpretación de eventos históricos recientes y procesos aun en curso en términos apocalípticos, de profecía distópica. Nos interesa trabajar con este documental en tanto consideramos que al ser un producto creado y difundido por una plataforma masiva de contenidos audiovisuales es una vía privilegiada de creación de imaginación histórica, de modelización de imaginarios futuros posibles y de su relación con nuestro presente y pasado cercano. Propondremos que la interpretación figurativa, procedimiento proveniente de la retórica romana y la teología patristica y recuperada en el siglo XX por Auerbach en su ensayo *Figura*, funciona en este documental y en el modo en que pensamos los eventos históricos de nuestra actualidad bajo la modalidad de la figuración modernista, desarrollada por Hayden White (2010a). Intentaremos por tanto señalar la importancia de comprender cómo actúa la interpretación figurativa de los eventos históricos que nos son contemporáneos entendiéndonos como consumidores y productores de narrativas conscientes de nuestro propio rol y de nuestra responsabilidad ético-política a la hora de comprendernos en un horizonte histórico que se proyecta desde un pasado que siempre nos es inaccesible si no es ficcionalizado en el discurso², hacia un futuro completamente desconocido.

²Es necesario subrayar que cuando hablamos de *ficción* no nos referimos a algo falso, a lo contrario de la realidad o la verdad, sino que tomamos a la ficción como el ámbito de lo concebible, y a la realidad materialmente existente como una modalidad de esta. Al referirnos a la forma ficcional del pasado no estamos apelando a un relativismo ingenuo que afirmaría que nada puede saberse, sino haciéndonos cargo de que toda representación lingüística de un proceso extralingüístico lo condena a un inevitable proceso de ficcionalización.

1. Hechos y eventos del presente histórico

Para hacer este trabajo deberemos partir de la problematización de las categorías *evento* y *hecho*. Adelantamos que seguiremos a Hayden White en considerar al hecho como un evento bajo una descripción, haciéndonos cargo del siguiente problema: Un evento no es pensable por separado de su descripción. En el momento en que nuestra consciencia lo capta, intentamos nombrarlo, considerar sus causas, sus posibles consecuencias, etc, estamos necesariamente insertándolo en una predicación; lo estamos convirtiendo en un evento del discurso que es acerca de otros eventos del discurso (White, 2010b, p. 129). La imposibilidad de conocer de modo alguno como sería un evento sin estar mediado por nuestro acceso discursivo a él nos obliga a rechazar la vieja dualidad *hechos/interpretaciones* y sostener que los hechos solo nos son accesibles mediante las interpretaciones, motivo por el cual no tiene mayor sentido separar los eventos de la apropiación discursiva que los convierte en hechos. Una vez aclarado que tomamos al término *hecho* en su sentido problemático, debemos considerar también que los hechos históricos son hechos de un tipo particular. White señala que quienes saben algo del tema suelen distinguir fácilmente a un evento histórico de no-eventos, eventos naturales, sobrenaturales, imaginarios, ilusorios, etc. (White, 2010b, p. 129). La historiografía (y para nuestro caso el periodismo, o incluso el cine documental) suele tener sus métodos para determinar que un evento efectivamente sucedió, convertirlo en un hecho y enmarcarlo dentro de una sucesión o compuesto de hechos entre los que se puede argumentar fuertemente que existe una relación (así comprendemos por ejemplo el asesinato del Archiduque Franz Ferdinand en relación con un hecho tan amplio como la Primera Guerra Mundial). Ahora bien, esta práctica presupone que existe un estatus particular de ciertos eventos que los hace ser el contenido de hechos históricos. Consideramos con White que lo que se cuestiona en estos casos es la novedad relativa, el alcance e intensidad del impacto de estos eventos y su significado (White, 2010b, p. 130). En el proceso de dilucidar esos aspectos de un evento que lo constituirían como parte de un entramado histórico, es que entra en juego la interpretación figural.

La determinación *in situ* de que un hecho forma parte de la historia no es una práctica privativa de la historia como disciplina sistemática, se da permanentemente desde los ámbitos periodísticos, documentales, intelectuales en general, etc. Se podría argumentar que al analizar las prácticas de disciplinas tan heterogéneas se pierde rigor epistemológico, pero consideramos que todos los ámbitos mencionados son formadores de la consciencia histórica de una sociedad en igual o mayor medida que la historia en sentido estricto, y por lo tanto es una tarea pertinente analizarlos. Baste decir como ejemplo que prácti-

camente nadie negaría que la pandemia de Covid que el mundo atravesó desde inicios del 2020 se trató de un evento histórico, aun cuando no haya sido la historia académica la que lo ha dictado. Por lo tanto, se justifica nuestro propósito de indagar cómo una pieza de cine documental da cuenta de hechos históricos apenas estos han sucedido, insertándolos en una esfera semiótica determinada, atribuyéndoles una relación causal con hechos anteriores, una genealogía, y ofreciendo una clave de interpretación futura. Todo esto, por supuesto, sin que ninguno de esos elementos esté necesariamente presente en el acontecimiento mismo.

2. La profecía de las redes

Hemos justificado porqué le atribuimos importancia a la utilización de un documental a modo de ejemplificación de cómo se constituyen las claves de interpretación de eventos contemporáneos, pero es necesario ahondar brevemente en la elección de *The Social Dilemma* para el presente trabajo. Lo que nos interesa de esta película no es aquello que la propia película declara como su temática central, es decir los dilemas planteados por el uso de redes sociales. Nos interesa en cambio algo que el film realiza de manera subyacente, que es ofrecer una mirada de eventos políticos actuales, de hechos históricos muy cercanos, de fenómenos político-sociales, y modelizar a partir de ellos una profecía de futuro en clave distópica. Como el fenómeno que estamos analizando en la película no es su argumento total sino una parte de su construcción de sentido, nuestro abordaje de la misma se permite ciertas elipsis. No se pretende haber realizado un análisis exhaustivo del film, sino haber extraído de él algunos ejemplos que nos sirvan para ilustrar la presencia de la interpretación figural en el plano de la historia reciente (y futura, si se pudiera hablar de tal).

La película de docuficción *The Social Dilemma* comienza con una placa negra donde se lee la frase *Nada grande acontece en la vida de los mortales sin una maldición*, atribuida a Sófocles. En estos primeros segundos, la película ya inaugura el tono apocalíptico que atraviesa sus noventa y cuatro minutos de duración. Este film, que en su página web se presenta como un *documentary-drama* que “revela como las redes sociales están reprogramando a la civilización con expertos de la tecnología sonando las alarmas en sus propias creaciones” (*The Social Dilemma*, s.f.), intercala entrevistas a una serie de ex miembros de las empresas Facebook, Google, Twitter y otras, con animaciones y escenas dramatizadas donde se proponen mostrar los efectos perniciosos del extendido uso de las redes sociales debido al modelo de monetización que estas manejan. El uso de material de archivo en la película corresponde a los eventos que se buscan vincular a las consecuencias negativas de las redes y que son tan variados como atentados de Al Qaeda, las manifestaciones de supremacistas blancos en EEUU

y Europa, las movilizaciones del *Black Lives Matter* en protesta por la muerte de George Floyd, las movilizaciones del *Nuit debout* en Francia contra la ley de reforma laboral *El Komhri*, los conflictos militares del 2020 en Myanmar, las protestas en Hong Kong en 2019, los conflictos diplomáticos entre EEUU, China y Rusia y la elección presidencial de Bolsonaro en Brasil.

