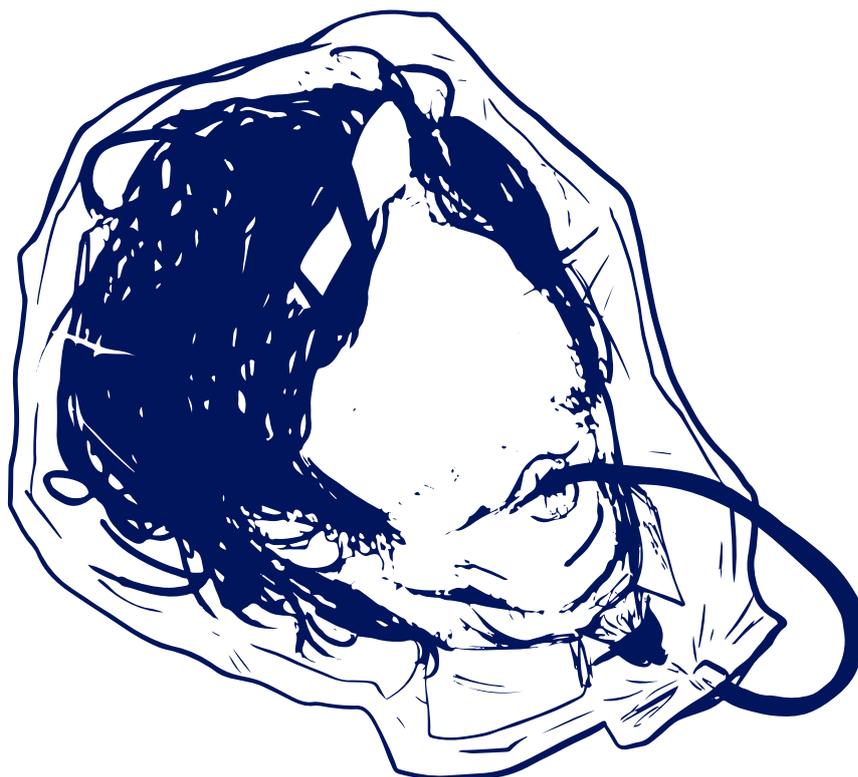


TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA



TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

AÑO VIII - Vol. I

Junio 2024

**La construcción ficcional del imaginario político:
entre la retórica y la ontología social.**

ISSN 2591-3050



effha

IDEF
Instituto de filosofía

EQUIPO EDITORIAL

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ EDITORIAL

Prof. Santiago Palacio

(Trabajador independiente, Argentina).

Prof. Valentina Ruiz Bailón

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Facundo Massa López

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

Mario Tejada

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

Gonzalo Andrade

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

Agustín Ezequiel Díaz Roco

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

Pilar Rürger Alonso

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

COMITÉ DE REDACCIÓN

Lic. Camila Montaña

(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina).

Lic. y Prof. Carli Prado

(Universidad Nacional de Rosario, Argentina).

Lic. Guadalupe García Pichardo

(Universidad Autónoma del Estado de México, México).

Lic. María Gorjón

(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Janeth Reyes Capcha

(Estudiante, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

Prof. Leandro Exequiel Quiroga

(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

EQUIPO DE DIFUSIÓN

Nicolás Marianetti

(Trabajador independiente, Argentina).

Alan Flores Corrales

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

ASESORÍA GENERAL

Dr. 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. Lucas Diel

(Universidad Nacional del Nordeste, Argentina).

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 el Hammoud

(Universidad Pompeu Fabra Barcelona, España).

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



Universidad
Nacional
de San Juan

FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES

DECANA

Mg. Myriam Arrabal

VICEDECANO

Prof. Marcelo Javier Vásquez

SECRETARIA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Mg. Patricia Blanco



DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

JEFA DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

DG. Ana Videla.

EDITORIAL

effha



effha

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/>

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>

EuroPub:

<https://europub.co.uk/journals/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia-J-30411>

LatinRev:

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

Latinoamericana:

<https://latinoamericanarevistas.org/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia/>

Latindex Directorio:

<https://www.latindex.org/latindex/ficha/28172>

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.



ÍNDICE

Editorial

La Construcción Ficcional Del Imaginario Político: Entre La Retórica Y La Ontología Social.

Mariano Pacheco Busch y Martín Duhalde.

pág. 8-12

Dossier

Representaciones Ficcionales: Una Reflexión Sobre El Modo De Relatar De Los Medios Audiovisuales.

Pilar Gómez Diz.

pág. 13-25

Sobre Tierras Movedizas: Una Defensa De La Objetividad Situada Del Conocimiento Histórico.

Lucía Natalia Martínez Mayer.

pág. 26-37

Disparando A Los Relojes: Una Promesa Revolucionaria De Benjamin Y Foucault.

Sofía Andrea Salas.

pág. 38-46

Del Zoroastrismo A La Ciencia Ficción: El Apocalipsis Como Respuesta A La Pregunta Por El Sentido De La Historia.

Amparo Dimarco.

pág. 47-56

El Cuidado Como Articulador De Las Creencias Y Los Valores: Aproximaciones A Una Responsabilidad Intencional Y Situada.

María De Las Mercedes Melo.

pág. 57-66

La Desigualdad Económica Como Narrativa Histórica.