El argumento de la película consiste en que el sistema de monetización de las redes sociales a través de la publicidad ultradirigida convierte al usuario en el producto que se ofrece y a las grandes corporaciones en los verdaderos clientes. Jaron Lanier, pionero del desarrollo de la realidad virtual, argumenta en el film que el producto que se vende es el cambio gradual imperceptible que sufre la conducta y la percepción del usuario mediante la acción de los algoritmos. Reiteramos que no pretendemos en este trabajo posicionarnos en el debate sobre el punto central de la película, la peligrosidad o no de la adicción a las redes, la perversidad o no que opere en los algoritmos, etcétera, sino que pretendemos limitarnos a señalar cómo se brinda una clave de interpretación de eventos históricos contemporáneos en tono de profecía apocalíptica, o amenaza. Para ofrecer estas claves el film se vale de una serie de recursos formales que, por supuesto, aportan gran parte del contenido. Uno de ellos es generar un clima de tensión mostrando supuestos *detrás de escena* de las entrevistas donde los entrevistados aparecen cuidadosamente nerviosos e inseguros, como abrumados por lo que están por revelar. Este recurso se repite en filmaciones de ensayos de charlas en lugar de filmarse la charla misma y demás escenas que contribuyen al efecto de lo real haciendo parecer al espectador que está contemplando la intimidación espontánea de los expositores. Así se van deslizándose afirmaciones que expresan la opinión de que las herramientas creadas están empezando a corroer el tejido de cómo funciona la sociedad.

Para explicar cómo los algoritmos van moldeando lentamente la atención del usuario de redes, la película utiliza una peculiar prosopopeya y hace hablar al algoritmo, algoritmo personificado que estudia cuidadosamente los gustos y hábitos de un usuario y decide qué propagandas comerciales o políticas sugerirle. El documental afirma que, de esta manera, aquello que llama capitalismo de vigilancia moldea a la política y la cultura en formas que mucha gente no percibe. En las escenas actuadas de la película, el joven hijo de una familia se empieza a obsesionar con el fenómeno viral en las redes de un partido político llamado *Extremo Centro*. Los discursos de los entrevistados asocian la creciente polarización política de los últimos años a los algoritmos entendidos como opiniones envueltas en código. Joe Toscano, ex diseñador de Google, afirma que se han creado las herramientas para desestabilizar y corroer el tejido de la sociedad en todas partes a la vez y habla de que las naciones más desarrolladas del mundo estarían colapsando entre sí. Define la actividad de la publicidad política

en las redes como mentir para crear guerras culturales. Jaron Lanier anuncia que en veinte años nuestra civilización sería destruida con ignorancia voluntaria por el cambio climático, y vería las democracias convertidas en autocracias disfuncionales.

Como habíamos adelantado, nos interesa la posibilidad de leer los anuncios proféticos de *The Social Dilemma* desde la interpretación figural. Para esto es necesario realizar una breve historización de este procedimiento, que data de unos cuantos siglos antes de que nadie sueñe con la existencia de algo llamado internet.

3. Interpretación figural y sus promesas

El concepto de *interpretación figural* fue destacado y moldeado en las primeras décadas del siglo XX por Eric Auerbach. En su ensayo *Figura*, publicado originalmente en 1938, el crítico literario marxista recupera de la tradición retórica romana la palabra figura, cuya raíz etimológica es compartida con *ingere*, *figulus*, *fictor* y *efigies* (Auerbach, 1998, p. 43) y que significa originalmente *imagen plástica*³. Auerbach rastrea distintos significados de esta palabra en un recorrido que atraviesa textos de Terencio, Lucrecio, Varrón y Cicerón, casos en los que su espectro semántico se mueve alrededor de los significados de *forma*, *molde*, *configuración*, o *transformación de una configuración* y *copia* cuando la utiliza Ovidio. Con Quintiliano, *Figura* ya aparecía ligada a la retórica y en relación con los tropos. Sin embargo, la concepción de *Figura* que nos interesa surgió cuando la retórica romana se convirtió en un arma en manos de los pensadores cristianos. Ya con Tertuliano aparece la *figura futurorum*, con el nombramiento de Jesús como figura que anticipa sucesos posteriores (Auerbach, 1998, p. 69). En Tertuliano encontramos también apariciones de Adán como *figura christi* y Eva como *figura ecclesiae*. La figura para tertuliano es una profecía, un anuncio que se constituye de un hecho concreto histórico. Aquello que actúa como figura posee la misma realidad histórica que lo profetizado en ella (la *consumación*).

De Tertuliano en adelante, los autores cristianos tomaron ampliamente el modelo de Figura/Consumación. Dice Auerbach: “La interpretación figural establece entre dos hechos o personas una relación en que uno no se limita a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume” (Auerbach, 1998, p. 99). Así interpretado, el Antiguo Testamento dejó de ser un libro de leyes e historias del pueblo de Israel y pasó a ser un conjunto de figuras de Cristo y la redención.

³El diccionario VOX de Latín añade para *Figura-figurae* “f: estructura, configuración, forma, imagen, objeto al que se le ha dado forma, giro del lenguaje, figura de estilo” (Vox, 1992, p. 402). También para la acepción verbal *figuro*: “formar, dar forma, adornar con figura de estilo” (Vox, 1992, p. 402). Observemos que la definición de esta segunda acepción es prácticamente la misma que la del verbo *figo* (formar, dar forma, hacer, modelar), de donde proviene nuestro concepto de ficción.

A la hora de pensar entonces la relación entre la figuración y las atribuciones causales en la historia, White afirma que los romanos que prefirieron el cristianismo no solo abandonaron un sistema por otro que sintieron que se adecuaba más a sus necesidades, sino que además “dejaron de considerarse descendientes de sus antepasados romanos y empezaron a sentirse descendientes de sus predecesores judeocristianos.” (White, 2011, p. 259). Tenemos por lo tanto un primer modo de interpretación figural para la historia, el de la antigüedad y el medioevo que surge con el cristianismo romano, que toma un procedimiento de la retórica y lo utiliza para habilitar la lectura del Antiguo Testamento como ligado a los hechos del Nuevo Testamento y la creación de la iglesia, y que además permite a pueblos con herencia genética latina (y luego a germanos y sajones) autoreconocerse descendientes de hebreos.⁴

La segunda forma de entender la figuración es destacada por Hayden White en su ensayo *La historia literaria de Auerbach. Causalidad figural e historicismo modernista* (2010a). Cuando White lee la historia literaria de Auerbach, plantea que la noción de causalidad figural provee una clave para comprender lo distintivamente historicista y modernista en el propio concepto de historia literaria de Auerbach. En esta interpretación, la historia de la literatura⁵ occidental consiste en el reconocimiento de lo que hay de presentación en la representación. La literatura es consciente de su promesa de representar la realidad de manera realista, pero al no poder dar por cerrada la representación de una naturaleza humana modulada históricamente, la literatura incurre en una promesa de cumplimiento en constante renovación. Como en la figuración antigua, la relación entre promesa y consumación no puede entenderse como una causalidad natural, sino que posee una causalidad retrospectiva⁶. Esto implica que no se puede decir que un evento previo determinó al siguiente, sino que la relación solo puede ser deducida retrospectivamente. No hay nada en la antigüedad clásica que preanuncie el renacimiento del siglo XVI, pero los renacentistas supieron ubicarse como el cumplimiento de la promesa de la antigüedad clásica. Nos propone White entender a esta relación de no necesidad como un modelo más estético que teleológico de figuralismo, haciendo énfasis en “el acto retrospectivo de apropiación de un acontecimiento previo, por medio de considerarlo una figura relativa a un evento posterior” (White, 2010a, p. 38).