Pablo Andrés Rada Chavarría.

pág. 67-75

Artículos de Investigación

Del Fetichismo De La Mercancía Al Poder Espectacular Integrado.

Celsio Arceu.

pág. 76-88

Ponencias

Reflexiones Apocalípticas En Torno Al Desarrollo Tecnológico: Una Mirada Desde La Filosofía De Jacques Ellul Y Éric Sadin.

Yerko Ignacio Mejías Rabet.

pág. 89-99

Ensayos Filosóficos

Habitar El Fin Del Mundo: Realismo Capitalista En El Estado De México.

Ivonne Alejandra Zamudio Soto.

pág. 100-108

Yo Perreo Sola. Crítica De La Razón Reggaetonera.

Agustín Ezequiel Díaz Roco.

pág. 109-115

Reseña bibliográfica

Reseña Del Libro: Nijensohn Malena (Comp.), Lorey Isabell, Cano Virginia, Minici Florencia, Arduino Ileana. Los Feminismos Ante El Neoliberalismo. adrogué: La Cebra, 2018

Fátima Yazmin Uzair Aguilar.

pág. 116-119

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES • UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Edición semestral
e-ISSN 2591-3050

EDITORIAL

La construcción ficcional del imaginario político: Entre la Retórica y la Ontología Social

El imaginario político de una sociedad, tema de apremiante actualidad al momento de escribirse esta editorial, abarca una serie de ámbitos cuyos conceptos constituyentes se entrecruzan en una modelización de aquello que constituye nuestro espacio de accionar común. Allí se encuentran nuestra relación con el pasado, nuestros horizontes posibles de futuro, una construcción de quiénes somos que presupone un quiénes no somos, una ética compartida, una forma de construir y validar el conocimiento, un acervo cultural artístico, una división en clases, estratos o estamentos, un modo de gobierno, una forma de organización familiar, y otros elementos que componen la visión del mundo político en que nos insertamos.

Todos estos ámbitos, en tanto artificios humanos, pueden ser pensados en términos constructivistas. Su disputabilidad es evidente: el simple ejercicio de pensar cuál es el consenso en la propia sociedad sobre alguno de los temas arriba nombrados nos permite saber que no lo hay. Puede haber hegemonías, pero nunca un cierre de la discusión. Lo que nos interesa en el enfoque constructivista es, sin dejar de lado el *agón* político, detenernos a analizar cómo se construyen esas categorías, qué procedimientos ficcionales dan forma a la ontología social sobre la que disputamos permanentemente.

Uno de los presupuestos que orientan este dossier es considerar a la ficción lejos de la condena platónica a la *mímesis* en tanto degradación ontológica de lo real o a la preocupación de Jeremy Bentham según el cual “el fétido aliento de la ficción emponzoña el significado de cuanto empaña” (Bentham, 1973, p. 25). Entre Bentham y Platón, recorte algo arbitrario, se traza una larga línea del pensar a la ficción como una mentira, o en el mejor de los casos como un relato que puede ser interesante pero no real. La concepción de ficción que nos interesa, por el contrario, es aquella donde lo ficcional se piensa en los términos generales de “una estructura verbal hipotética” (Frye, 1977, p. 27) y se identifica con el ámbito de lo concebible en el lenguaje. Toda posible modelización verbal de cómo es el mundo, aun con estrictas pretensiones de realidad, es en tanto estructura verbal hipotética una composición ficcional. Según Nicolás Lavagnino

“es recién dentro del horizonte abierto por la filosofía del diseño verbal de Frye que algo así como una teoría positiva de la ficción puede comenzar a enunciarse. En este horizonte, y como espectro plasmático de lo concebible, la ficción no es lo que se opone a lo real. Más bien es lo que nos permite tener un concepto de realidad” (Lavagnino, 2021, p. 20). La ficción no es una especie de límite trascendental que nos impide el contacto con el mundo, sino una tecnología de la palabra que nos permite intentar aprehender y comprender la sobreabundancia de mundo que nos rodea. No es que por su composición ficcional el mundo de lo político sea menos real. Es tan real, que necesitamos muchísimas estructuras verbales hipotéticas para intentar orientar nuestra acción en él.

Las diversas teorías de la ficción nos sirven entonces para interrogar cómo es que se construyen los ámbitos conceptuales en que nos movemos y desarrollamos nuestras *praxis*. Siguiendo a Hayden White, estamos convencidos de que hay una responsabilidad fundamentalmente ética en los procedimientos ficcionales utilizados para construir los artefactos conceptuales mediante los cuales intervenimos en la sociedad y la pensamos. Algunos de los trabajos de este *dossier* se centran en los debates respecto a cómo entender el pasado. Las categorías con que pensamos la historia, los modos de entramar con que la narrativizamos, las figuras retóricas que usamos para intentar dar una explicación de la vinculación de acontecimientos, modelizan nuestra visión del pasado en común. Visión del pasado que no está nunca desarraigada de una mirada sobre el presente.