⁴ Robert Doran (2011) atribuye a esta perspectiva teológica de la figuración una relación entre tipo y antitipo (equivalentes a figura y consumación) que pretende ser causal en tanto que deseada por Dios y providencial. Nosotros preferimos poner en suspenso la noción de causalidad, que durante toda la tradición teológica ha sido tan cuestionada en la voluntad divina. Moisés y Jesús, Eva y la Iglesia, etc, no se encuentran vinculados por causa necesaria sino por providencia divina, por ser *umbra e imago*, por estar unos ya contenidos en los otros en un tiempo que no es el tiempo de la historia secular. Sin embargo, las discusiones respecto al uso antiguo de la figuración exceden a este trabajo y prometemos serán objeto de próximos esfuerzos.

⁵White habla en este caso de historia literaria, pero aquí podemos tomar un uso más general en cuanto a que consideramos válido aplicar el análisis a textos audiovisuales como el que nos ocupa.

⁶Que es casi como decir que no posee causalidad alguna.

En este sentido es que White propone entender los eventos posteriores en la historia de la literatura como consumaciones, pero no solo en el plano diacrónico en cuanto consumaciones de eventos anteriores, sino en el plano sincrónico como consumación de su propio contexto, como sinécdoque de su contexto. Este giro en el concepto nos habilita a pensar un texto literario o audiovisual no como representando la situación histórico-social de su época siendo copia fiel o distorsionada o lo que fuese, sino como un evento del discurso que funciona a la vez como consumación de anteriores promesas de representar la realidad y como consumación de su propio contexto (o en realidad de la figura de la experiencia del autor con ese contexto).

Nos interesa destacar de este análisis que puede resultar algo confuso el pensar a la expresión textual de los eventos de la historia como promesa de lograr representar y a su vez como cumplimiento o consumación de una anterior promesa de representación que siempre queda inacabada y por ello vuelve a renovarse.⁷ De esta forma se vinculan momentos históricos y acontecimientos mediante la figuración, pero también son parte integrante de esa vinculación los textos que de ellos hablan, sin poder realizarse una separación tajante entre hecho y representación⁸. El propio esquema cristiano de figura y cumplimiento se vuelve entonces una figura, que se consume en la idea moderna de historia, es decir el modo de existencia en el cual los acontecimientos pueden ser a la vez cumplimientos de eventos precedentes y figura de eventos posteriores. Esto nos provee un modelo de interpretación privilegiado a la hora de pensar la combinación entre novedad y continuidad que diferencia a la historia de la existencia natural.

El historicismo modernista que se caracteriza por su atravesamiento en la noción de figura (ahora si plenamente en su versión de figuración modernista) está caracterizado por el impulso a ver el presente como historia (White, 2010a, p. 47). Robert Doran afirma que la relación tipológica (figural) define a la historia como una actividad de carácter creativo e implícitamente política e ideológica en medida en que expresa la autocomprensión de un grupo o comunidad (Doran, 2011, p. 47). Consideramos que en el marco de este entramado conceptual puede justificarse nuestra intención de analizar un texto audiovisual en tanto consumación de una determinada experiencia de su contexto histórico, proveyendo claves de interpretación y atribuciones causales a los eventos de ese contexto, y a su vez profetizando un futuro en base a una determinada forma de autocomprenderse.

⁷Cuando decimos que queda siempre inacabada, nos referimos al carácter siempre fragmentario de toda representación. Solo en el plano metafísico podría pensarse una representación universal que fuese consumación de todas las figuras.

⁸Consideramos pertinente subrayar el no caer en la distinción entre figuraciones/tipologías literarias y figuraciones/tipologías históricas, siendo los textos también considerados eventos de la historia y los eventos de la historia considerados en tanto su inevitable apropiación textual.

4. Reflexiones a modo de conclusión

Somos conscientes de haber admitido ciertas generalidades en tanto a la traslación del sentido de algunas definiciones teóricas, como por ejemplo las evidentes diferencias entre la literatura modernista y una pieza de cine de la cadena Netflix. Sin embargo, creemos justificadas tales acciones en tanto no nos interesa aquí un planteo esencialista, no es el objetivo desenmascarar la figuración modernista como la verdadera esencia del docuficción *The Social Dilemma*, sino señalar que la figuración modernista nos permite interpretar el modo en que el film crea un ámbito de objetos y relaciones, ahondar en su mecanismo de producción de sentido histórico más allá de su temática principal. Nos interesa concluir que algunos de los procedimientos del film, como dar una clave de lectura de los eventos y procesos tanto por izquierda como por derecha a nivel político (se amalgaman rebeliones populares y golpes de estado) y realizar una profecía histórica en clave apocalíptica, se aclaran si consideramos el funcionamiento de la figuración modernista. Esto nos permite pensar a la película ya no solo como representación en clave híbrida documental-ficcional de una realidad, sino como consumación de la experiencia de esa realidad que tienen sus realizadores, consumación de la experiencia de la convergencia de la era digital, las comunicaciones virtuales, la polarización política creciente, la crisis climática en ciernes, etc. Al mismo tiempo nos permite entender cómo nos ofrece interpretar los eventos a los que refiere en tanto promesa de un futuro apocalíptico en clave distópica, es decir como amenaza⁹. Esta amenaza tiene implicancias políticas, como por ejemplo la negación de otras causalidades respecto a esos hechos. Podría resultar más interesante interpretar las protestas del *Black Lives Matter* como consumación de años de organización de la comunidad afroamericana contra la violencia policial extrema que sufren y como promesa de futuros intentos de lograr la igualdad racial, pero optar por una u otra interpretación es un acto plenamente ideológico e intencional. En términos fisherianos consideramos que la película aporta a que sea más fácil imaginar el fin del mundo por el abuso de la tecnología a pensar el fin del capitalismo, ya que las protestas contra el mismo se muestran como parte del fin del mundo por el abuso de la tecnología.

⁹Las promesas de la figuración como amenazas han sido tratadas más ampliamente en el trabajo de Omar Murad *Sobre promesas y cumplimientos: ¿Cuáles son las promesas que anidan en las figuraciones modernistas?* (2021).

A modo de cierre baste reafirmar que no proponemos una confrontación entre interpretaciones presuntamente falsas de una película e interpretaciones presuntamente verdaderas de otro tipo. Más bien deseamos señalar la presencia de estos mecanismos de dotación de sentido a eventos contemporáneos para hacernos conscientes de nuestra responsabilidad en tanto productores y consumidores de ficciones relacionadas al campo de la historia y la política. Tenemos la posibilidad de elegir aquellas promesas que deseamos consumir y de enunciar aquello que deseamos prefigurar. En ello radica nuestro vínculo ético y político con la escritura del pasado, el presente y el futuro.

Bibliografía

Auerbach, E. (1998). *Figura*. Trotta.

Doran, R. (2011). “Prólogo: Humanismo, formalismo y el discurso de la historia”. En White, H. *La ficción de la narrativa*. Eterna Cadencia. Pp. 19-47.

Murad, O. (2021). Sobre promesas y cumplimientos: ¿Cuáles son las promesas que anidan en las figuraciones modernistas? En *Prometeica Revista de Filosofía y Ciencias* n° 22. Pp. 35-49.

Orlowsky, J. (Director). (2020). *The Social Dilemma* [Película]. Netflix. *The Social Dilemma*, (s.f.), <https://www.thesocialdilemma.com/the-film>. Vox. (1992). Diccionario Ilustrado Vox Latino-Español. Red Editorial Iberoamericana.

White, H. (2010a). “La historia literaria de Auerbach. Causalidad figural e historicismo modernista”. En White, H. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Prometeo. Pp. 33-52.

White, H. (2010b). “El evento histórico”. En White, H. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Prometeo. Pp. 33-52.

White, H. (2011). “¿Qué es un sistema histórico? En White, Hayden. (2011). *La ficción de la narrativa*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. Pp. 251-264.

White, H. (2018 [1978]). *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*. Buenos Aires: Prometeo.

Cómo citar este artículo:

Pacheco Busch, Mariano, G. (2022). La interpretación figural de los eventos contemporáneos y las profecías en *The social dilemma*. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 35-46



DISCURSO DEL *SHITPOSTING* *SHITPOSTING* DISCOURSE

FRANCO NEHUEN LÓPEZ
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES. BUENOS AIRES, ARGENTINA.
francolopeznehuen@gmail.com

RECIBIDO: 11 DE ABRIL DE 2022
ACEPTADO: 15 DE JUNIO DE 2022

Las líneas que aquí prosiguen intentarán conjugar dos campos aparentemente heterogéneos entre sí, en una acrobacia conceptual cuyo fin es articular algunas ideas del psicoanálisis según la orientación de Jaques Lacan, con la práctica corriente en los entornos virtuales que lleva el nombre de *shitposting*. Además, se utilizará la menor terminología técnica posible, es decir, se ensayará una “traducción” (*traición*, diría Borges, o mejor aún, *profanación*) de los conceptos lacanianos al lenguaje cotidiano, con su debida introducción, y su articulación con el *cacaposteo*¹. La intención de este ejercicio pedagógico es la de matizar la oscuridad o supuesta “inaccesibilidad” de algunos puntos de la teoría lacaniana, para que quien lee no requiera tener una formación especializada en el tema, y persiguiendo asimismo el objetivo de ampliar el alcance de la enseñanza lacaniana hacia un público no psicoanalista. Hacia el final, se intentará dar cuenta de algunas conclusiones extraídas de esta articulación conceptual y de las consecuencias sociales y psicológicas de los nuevos modos de consumo promovidos por la época capitalista actual, así como también la sugerencia o movilización hacia una pregunta que problematice y visibilice las nuevas formas de producción subjetiva y del lazo social en las redes virtuales.

El contexto fundacional del psicoanálisis -es decir, las condiciones de posibilidad del surgimiento de la práctica psicoanalítica como síntoma- fue el de la sociedad victoriana de fines del siglo XIX y principios del XX que le tocó vivir a Freud, si consideramos a éste como el padre del psicoanálisis. Este momento histórico se caracterizaba (entre otras cosas) por una feroz potencia discursiva cuyos efectos finales, igual de feroces, aparentaban ser los de una represión de las mociones innatas de agresividad y sexualidad, que eran básicamente el costo que había que pagar para vivir en sociedad (Freud, 1913; Freud, 1930). Esta es la lectura que hace Freud (1930) y la tesis que propone y sostiene en “El Malestar en la Cultura”, que sería algo así como la paradoja constitutiva de la vida en común. Por un lado, es necesario realizar ciertas renunciaciones pulsionales para acceder a la vida en sociedad, mientras que por otro lado estas renunciaciones producen un irreductible e inalienable *unbehagen* (malestar) en la cultura. Se dibuja así el contorno de lo que podría llamarse un antagonismo fundamental, una tensión que empuja, cerca y aliena la vida en común, siendo, para Freud, la forma prevaleciente de la organización social occidental y moderna.

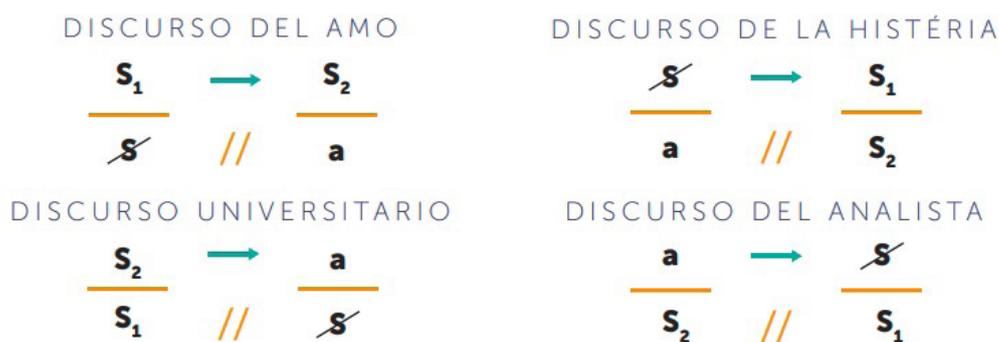
Para Lacan, el discurso, como punto de articulación entre el lenguaje y el cuerpo, es lo que produce el advenimiento del sujeto del inconsciente y funda las formas del lazo social predominante (Loray, 2019). En “El Reverso del Psicoanálisis”, Lacan (1992) intenta formalizar, es decir, reducir a su mínima expresión lógica los cuatro discursos en los que puede inscribirse el lazo social, según la posición que toman los cuatro *matemas* que operan en la constitución del sujeto (Lacan, 1987). Siendo estos *matemas*: S1 el significante amo que rige desde lo inconsciente la existencia del sujeto, S2 el saber contingente, \$ el sujeto del

¹Traducción literal del término *shitposting*.

inconsciente y *a* el objeto causa del deseo. Y los lugares que pueden ocupar son las cuatro esquinas del siguiente gráfico:



La doble barra entre verdad y producción es una condición necesaria inherente a los cuatro discursos que funciona como punto de detención de la cadena signifiante: impotencia o disyunción absoluta entre términos heterogéneos que hace de barrera a un goce absoluto y mortal (Loray, 2019). Partiendo del discurso del Amo, los discursos siguientes se forman a partir de un giro de un cuarto de vuelta (90 grados) en sentido horario (Lacan, 1992).



La época de Freud caracterizada previamente estaría signada, según Lacan, por la hegemonía del discurso del Amo; no obstante, cabe aclarar que los cuatro discursos pueden coexistir históricamente y ninguno reemplaza necesariamente al otro. Durante el capitalismo pesado o industrial, correlativo a las revoluciones industriales, la autoridad del amo (burgués, patrón, líder religioso

o político, etc.) no es cuestionable, so pena de quedar fuera del sistema social y productivo. En el discurso que lleva su nombre, el amo (S1), reprimiendo la verdad de que él también es un sujeto del inconsciente y el lenguaje (\$), se dirige al esclavo u obrero (S2), produciendo como resultado la plusvalía y los objetos de consumo (objeto *a*). Esta sería la estructura del lazo social inherente al capitalismo clásico, época en la que Freud escribe “El Malestar en la Cultura” (Lacan, 1992).