A su vez, el imaginario político sobre el futuro también es un artificio donde la retórica tiene un papel principal. El desarrollo tecnológico de las últimas décadas y los cambios globales en el escenario geopolítico han propiciado a pensar en diversos imaginarios acerca del futuro. La prospectiva, que implica la capacidad de imaginar escenarios futuros posibles desde elementos que se desprenden de nuestro presente, como políticos, económicos, sociales y tecnológicos, entre otros, se convierte en una herramienta fundamental al momento de pensar en teorías de la ficción. Las ficciones sobre el futuro no solo modelan expectativas colectivas, sino que también bosquejan los límites de lo posible, lo que resulta en la consolidación de ciertas visiones hegemónicas del porvenir. Estos escenarios, al volverse dominantes, terminan modelando nuestras decisiones y acciones en el presente, consolidando caminos previsibles y, a menudo, estrechando el campo de lo concebible. La teoría-ficción, entonces, se convierte en un medio no solo para especular sobre el futuro, sino para intervenir activamente en su construcción, al entrelazarse con lo real.

Siguiendo a Mark Fisher, la teoría-ficción, en el capitalismo, ya no es representada ni codificada como “fantasía”, sino que se anticipa a lo Real captando sus tendencias o potenciales virtuales, para luego influir en la realidad y contribuir a su configuración mediante la actualización de dichos potenciales (Fisher, 2022). En otras palabras, las narrativas de ciencia ficción se entrelazan con las dinámicas políticas, sociales y tecnológicas que efectivamente condicionan

nuestro devenir. La ficción, en este sentido, funciona como una herramienta de mediación que interviene en la materialización de las trayectorias futuras, jugando un papel crucial en la orientación del imaginario colectivo. De este modo, la construcción ficcional de futuros no solo refleja el presente, sino que también lo reproduce y refuerza, cerrando las puertas a lo realmente novedoso. Esta instrumentalización de la ficción, a su vez, es utilizada por el capitalismo para perpetuar su lógica, asegurando que los futuros posibles permanezcan dentro de su esfera de influencia, sofocando cualquier intento de ruptura radical o transformación sistémica. De esta manera, de forma similar a cómo se legitima el poder dominante del presente a través de la historiografía tradicional, se intenta proyectar dicho poder hacia el futuro, anticipando el desarrollo del mismo. Lo nuevo, entonces, se reduce a una mera variación de lo existente, sin permitir la emergencia de algo verdaderamente disruptivo o inesperado. Es por esto que la ética tiene un papel fundamental en la construcción de los discursos, ya que estos discursos no solo reproducen sistemas de creencias y valores, sino que también modelan nuestras responsabilidades hacia los demás. Al intervenir en la configuración del imaginario político y los futuros posibles, debemos considerar cómo las narrativas que construimos afectan la manera en que concebimos y nos relacionamos con los otros, y cómo esto contribuye a la consolidación de lo que es concebible y deseable en la sociedad.

El objetivo de este dossier es dialogar con un futuro que actualmente pendula entre escenarios apocalípticos y presentes actualizados o eternizados. Para ello resulta necesario desarrollar un campo de estudio que implique un análisis profundo de los presupuestos ontológicos que operan en nuestro presente y en nuestra imagen del pasado y por ende modelan nuestro imaginario político prospectivo. Una revisión crítica sobre cómo operan las metáforas que usamos para conceptualizar y los tropos que utilizamos para entamar los discursos acerca del espacio público y su devenir. Agradecemos a Pilar Gómez Diz, Lucía Martínez Mayer, Sofía Salas, Amparo Dimarco, María de las Mercedes Melo y Pablo Andrés Rada Chavarría por los artículos que han aportado a la convocatoria, trabajos en cuyas páginas se despliegan nuevas tentativas de responder estos interrogantes. Agradecemos también a lxs integrantes del proyecto UBACYT *Ars Trópica* que han prestado su colaboración como revisorxs, a su director Nicolás Lavagnino, a nuestrxs compañerxs del grupo de investigación en Filosofía de la Historia, Epistemología y Semiótica de la UNMdP y nuestro director Omar Murad; y por supuesto y por sobre todo al equipo de Trazos por brindarnos esta oportunidad. Esperamos que el *dossier* sea del agrado de lxs lectorxs y que sea recibido por la comunidad académica como parte de un diálogo colectivo de investigación.

Mariano Pacheco Busch y Martín Duhalde

Agradecimientos

El equipo de *Trazos-Revista de Estudiantes de Filosofía* agradece a los coordinadores del Dossier: Mariano Pacheco Busch y Martín Duhalde y a todxs lxs autorxs que contribuyeron con sus aportes en esta sección: Pilar Gómez Diz, Lucía Martínez Mayer, Sofía Salas, Amparo Dimarco, María de las Mercedes Melo y Pablo Andrés Rada Chavarría. Además de estos trabajos invitamos a leer el *Artículo* de: Celsio Arceu, la Ponencia de: Yerko Ignacio Mejías Rabet, los *Ensayos* de: Ivonne Alejandra Zamudio Soto y de Agustín Ezequiel Díaz Roco, como la *Reseña Bibliográfica* de: Fátima Yazmín Uzair Aguilar

Asimismo destacamos la colaboración en las tareas de evaluación de: Soledad Camparín, Juan Pablo Sosa, Omar Murad, Emiliano Adelgani, Eugenia Sommers, Nicolás Martínez, Ernesto Román, Aurelia di Berardino, Óscar Díaz Rodríguez, Ailin Daira Romero, Ornella Salustro, Miriam Lucero, Felipe de Jesús Lee Vera, Mariano Pacheco Busch, Martín Duhalde y Jesica Ortiz.