Para algunos autorxs, como la psicoanalista argentina Alejandra Loray, con el paso a la siguiente fase del capitalismo (llámese líquido, posmoderno, neoliberal, financiero, tardío o como se prefiera según el marco teórico), se dio a luz un nuevo engendro discursivo, basado ya no en la represión del disfrute sino en la inversión radical de su funcionamiento discursivo: la *obligación de gozar* y la promesa de *eliminación de ciertos límites* psíquicos entendidos como estructurales para el psicoanálisis. Según Loray:

El Otro, encarnado en las figuras de autoridad que en otros tiempos era garante de los vínculos sociales, ha sido cuestionado en su raíz, lo que algunos sociólogos llaman *corrosión del carácter, sociedad líquida o declive del programa institucional*. Esto fue provocado por el auge del discurso capitalista que rechaza todo límite y deja a los hombres aislados como meros consumidores o desechos sin identificación simbólica” (Loray, 2019, p. 131).

Si el capitalismo industrial tenía como *sine qua non* para subsistir el trabajo alienado en la fábrica, el capitalismo actual² se apoya en la exigencia del consumo generalizado para sostener la proliferación de múltiples *gadgets* tecnocráticos y la circulación y acumulación del capital financiero: “no vas a poder detenerte, incluso quizás lo disfrutes” (Fisher, 2018). *Imposible es nada, la sociedad no existe, si piensas positivamente alcanzarás tus sueños, vive, ama, ríe, SE FELIZ* y otros eslóganes imperativos del estilo, tan caros a las nuevas producciones subjetivas, no culminan en la “liberación” del deseo sino todo lo contrario. Si *el deseo se define en función de una ley* y se orienta así hacia sus objetos privilegiados de acceso restringido³, el levantamiento de dicha ley no produce la felicidad sino la desorientación de un consumo desenfrenado, la angustia de la embriaguez y la resaca de la sobredosis. El deseo, para el psicoanálisis, se instituye sobre una insatisfacción elemental, en tanto funciona como motor de la vida, y la completa satisfacción del mismo equivaldría a la muerte del sujeto. No significa esto que la satisfacción sea imposible, sino que toda vez que ocurre la misma deja como saldo un resto inasimilable, un “no era eso” que retiene la satisfacción (parcial) pero empuja el deseo un pasito más allá. Este resto inasimilable como causa del deseo es lo que Lacan denomina *objeto petit a*: un agujero en lo simbólico que imposibilita el encuentro total (complementario) entre el sujeto y el objeto, y siempre aparece como una falta o un exceso (Lacan,

²Por poner una fecha de inicio orientadora, a partir del 1971, cuando el dólar estadounidense renuncia a su respaldo en el oro y pasa a ser una moneda fiduciaria.

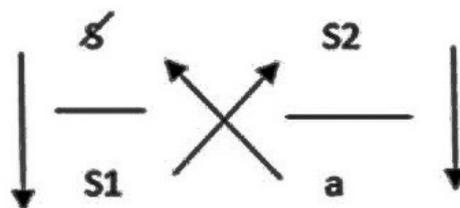
³“El deseo y la ley son la misma cosa en el sentido de que su objeto les es común” (Lacan, 2006, p. 119).

2006). El deseo es entonces un vacío lógico en la estructura para el cual todos los objetos resultan inadecuados. Como dice Lacan en la ya famosa frase: “el deseo no es el apetito de satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de sustraer el primero de la segunda” (Lacan, 1981, 287).

La multiplicación de objetos parciales fragmentarios, nuevos *gadgets*, publicidades, lavarropas, *likes*, café descafeinado, drogas de diseño y criptomonedas (entre otros), incuestionablemente proliferados *ad absurdum* en un mercado global desregulado, invaden y rebasan la capacidad de sentir placer de las almas desdichadas que, desorientadas, ya no saben a qué Dios encomendarse. Es obligatorio gozar, obligatorio consumir y obligatorio ser productivxs todo el tiempo, y quien no invierta todos sus esfuerzos en ello comete un crimen contra el capitalismo. No consumir y no ser feliz es un pecado, un *pecado capital*, podríamos decir.

La innovación lacaniana radica en orientar la investigación de la función del nuevo objeto de consumo en la economía libidinal subjetiva alrededor de la nueva producción discursiva, que Lacan bautiza como *discurso del capitalismo* (Lacan, 1972). Este quinto discurso que Lacan agrega a los cuatro anteriores sería una “mutación” posmoderna del discurso del Amo, un dispositivo transversal a los modos de producción, las formas de consumo y las configuraciones del vínculo social que comienza a imprimir su huella en las subjetividades a partir del momento histórico en que la comunión y copulación entre la tecno-ciencia y el mercado capitalista engendran un nuevo sistema total del cual pareciera imposible escapar, mientras que “la inexistencia de alternativas al capitalismo ya ni siquiera es un problema. El capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable” (Fisher, 2016).

Discurso capitalista

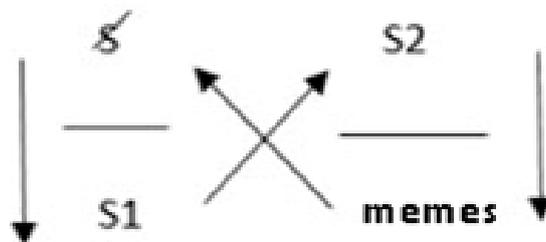


Esta mutación del discurso del Amo comporta la inversión simétrica de los *matemas* del lado izquierdo (Lacan, 1972). El consumidor ($\$$, sujeto dividido) pasa a ser el agente que no sabiendo “quién es ni qué desea, domina a lo simbólico” (Loray, 2019, 112), mientras que la verdad (S_1) cae debajo de la barra y se “elimina” la relación de imposibilidad (conocida como *castración*, la inadecuación es-

tructural entre el deseo y el objeto) entre ésta y el producto, en un movimiento circular sin pérdida: el producto se reintegra al ciclo de consumo, sin punto de amarre, para seguir produciendo (Loray, 2019). Las características principales del *discurso capitalista* son a) la forclusión, es decir, el rechazo de la imposibilidad conocida como el *no hay relación sexual*: la negación de la insatisfacción constitutiva del deseo bajo b) la promesa ilusoria de que a partir de la proliferación de nuevos *gadgets* tecnocráticos y del consumo de los mismos emergerá *uno* que ofrecerá la realización subjetiva y la satisfacción total. En la búsqueda de este objeto, azuzada por la obligación de consumir cada vez más y bajo la promesa de un goce sin límites, la persona encontrará, en el peor de los casos, alguna de las llamadas *patologías actuales*: adicciones, anorexia, bulimia, ataques de pánico, autolesiones, depresión (Soria, 2019). Proponemos pensar estas formaciones sintomáticas a la luz del fenómeno del *shitposting*.

En este marco, el *meme* aparece como un objeto de estudio privilegiado ya que en él confluye y se condensa un amplio número de características del *zeigeist* capitalístico actual. El meme es un medio de comunicación, un bit de información, incorpóreo, un objeto de consumo, fugaz, líquido, fragmentario, imaginario y simbólico, un goce solitario y autista, rápido de digerir, de alcance universal y ofrece una recompensa satisfactoria inmediata que funciona en múltiples niveles. Una distracción momentánea, una trampa que, encadenándose una tras otra rápidamente, seduce y arrastra hacia el sórdido fondo del *rabbit hole* de la automatización mental. Cuando consumimos memes o material en las redes sociales estamos efectivamente trabajando, produciendo valor para los dueños de estos medios de comunicación. Producimos gratis y consumimos publicidades agregando valor como combustible al fuego fatuo del ciclo vicioso del capitalismo de *Silicon Valley*. Esta figura del *lumpen* prosumidor⁴ sería el trabajador perfecto, el esclavo absoluto que define Han (2000): amo y esclavo de sí mismo.

Discurso del Shitposting



⁴Acrónimo formado por la combinación entre "productor" y "consumidor".

El *shitposting* es una práctica común de las subculturas y los sótanos de la internet que consiste en postear principalmente memes, pero también *cualquier cosa* que resulte *funny*, con intenciones ofensivas explícitas de molestar o con intenciones de producir aunque-sea-algo en quien recibe el bombardeo virtual. Es una tormenta de contenido aparentemente sin relación, *meta-off-topic*, y, podríamos agregar metafóricamente, una manifestación del inconsciente a cielo abierto. No hay leyes, sálvese quien pueda. La web *KnowYourMeme* (2014) lo define como un término *slang* del internet que describe un variado rango de mala conducta o indisciplina (*misbehaviours*) retórica en foros y redes sociales que tiene la intención de desvirtuar y desviar una conversación fuera de su eje o tema. Lo que constituiría una definición negativa del fenómeno. Para una demostración positiva del mismo bastará una rápida búsqueda en *Google* para saciar la curiosidad.

Precisando un poco más, podría definirse el *cacaposteo* como una deriva metonímica infinita, una cadena que no cesa de repetirse en tanto no tiene un horizonte, no hace sentido, se dirige irreverentemente hacia la nada, determinada por una teología negativa. Una experiencia beckettiana de imágenes, textos y videos que deja al sujeto en un estado confusional, anhedónico depresivo, hypermnésico y posléxico (Fisher, 2016) que persistirá por varias horas, con consecuencias desconocidas para sus motivaciones inconscientes. Por lo tanto, la función del meme en la economía libidinal del *discurso del shitposting* (concepto sin consistencia teórica fraguado *ad hoc* para esta exposición) se correlaciona eminentemente con la circulación del objeto de consumo en el *discurso capitalista* según la conceptualización lacaniana: un empuje ciego a consumir y producir con la promesa o ilusión de alcanzar en algún momento la satisfacción total, la perfección imaginaria que coincidiría con la muerte de esa cosa molesta y traumática que es el deseo. El maldito deseo del Orto, reza el adagio neurótico de la escatología lacaniana topológica.

Sin embargo, consideramos que lo más interesante no es la práctica “activa” del *shitposteo*, sino los modos de consumo del mismo que, a través de una analogía ligeramente oblicua, pueden identificarse como un síntoma y *synchdoque* lo que se podría llamar una nueva forma de *bulimia mental*. Por “bulimia mental” no se intenta patologizar este padecimiento subjetivo, sino más bien seguimos de cerca la conceptualización de Lacan del mismo como “puro consumo en que todo se engulle sin que el exceso pueda colmar el vacío de la existencia” (Loray, 2019, 126). En su exageración e ironía, el inocente *shitposting* nos devuelve el reflejo espejado de la cucaracha en la cama en que nos convertimos cuando miramos sin ver seis horas de series de Netflix (*cacamaratoneo*) o cuando *scrolleamos* sin ver historias de las vidas tan interesantes de lxs demás (*cacascrolleo*). Actualmente existe un creciente interés científico

sobre estos modos de consumo desregulado y sus consecuencias psicológicas y sociales, de los cuales cabe destacar las investigaciones de Price et al. (2022) sobre el *doomscrolling* (o deslizamiento *apocalíptico* de noticias catastróficas) y Horeck et a. (2018) sobre el *binge-viewing* (el consumo maratónico de series o películas), por nombrar algunas.

Como última aclaración y sugerencia de un horizonte político, la cuestión no reside en sentenciar un juicio de valor sobre si el meme o el *shitposting* son malos o buenos. La cuestión radica en sus usos y abusos, y en una reproducción a veces ciega o subliminal de discursos y dispositivos que nos determinan como sujetos desde un lugar insondable, y en tanto no podemos reconocer desde donde proviene, más fuerte se vuelve la sujeción. Si se acepta la hipótesis lacaniana de que el discurso capitalista, con las características mencionadas previamente, condiciona la producción hegemónica de los lazos sociales, cabe realizar una pausa que suspenda la vertiginosa aceleración del tiempo actual para hacerse la pregunta: ¿nosotrxs usamos a los memes o son los memes los que nos utilizan a nosotrxs?



Bibliografía

- Byung-Chul, H.** (2000). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Fisher, M.** (2016). *Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Fisher, M.** (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Freud, S.** (1913) Tótem y Tabú. En *Sigmund Freud Obras Completas XIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S.** (1930). El Malestar en la Cultura. En *Sigmund Freud Obras Completas XXI*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Horeck, T., et al.** (2018). *On binge-watching: Nine critical propositions*. *Critical Studies in Television: The International Journal of Television Studies* 2018, Vol. 13(4) 499–504.
- KnowYourMeme** (2014). *Shitposting*. Recuperado de: <https://knowyourmeme.com/memes/shitposting>
- Lacan, J.** (1981). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I* (227-310). México: Siglo XXI editores.
- Lacan, J.** (1987). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (1972). *Conferencia “Del discurso psicoanalítico”*. Dictada en la universidad de Milán el 12 de mayo de 1972. Inédita.
- Lacan, J.** (1992). *Seminario 17. El Reverso del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2006). *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Loray, A.** (2019). *Discurso, sujeto y lazo social*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Price, M., et al.** (2022). *Doomscrolling During COVID-19: The Negative Association Between Daily Social and Traditional Media Consumption and Mental Health Symptoms During the COVID-19 Pandemic*. *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/tra0001202>
- Soria, N.** (2019). *Síntomas del discurso capitalista*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Cómo citar este ensayo:

López, Franco, N. (2022). Discurso del *shitposting*. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 47–55



EL PENSAMIENTO ANTIGUO EN EL SIGLO XXI ANCIENT THINKING IN THE 21ST CENTURY

ELEONORA GONZÁLEZ PUGA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN. SAN JUAN, ARGENTINA.

eli22indie@gmail.com

RECIBIDO: 31 DE MARZO DE 2022

ACEPTADO: 24 DE JUNIO DE 2022

Según *Oxford Languages*, se define la palabra insumo como un bien de cualquier clase empleado en la producción de otros bienes. En esta oportunidad, se hace referencia a insumos de la antigüedad. Por lo tanto, reflexionamos o nos preguntamos acerca de la importancia y la utilidad de las relecturas de la filosofía antigua en la actualidad. Con especial hincapié en su aspecto útil, ya que la propuesta se refiere a insumos, por lo cual el desafío radica en descubrir si es posible seguir realizando nuevas interpretaciones de aquellos sistemas clásicos, o más bien, identificar si sus respectivos aportes se extienden al día de hoy y, de ser así, observar qué tipos de formas pueden adoptar. Es evidente que el valor de los pensamientos clásicos no está en tela de juicio. En este sentido, se pretende demostrar cómo contextos y reflexiones con los que convivimos actualmente, siguen siendo atravesados por el pensamiento antiguo; de igual forma que en épocas anteriores se encontraron similitudes entre los problemas e ideas que acontecían en esos momentos y los propios de la antigüedad. Teniendo esto presente, a continuación, se muestran diversos formatos y algunos modelos con los que podemos traer a colación aportes de autores pasados.