Por último, le damos la bienvenida a lxs nuevxs integrantes del Comité Editorial: Agustín Ezequiel Díaz Roco, Pilar Rüger Alonso y Valentina Ruíz Bailón. También, agradecemos el compromiso y desempeño de Leandro Exequiel Quiroga, en el área de Diseño Gráfico y a Ana Giménez “Chani”, por brindarnos su apoyo desde el Departamento de Artes Visuales de la FFHA.

Dirección y Comité Editorial

Referencias bibliográficas

Bentham, Jeremy. (1973). *Fragmento sobre el Gobierno*. Aguilar.

Fisher, Mark. (2022) *Constructos flatline: Materialismo gótico y teoría-ficción cibernética*. Caja Negra.

Frye, Northrop. (1977). *Anatomía de la crítica*. Monteávila.

Lavagnino, Nicolás. (2021). Tresteorías de la ficción. *Prometeica: Revista de Filosofía y Ciencias*, n°22, 7-22. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2021.22.11586>

White, Hayden. (1973). *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. John Hopkins University Press.

Cómo citar este artículo:

Pacheco Busch, M. y Duhalde, M. (2024). La construcción ficcional del imaginario político: entre la retórica y la ontología social. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 8-12



DOSSIER
**Representaciones
Ficcionales: Una
Reflexión Sobre El
Modo De Relatar De Los
Medios Audiovisuales**
Fictional Representations: A
Reflection On The Audiovisual
Media's Mode Of Storytelling

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Pilar Gómez Diz

Universidad de Buenos Aires. Cdad. Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
pilargomezdz@gmail.com

Recibido: 20 de Mayo de 2024

Aceptado: 25 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 13-25 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: En el presente escrito se pretende reflexionar en torno a los modos en que se pueden vincular las narrativas históricas y la experiencia que estas intentan representar. Para ello, se parte de la premisa de que existe una tensión intrínseca entre la experiencia vivida y su representación narrativa, lo cual plantea interrogantes sobre la fidelidad y la eficacia de dichas narrativas. Para abordar esta problemática, se explorarán diversas propuestas teóricas que permitan aproximarse a la representación ficcional. En primer lugar, se presentarán las reflexiones de Louis Mink, quien considera la forma narrativa como un instrumento cognitivo esencial. En segundo lugar, se analizará la propuesta de Hayden White, enfocada en el valor metodológico de la narrativa para la representación histórica. En tercer lugar, se retomará la tesis de David Carr, que establece una continuidad entre la narrativa y lo acontecido. Finalmente, se discutirá cómo la relación entre experiencia y narrativa puede ser abordada desde los lenguajes audiovisuales, con un énfasis particular en la distinción entre cine documental y cine de ficción.

Palabras Clave: FICCION - NARRATIVA HISTÓRICA - LENGUAJES AUDIOVISUALES

Abstract: This paper aims to reflect on how historical narratives and the experiences they try to represent can be linked. It starts from the idea that there is an intrinsic tension between lived experience and its narrative representation, which raises questions about the accuracy and effectiveness of these narratives. To address this issue, various theoretical approaches to fictional representation will be explored. First, the reflections of Louis Mink, who sees narrative form as an essential cognitive tool, will be presented. Second, Hayden White's proposal, which focuses on the methodological value of narrative for historical representation, will be analyzed. Third, David Carr's thesis, which establishes a continuity between narrative and what actually happened, will be reconsidered. Finally, the relationship between experience and narrative will be discussed, with a special focus on the difference between documentary and fiction films.

Keywords: FICTION - HISTORICAL NARRATIVE - AUDIOVISUAL LANGUAGES

El estudio de la representación histórica ha sido un tema central en las disciplinas dedicadas a comprender el pasado. En este contexto, la relación entre narrativas históricas y la experiencia histórica ha sido objeto de estudio ineludible, particularmente en lo que respecta a las tensiones inherentes entre representación y realidad. Esta relación tensional ha planteado un debate filosófico sobre la naturaleza del discurso histórico, sobre los modos en los cuales se configuran narrativamente las experiencias del pasado.

En el marco de esta disputa algunas corrientes narrativistas como la de Hayden White sostienen que el discurso histórico posee un carácter inherentemente ficcional, que cualquier configuración narrativa de la experiencia debe ser considerada una representación ficcional. Por otro lado, las teorías reificadoras defienden la capacidad del discurso histórico para reflejar de manera fiel la realidad acontecida, a pesar de las inevitables construcciones narrativas.

En este sentido, el discurso audiovisual, con especial énfasis en el cinematográfico, entendido como narrativo, emerge como un terreno fértil para explorar estas cuestiones, ofreciendo nuevas perspectivas sobre la representación histórica. Los lenguajes audiovisuales pueden ser entendidos como un modo de darse del discurso histórico capaz de transmitir experiencias del pasado, abriendo posibilidades en la manera de comprensión y representación de la historia. En este punto resulta enriquecedor profundizar en el carácter ficcional inherente al documental, para indagar en la problemática de la veracidad y la representación del cine como herramienta historiográfica.

El pasado como relato no contado

A lo largo de las últimas décadas han surgido múltiples líneas de investigación en torno a los vínculos existentes entre la narrativa y las representaciones históricas del pasado. Estas indagaciones, que giran en torno al modo en el que las narrativas históricas configuran las experiencias, han evidenciado la importancia de atender al rol que cumplen la imaginación y la figuración en la organización de los relatos históricos. Para abordar la pregunta acerca de la capacidad que poseen los relatos históricos, en tanto narrativos, para reflejar las experiencias acontecidas resulta sumamente enriquecedor introducir las reflexiones de Louis Mink en torno a la forma narrativa como un instrumento cognitivo. En *La comprensión histórica*, Mink propone una indagación sobre el modo en que aún continúa vigente el presupuesto de que el pasado es un relato contado que el historiador debe descubrir. Si bien en la actualidad parecería que las tesis acerca de una historia universal han caducado, su análisis pone de relieve el modo en el que estas continúan vigentes en el sentido común. La presuposición de que es posible dividir de forma tajante la narrativa histórica de la ficcional es una forma de seguir defendiendo la historia universal; de seguir considerando que hay un modo en que el pasado es un relato no contado, que está esperando a que el historiador lo cuente tal cual fue. El análisis de los rasgos distintivos de la *comprensión histó-*

rica pone en evidencia que existen fuertes similitudes entre la historia disciplinar y otras formas de representación, tales como la literatura. En este sentido, Mink afirma que “La historia y la ficción son por igual relatos o narrativas de acontecimientos y acciones; pero para la historia, tanto la estructura de la narrativa como sus detalles son representaciones de la realidad pasada” (2015, p.188).

En esta línea, sus trabajos permitieron poner en duda la posibilidad de demarcar un límite preciso entre las narraciones históricas y las ficcionales. Sus argumentaciones tuvieron como objetivo mostrar que las narraciones históricas implican un ejercicio de comprensión configuracional que no puede ser diferenciado del ejercicio que llevan a cabo las narrativas de ficción. Si se pretende abandonar la idea de que el pasado es un relato no contado, pretensión reconocida por gran parte de los historiadores en la actualidad, debe abandonarse también la pretensión de una distinción clara entre la representación histórica y la ficcional. El reconocimiento del carácter configuracional de los relatos construidos en el ámbito de la historia disciplinar evidencia la importancia que tienen la imaginación y la creatividad del historiador a la hora de construir relatos sobre lo acontecido. El conocimiento que pueden brindar las narrativas históricas se encuentra fuertemente condicionado por la imaginación de quien construye la narrativa y no es posible desvincularlo de esta. Por este motivo, se vuelve posible reconocer que el concepto de narrativa histórica presenta un dilema ya que “en tanto histórica, afirma representar, a través de su forma, parte de la real complejidad del pasado; pero en tanto narrativa, es un producto de la construcción imaginativa, que no puede defender su afirmación de verdad mediante ningún procedimiento aceptado de argumento o autenticación” (Mink, 2015, p.205).

Asimismo, las reflexiones llevadas a cabo por Mink, dentro de lo que se denomina “giro narrativista”, contribuyeron a mostrar que el carácter narrativo de los relatos históricos trae aparejada una comprensión del pasado que no puede desligarse de la configuración que da cuenta de él. Sin abandonar la posibilidad de hablar de conocimiento histórico Mink muestra que dicho conocimiento no está vinculado a la capacidad representativa de la experiencia pasada sino con la capacidad de configurar un relato que se considere adecuado. El vínculo que hay entre las narrativas históricas y la experiencia no adquiere la forma de la representación verdadera, sino que el valor de la narrativa como instrumento cognitivo reside justamente en su capacidad de proporcionar un relato coherente.

La virtud de la narrativa

En consonancia con los aportes de Mink, Hayden White, tras la publicación de *Metahistoria*, llevó a cabo diversas producciones en las que abordó la cuestión de la importancia de la dimensión figurativa e imaginativa en toda construcción acerca del pasado. Siguiendo la teoría literaria propuesta por Erich Auerbach en *Mimesis*, White asume el compromiso de evidenciar los modos en los cuales el discurso histórico construye presentaciones de la realidad. Separándose de las

concepciones que piensan al realismo como un intento de producir una copia fiel de lo que se considera real va a introducir la noción de *realismo figural* como propuesta de una configuración historiográfica no representacionalista. La imposibilidad de separar las experiencias del pasado de las narrativas que las traman es explorada por White en su reconocimiento de que los acontecimientos ocurridos no poseen un significado propio, sino que su potencia significativa aparece en la medida en que se les impone un determinado relato.

Los aportes de White evidencian que los acontecimientos del pasado no brindan en sí mismos ninguna orientación para la producción de una narrativa que pueda ser definida como verdadera. Cuando los historiadores relatan un acontecimiento del pasado realizan operaciones historiográficas en las que introducen un enfoque que no es intrínseco a los acontecimientos como tales. Las configuraciones narrativas en el campo de la historia no dan cuenta de un mero registro de lo acontecido, sino que remiten a una creación artística que posee elementos poéticos. La escritura histórica está inherentemente implicada por las formas de la narrativa, los historiadores utilizan técnicas para dar forma y estructura a sus relatos históricos que convierten a sus configuraciones del pasado en configuraciones representacionales.