Como bien indica la definición del término insumo mencionado al comienzo, los tan releídos sistemas clásicos nos ayudan a elaborar otros nuevos. Cuando reflexionamos sobre lo dicho, encontramos acuerdos y discrepancias con las ideas individuales que permiten liberar la creatividad y las reinterpretaciones para que nazcan novedosos aportes. En cantidad de ocasiones, a lo largo de la historia sucedió (y podemos conocer esos casos a través de fuentes directas y/o indirectas) que filósofos cuestionaron el pensamiento de sus maestros o de quienes eran muy leídos en su juventud y, luego de desarrollar sus propias cadenas de ideas, volvieron a éstos para dar cuenta de que no acordaron en su totalidad con sus antecesores. O, que tal vez, en su presente encontraron una novedad que sirvió a modo de continuación de obras pasadas y esa contribución pasó a formar parte de su propia obra.

Así, Aristóteles desacuerda con su maestro Platón y critica su doctrina del mundo de las ideas por medio de un conjunto de objeciones, con las cuales construyó su filosofía, su metafísica, esforzándose por fundir la idea platónica con el objeto captado por los sentidos (García Morente, 1980, p.76-78). Totalmente contrario a lo que su maestro defendía, en un momento posterior, Aristóteles le reconocerá algo de razón a la teoría del mundo de las ideas¹. También, para dar un ejemplo de filósofos influenciados por otros que no cumplieron necesariamente roles de maestro-discípulo, se puede mencionar a Empédocles que toma el ser parmenídeo y lo fragmenta en distintos elementos para explicar el nacimiento y la muerte de la totalidad de los seres. Asimismo, este movimiento lo seguirán todos los pluralistas. (Morey, 1981, p.77).

Es de suma relevancia, no dejar de mencionar que, en cada relectura, es

¹Cuando Aristóteles plantea la sustancia primera, se ve obligado a plantear una sustancia segunda: un universal anterior más importante que lo singular. Al pensar en esta noción universal y anterior ontológicamente demuestra que no discrepaba tanto con Platón.

muy probable descubrir aspectos cuya existencia ignorábamos en previas lecturas. Por lo tanto, es posible afirmar que sería extremadamente dificultoso que en algún punto de la historia se agoten estos insumos clásicos. Podemos pensar a la antigüedad como una suerte de río que no conoce de sequías y que desemboca constantemente en diferentes cuerpos de agua, sin dejar de abastecerlos. Las enseñanzas de estos autores son muy profundas lo cual implica que una gran cantidad de lecturas son necesarias para lograr desentrañar sus diferentes sentidos y las relaciones que entre cada noción van conformando la unidad de la doctrina (una tarea ardua y extensa sin duda, difícil pensar en la posibilidad de realizarla en su totalidad), donde el origen etimológico de las palabras y el sentido en el que se las usa, juegan papeles imprescindibles y agregan cierto grado de dificultad a la comprensión. Además, el hecho de tratar con traducciones, constituye un elemento con el que debemos tener precaución, por el motivo de que no siempre tratamos con traducciones fidedignas y una traducción imprecisa puede cambiar todo el sentido de la obra. Estas dificultades que se suman al entendimiento, junto con su profundidad, podrían generar la inagotabilidad de estos recursos.

Sin embargo, tal como señala Pernoud “hoy asistimos a una búsqueda de la originalidad” (Pernoud, 1998, p. 29). Es algo muy común que en las últimas décadas nos preguntemos si se puede decir o hacer algo que no se haya dicho o hecho previamente ¿queda algo de tinta en el tintero si todo ya está dicho y establecido? Sin duda no podemos contentarnos solamente con lo ya dicho. Gran parte de la inquietud que origina un pensamiento radica en el lazo con su época. El pensamiento está complejamente inserto en la temporalidad y en la ubicación en la que le corresponde situarse. Se habla de correspondencia, debido a que, sin la influencia del contexto en el que nos vemos sumergidos, no habría lugar para ser lo que somos ni pensar lo que pensamos. Por lo que, no debemos evitar comparar a los clásicos con filósofos de hoy en día, su entorno con el propio, y quizás lo más destacable, relacionado a la propuesta y al objetivo de este trabajo, los filósofos antiguos interpretados y leídos desde nuestra perspectiva y con nuestras problemáticas, sin olvidar las suyas, para no cometer anacronismo.

Desde este lugar, interviene la originalidad y siempre quedarán cosas por decir, es cuestión de aprovechar la época en la que nos toca vivir, hacer uso de las herramientas de las que disponemos (nuestro lenguaje, nuestros conceptos y contextos) y criticar desde nuestro siglo XXI. En este sentido, la idea no es imitar a los antiguos al estilo del Renacimiento², sino hacer de los cimientos grandes rascacielos. Lo novedoso puede aparecer en lo ya conocido. Por esto, a la hora de inventar, son necesarios dos elementos. Como señala Pernoud: “Inventar es poner en juego a la vez la imaginación y la investigación, y es el inicio

² Es valioso aclarar que el Renacimiento no imita a la antigüedad por completo, sino más bien, solo la época de Pericles y la época de Augusto (Pernoud, 1998, p. 18).

de toda creación artística o poética” (Pernoud, 1998, p. 28). Dialogar con los autores, resulta de característico interés. Es desesperante la cantidad de aspectos que pueden surgir y que han surgido, cuando se debate, se agrega, se cuestiona o se critica a un pensador o a varios. Nuestro lugar inicial como lectores es la puerta o el primer paso para que nazca el diálogo y de esta forma generar una nueva parcela a descubrir por otros futuros lectores.

Por otro lado, se pueden dar ejemplos de cómo conceptos antiguos establecen o forman parte del inicio de disciplinas o temáticas, en las que su valor se acrecienta en nuestra cotidianidad. Platón, ya hablaba en el *Timeo* del alma en el universo. El demiurgo:

[...] al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina (Platón, *Timeo*, p. 173, 30b2-7).

Es posible trazar una relación entre lo dicho en el *Timeo* y la ecología y el cuidado del medio ambiente, que en nuestros tiempos es un tema y una problemática no carente de valor para nadie que posea el conocimiento de que la pandemia no sucedió por mero azar. En este dialogo platónico se observa, además de la preocupación cosmológica característica del periodo, la atribución de valor e importancia al mundo donde vivimos (aun si se trata del mundo sensible según Platón). En pocas palabras, Platón dice que el mundo está vivo. Se puede añadir que, lógicamente, lo que vive puede morir. Por consiguiente, encontramos desde la antigüedad una contribución (Silva, 2015, p.9) a lo que se conoce hoy como el cuidado del medio ambiente. Que el mundo está vivo, que posee alma son algunas de las razones que utilizamos para defender su cuidado, y esto ya lo decía Platón. Este podría ser un ejemplo de una lectura creativa de la antigüedad. Además de entender, en primer lugar, lo establecido por el filósofo como parte de la explicación del mundo de las ideas, una reinterpretación de esta clase nos muestra que aún hoy en día quedan miradas por expresar.