A su vez, este enfoque que los historiadores le otorgan a sus figuraciones trae aparejada la elección de una perspectiva histórica por sobre otra sin que haya una base teórica segura para afirmar legítimamente la preferencia de dicho enfoque. Los eventos ocurridos no poseen un orden en sí mismos, sino que este les viene dado por la interpretación que el historiador hace acerca de ellos; el mundo no se presenta como un relato con un tema central y un ordenamiento según principios medios y fines, es el historiador quien le impone al mundo dicha estructuración atendiendo a un enfoque determinado. En última instancia, si es posible advertir un orden en los acontecimientos del pasado es producto de que el aprendizaje de los mismos se ha dado por medio de relatos que siguen la fórmula narrativa de principios, medios y fines.

A diferencia de la narrativización que pretende ocultar las estructuras desde las cuales se construye un relato experiencia, la narrativa implica “un discurso que adopta abiertamente una perspectiva que mira al mundo y lo relata” (White, 1992, p.18). Frente a la idea de que es posible dar cuenta de la experiencia del pasado sin contaminarla de la construcción de sentido propuesta por el historiador que la relata, White sostiene que es necesario utilizar la forma narrativa como un modo de hacer patente el carácter situado de los relatos. Distanciándose de las concepciones que atribuyen un ordenamiento signado por la causalidad suficiente a los acontecimientos históricos, afirma, en su interpretación sobre Auerbach, que los acontecimientos históricos pueden ser relacionados entre sí de manera similar a cómo una figura se relaciona con su consumación en una narrativa. En esta línea, introduce la noción de *causalidad figural* para dar cuenta de que el vínculo entre una experiencia del presente y una del pasado no expresa una relación genética de lo anterior como actual, sino que es la figura posterior la que consume

a la anterior en la medida en que se identifica con ella.

Este tipo de ordenamiento de los acontecimientos permite comprender que el pasado y el presente no constituyen dos entidades diferenciadas donde el presente es un efecto del pasado, sino que ambas forman parte de un proceso recíproco de identificación y comprensión. Desde una perspectiva whiteana “el vínculo es establecido desde el punto en el tiempo experimentado como presente hacia el pasado y no, como en las relaciones genéticas, desde el pasado hacia el presente” (2010, p.37).

Ahora bien, tal como la concibe White, la *causalidad figurada* no sólo determina el modo en el que se relacionan los acontecimientos históricos entre sí, sino también el modo en el cual se vincula el relato con su contexto. La lectura whiteana del análisis de Auerbach señala que los relatos no son una representación de su entorno político, social y económico sino una presentación de la consumación de la figura de éste. El contexto como experiencia ya es en sí mismo una figura que incide como prefiguración a la consumación que es el relato. Por este motivo, “el acontecimiento histórico permanece abierto a apropiaciones retrospectivas por parte de cualquier grupo que en adelante opte por el mismo como prototipo legitimador de su propio proyecto de auto-creación y, por lo tanto, como elemento de su genealogía” (2010, p.46).

Asimismo, respecto del hecho de que el ordenamiento del relato supone una imposición por parte del sujeto que lo configura White se ocupa de remarcar que la imposición de una trama supone un posicionamiento ético y político. No es posible afirmar que una presentación sobre lo acontecido pueda ser considerada como neutral, es decir, desvinculada de dicho posicionamiento. La perspectiva tropológica de la que se sirve White para analizar la configuración de los discursos historiográficos manifiesta la contingencia de las preferencias ideológicas a la hora de efectuar una prefiguración. El análisis de los discursos historiográficos focalizado en el estudio de las figuras tropológicas habilita el reconocimiento del posicionamiento ético y político que asume el historiador en su configuración. Atender a los *topos* del discurso histórico, es decir, a las metáforas, metonimias, ironías, etc. permite reconocer las creencias que influyen en el historiador que configura el relato. A su vez, este análisis de los tropos del discurso le permite a White reflexionar acerca de aquello que se considera una configuración realista. No es posible identificar a un relato como indisputadamente realista, en el sentido de su carga de objetividad, puesto que ello implicaría no reconocer que la elección de los acontecimientos que se incluyen en el discurso y el modo en el que se los presenta está fuertemente condicionado por el posicionamiento que asume el historiador. La propuesta whiteana reconoce que no es posible identificar un ordenamiento narrativo como más realista que otro debido a que el carácter situado del discurso se modifica en función de las convenciones culturales disponibles.

La comunidad de formas como vínculo causal

Ahora bien, recuperando la pregunta en torno al modo en el que la narrativa se vincula con representaciones históricas del pasado resulta pertinente recuperar la propuesta de David Carr como un intento de marcar un contrapunto con las dos aproximaciones antes reconstruidas. En su aporte, Carr afirma que no es posible concebir a la narrativa como un modo de dar cuenta de eventos, sino que es la estructura misma de los acontecimientos la que posee una morfología narrativa. “La narrativa no es simplemente una forma posiblemente exitosa de describir eventos, su estructura infiere a los eventos mismos. Lejos de ser una distorsión formal de los eventos que relata, una consideración narrativa es una extensión de uno de sus rasgos primarios” (Carr, 1998, p.117). Su tesis de la continuidad busca evidenciar que aquello acerca de lo cual trata el relato posee en sí una estructura narrativa y no que esta es algo que se le impone.

En oposición a la propuesta whiteana acerca de que la experiencia no posee una forma narrativa en sí misma Carr va a postular la tesis de que es posible establecer una continuidad entre la realidad y la narrativa. Del mismo modo, es su intento de evidenciar la comunidad de forma que advierte entre la narrativa y la realidad, va a llevar a cabo una argumentación en contra de la tensión que advierte Mink entre el concepto de historia y el concepto de narrativa. Para Carr, el motivo por el cual ninguno de los dos puede advertir la comunidad de formas que hay entre la narrativa y la experiencia es producto del carácter ficcional que le atribuyen a los relatos históricos. En este sentido, afirma que “Mink y White son guiados en esta dirección escéptica en parte por su creencia compartida en la cercana relación entre las narrativas históricas y las ficcionales” (Carr, 1998, p. 118).

Así, plantea que brindar un relato sobre el pasado no implica necesariamente una imposición interpretativa por parte del historiador, sino que su labor consiste en el reconocimiento de una estructuración preexistente. Es la experiencia misma la que posee un orden singando por la estructura de principios medios y fines propia de la narrativa, “la estructura medio-fin de la acción despliega algunos de los rasgos de la estructura comienzo-medio-fin que la visión de la discontinuidad dice que está ausente en la vida real.”(1998, p.121). Esta búsqueda por mostrar que la experiencia presenta en sí misma una estructura narrativa sitúa a Carr dentro de los denominados ratificadores de la trama, es decir, aquellos que afirman que contar un relato sobre el pasado no es una cuestión de imponer una estructura a la experiencia.

Ahora, pese a que es posible aceptar la propuesta de Carr acerca de la comunidad de formas que existe entre la estructura de la acción y la escritura de la narrativa esto no implica que pueda establecerse una continuidad entre estas estructuras. Aceptar que existen semejanzas entre ambas estructuras no tiene como consecuencia necesaria la afirmación de que una se continúe en la otra. Siguiendo a Andrew Norman “Notar una similitud estructural entre historias narrativas y nuestra experiencia del pasado no nos permite explicar cómo esas historias

pueden ser verdaderas” (1991, p.13). Plantear que hay una comunidad de formas entre la experiencia y la narración no implica que entre ambas se establezca una relación de tipo causal necesariamente. Asimismo, Carr confronta con las propuestas de Mink y White en la medida en que considera que es posible diferenciar las narrativas históricas de las narrativas ficcionales.

La tesis de la continuidad de formas entre la narrativa y los acontecimientos relatados señala una cercanía del relato con la realidad que lo distancia de las propuestas que entienden a los discursos históricos como ficcionales en un sentido amplio. Frente al problema de la representación ficcional los aportes de Carr se contraponen a la posibilidad de pensar tal representación como una configuración no correspondentista. Mientras que propuestas como la whiteana buscan indagar la posibilidad de analizar el discurso histórico como una ficcionalización a través de los operadores tropológicos, las propuestas reificadoras van a oponerse a la idea de pensar la noción de ficción como el espacio de lo concebible. Dentro de las múltiples formas en las cuales es posible entender a la ficcionalización, está la opción de entenderla como aquello que se vincula al ámbito de lo posible. En contra de aquellas teorías de la ficción que la presentan en oposición a la realidad, teoría que puede reconocerse en las ideas de las propuestas reificadoras, está la posibilidad de pensar a la ficción como el ámbito de lo que puede ser pensado.

En este sentido, la tesis de la continuidad que propone Carr se opone a la idea de concebir al fenómeno ficcional como aquello que designa el espacio de lo concebible. Por el contrario, si se entiende a la ficción como un horizonte plasmático que se identifica con aquello factible de ser concebido se vuelve posible reconocer que la ficción no debe ser entendida como lo opuesto a la realidad. Abandonar la idea de que existe una relación causal entre la experiencia y los relatos habilitada por una similitud formal entre ambas abre la posibilidad de pensar a la realidad como un concepto que sólo puede surgir de la ficción. Rechazar la tesis de la continuidad de formas entre la narrativa y los acontecimientos relatados permite comprometerse con una idea de ficción que contiene a lo real como un subconjunto de todo lo que es factible de ser concebido. De este modo, “lo real no es más que la ficción desplazada hasta uno de sus límites, aquel en que lo concebible cede imaginativamente ante el embrujo de lo inexorable” (Lavagnino, 2021. p.20).

La configuración audiovisual de lo acontecido

Ahora bien, tomando en consideración el modo en el cual es posible presentar un acontecimiento se advierte que la narrativa escrita no es el único modo de presentación. Dentro de las múltiples formas de representación existentes, los lenguajes audiovisuales se han convertido, en el último siglo, en un modo sumamente efectivo para presentar eventos históricos. En este sentido, la discusión en torno a los límites entre lo histórico y lo ficcional también puede ser trasladada al ámbito de los medios audiovisuales si se toman en consideración las particu-

laridades propias de este medio expresivo. Los interrogantes sobre la naturaleza de la verdad histórica, la relación entre ficción y realidad, y el papel del sujeto en la configuración del relato también puede rastrearse en el campo del audiovisual. Respecto de esta cuestión, se vuelve pertinente referir a los aportes de Robert Rosenstone sobre cómo los medios audiovisuales pueden pensarse como herramientas útiles para abordar la representación del pasado. Sus contribuciones respecto esta cuestión ponen de manifiesto que tanto la historia escrita como la visual están condicionadas por las convenciones ficcionales; la primera por convenciones lingüísticas y las segunda por las de los géneros cinematográficos. Siguiendo a Rosenstone “la historia no debe ser reconstruida únicamente en papel. Puede existir otro modo de concebir el pasado, un modo que utilice elementos que no sean la palabra escrita: el sonido, la imagen, la emoción, el montaje.” (1997, p.20).