Un caso similar, podría ser el *homo mensura* protagórico (el hombre es la medida de todas las cosas), es decir, el modo en el que se miden las cosas es solo a través de nuestra forma humana de entenderlas. Este principio está quizás más presente que nunca. ¿Cuándo hemos visto las cosas desde la perspectiva humana más que ahora? La tecnología con la que contamos en los últimos años nos permite estar al tanto de absolutamente todo lo que ocurre (lo que hacemos, lo que decimos, lo que sucede alrededor del mundo) y lo que ocurre no solo le es pertinente al humano, sino que también es medido por el humano. Una reinterpretación, ligada a estos últimos años, es que estamos muy juzgados por los ojos de la misma humanidad, ¿cuándo la sociedad ha sido más crítica que ahora? Esto conlleva una serie de consecuencias en nosotros mis-

mos, relacionadas con la preocupación excesiva del físico, de las apariencias, al que dirán, miedo a decir lo que pensamos y a la vez generamos estos miedos y preocupaciones en los demás. Si todo es juzgado por el humano, también lo es el propio humano (según estándares, prejuicios, opiniones, etc.). La tecnología es el ojo medidor humano por excelencia.

Esta interpretación del concepto protagórico puede considerarse en cierto punto negativa, ya que según la misma los humanos nos vemos constantemente juzgados por nosotros mismos; en consecuencia, nuestras acciones siempre cuentan con algún espectador por lo que terminan siendo inhibidas. Sin embargo, es posible realizar otra reinterpretación más positiva, ya que está ligada con la empatía³. Todo lo medimos nosotros, incluso lo que funciona por fuera de nosotros, como la naturaleza y los demás animales. Que cada vez comprendamos y nos pongamos más en el lugar del otro no humano tampoco es casualidad. La lucha en contra del sufrimiento animal comienza al entender a los animales desde nuestros ojos, y si bien durante toda la historia los hemos visto como objetos a nuestra disposición, cada vez más los estamos considerando como pares.

Mencionemos otra práctica importantísima en nuestro tiempo que surge en los tiempos antiguos ¿Qué sería de la docencia como la conocemos hoy, si nunca hubiera existido la sofística? Como sabemos, los sofistas cobraban por sus enseñanzas y este hecho que generó escándalo y polémica en su momento, podría considerarse un antecedente para el nacimiento y la profesionalización de la docencia (Láscaris Comneno, 1954, p.81).

Otra forma de seguir trayendo la edad y filosofía clásica en la mesa de la filosofía actual, se presenta desarrollando las ideas o esquemas de pensamiento que pretendemos incorporar a la conversación utilizando como base algún concepto antiguo. Albert Camus, explica el conflicto del absurdo en su ensayo “El mito de Sísifo” a través del mito griego del mismo nombre. El castigo de Sísifo (empujar una piedra de gran tamaño hasta la cima de una montaña para que, luego, la misma caiga y tener que volver a comenzar, y así eternamente) representa un sinsentido en esencia. Por lo tanto, el mito es un elemento que facilita la ubicación del carácter absurdo de la vida (tema del que se ocupa Camus en esta obra) y a partir de allí podemos llegar a las conclusiones que el autor plantea alrededor de este concepto.

Finalmente, luego de haber desarrollado todas estas formas de seguir incorporando el pensamiento antiguo y el valor de que se continúe con su lectura en los tiempos que corren, no podemos evitar preguntarnos si, realmente, es necesario hacerlo. Si después de haber comprendido parcialmente el sentido de la obra y haber sumado a nuestro vocabulario algunos nuevos términos consideramos como finalizada la tarea, si podríamos prescindir de filósofos que

³ Para profundizar el concepto de empatía podemos situarnos en un individuo que posee facultades de comunicación y lenguaje para estructurar sus pensamientos y entregar la información a otro. De este modo, se incorpora al ámbito de las relaciones interpersonales. Desde este lugar, la información trasciende a emociones que el sujeto exterioriza. Cada individuo experimenta una emoción de forma particular, por lo que se denomina empatía a la capacidad de tomar la perspectiva del otro. La empatía facilita la comunicación, el poder sentir compasión y la resolución de problemas (Estrella Delgado, p.2-3).

tal vez se torna repetitivo escuchar nombrar. En la edad media, no eran tan importantes los antiguos en sentido de autores⁴, muchas veces ni siquiera se preocupaban por saber qué filósofo dijo tal cosa para trabajar sobre ella. Les interesaba más lo que ellos tenían para decir, que lo que otros habían dicho anteriormente.

No obstante, no debemos pasar por alto que, según Charles Taylor “la filosofía es ineludiblemente histórica” (Rorty et al., 1990, p. 36) porque, sabiendo que la filosofía en buena parte explícita lo que se encuentra tácito, debemos anular el olvido de cómo lo tácito llegó hasta ese lugar. Exige que volvamos a sus orígenes. Pero, aun así, podemos seguir diciendo “*leamos textos actuales y punto, leamos a gente viva que conozca el mundo como es ahora*”. En fin, claramente la discusión no está resuelta y acá no se intenta convencer a nadie de nada. Simplemente, se plantean cuestiones de una u otra postura que, de todas formas, en este tema no deberían existir posiciones tan contrarias y que se excluyan entre sí, acá no es blanco o negro, más bien un gris (aunque puedan disgustar las posiciones neutrales) ambas caras de la moneda son importantes, conforman el todo de la filosofía.

Sabemos que los pensadores de la época antigua nunca desaparecieron ni lo harán, ya sea por mérito de generaciones futuras que no dejarán de leer el comienzo de la filosofía de occidente como la conocemos hoy y cómo seguirá evolucionando mientras la humanidad exista o, como se expuso a lo largo de este escrito, además de conocer el origen, por medio de maneras actuales en las que la hacemos presente. La pregunta (que a la vez propone un objetivo a seguir) sería ¿Qué podemos aportar nosotros a la antigüedad para que siga radicando pertinencia en nuestra época? Si es que nos interesa hacerlo.

⁴ La noción de autor como la conocemos hoy, es propia de la modernidad (Pérez Fontdevila y Torras Francés, 2016, p. 23).

Bibliografía

Fontdevila, A. P., Francés, M. T., & MUERTE, U. (2016). *Hacia una biografía del concepto de autor. Los papeles del autor/a. Marcos teóricos sobre la autoría literaria.* Madrid: Arco/Libros, 11-51.

Láscaris Comneno, C. (1954). *Nuestra sofística actual.* Revista de educación. Estrella Delgado D. F. *Sobre la empatía y su genealogía.* Fundación universitaria de Popayán.

Silva, E. (2015). *Contribución de la filosofía y la religión para hacer una vida sostenible.* Universidad Y Pensamiento, (4), 7-18.

Morey M. (1981). *Los presocráticos: del mito al logos.* Montesinos.

García Morente, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía.* Porrúa.

Camus, A. (2006). *El mito de Sísifo.* Losada.

Pernoud, R. (1998). *Para acabar con la Edad Media.* Medievalia.

Platón (1872). *Obras completas.* (Vol. 6). P. de Azcárate.

Rorty, R., Schneewind J. R. y Skinner Q. (1990). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía.* Paidós.

Cómo citar este ensayo:

Gonzalez Puga, Eleonora (2022). El pensamiento antiguo en el siglo XXI. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(6), 56-62