Siguiendo esta línea es posible establecer un paralelismo entre la figura del historiador y la del realizador cinematográfico en la medida en que ambos configuran relatos con el objetivo de construir algún sentido. Al igual que los historiadores, los realizadores audiovisuales le imponen una interpretación a los acontecimientos; tanto las novelas históricas como los films históricos implican una representación modelada de la realidad lo único que cambia es el medio mediante el cual se construye la configuración representacional del acontecimiento. Respecto de esta cuestión White afirma que “Toda historia escrita es producto de procesos de condensación, desplazamiento, simbolización y clasificación, exactamente, como aquellos usados en la producción de una representación fílmica. Es sólo el medio el que difiere, no la forma en que los mensajes son producidos.” (White, 2010, p.219).

Atendiendo al modo en el que los lenguajes audiovisuales pueden configurar un relato histórico los debates sobre el género documental y sus diferencias con los films que se clasifican como de ficción cobran relevancia. Reconocer que los relatos cinematográficos implican siempre una configuración modelada de lo que pretenden presentar permite cuestionar hasta qué punto la distinción canónica entre films documentales y films de ficción, ampliamente reconocida por la mayoría de los teóricos del audiovisual, puede ser trazada.

Tomando en consideración la clasificación de las diversas modalidades del documental que propone el teórico Bill Nichols se advierte que la construcción del realismo en el audiovisual está íntimamente relacionada con la posición enunciativa del documentalista. El gesto de proponer una clasificación del género en función del modo en el que el realizador se posiciona ante el mundo pone en evidencia el hecho de que no hay mirada que no involucre alguna suposición respecto de la realidad. Sin embargo, en la medida en que se considera posible demarcar un límite de clasificación que diferencia los films de ficción de los documentales es posible reconocer un compromiso con la idea de que puede existir un modo no ficcional de representar. A pesar de que reconoce que las herramientas utilizadas por el documental (posiciones de cámara, montaje, sonido, iluminación, etc.) son

las mismas que las utilizadas por el cine de ficción considera que el documental posee una serie de características distintivas que habilitan la diferenciación.

Para Nichols “El documental comparte muchas características con el cine de ficción, pero sigue presentando importantes diferencias con respecto a la ficción” (1997, p.151). Aunque admite que resulta imposible que la imaginación del realizador se encuentre totalmente ausente a la hora de llevar a cabo un documental, entiende que en esta clase de representación el control del realizador es menor. Mientras que en las producciones audiovisuales consideradas como de ficción el guión, plagado de elementos imaginativos, habilita un mayor control en el momento del rodaje; en los documentales la variante de lo imprevisible se vuelve un elemento irrenunciable. Asimismo, Nichols considera que la aparición de lo no planificado que se presenta en los documentales sumada a la influencia que estos últimos tienen en los actores sociales que representan convierten al documental en una producción que habilita un acceso al mundo privilegiado. Tal como lo entiende Nichols “El documental comparte las propiedades de un texto con otras ficciones —la materia y la energía no están a su inmediata disposición— pero aborda el mundo en el que vivimos en vez de mundos en los que imaginamos vivir” (1997, p.155).

Recuperando las propuestas de Mink y White introducidas anteriormente, es posible considerar que la idea de que el mundo en el que vivimos puede diferenciarse del mundo que imaginamos es análoga a la posibilidad de diferenciar la realidad de la ficción. Al igual que considerar que es posible distinguir los films documentales de los films de ficción es análogo a creer que es posible diferenciar las narrativas históricas de las ficcionales. La idea de que los documentales pueden permitir un acceso al mundo que no esté contaminado por lo que imaginamos del mundo puede ser interpretada como otro modo de seguir afirmando que los acontecimientos son un relato no contado que debe ser descubierto.

Respecto de esta cuestión, la modalidad del documental que más se alinea con esta pretensión es aquella a la que Nichols denomina observacional. Según su caracterización, esta clase de documentales se comprometen con la idea de representar lo que acontece delante de la cámara de la forma más neutral posible. Siguiendo a Nichols, el documental de tipo observacional “transmite una sensación de acceso sin trabas ni mediaciones. No da la impresión de que el cuerpo físico de un realizador particular ponga límite a lo que podemos ver. La persona que está detrás de la cámara, y del micrófono, no capta la atención de los actores sociales ni se compromete con ellos” (1997, p.78). De este modo, la búsqueda por una forma de representación que se presente como neutral pone en evidencia un intento de encubrir la configuración narrativa que el mismo supone.

La pretensión de invisibilizar el lugar de enunciación desde el cual se construye la representación audiovisual, a la hora de observar un documental observacional, se evidencia la imposibilidad de desligar lo representado de la configuración en la cual ésta se encuentra implicada. Lejos de pensar a la manipulación como cargada de una connotación negativa se vuelve posible advertir que el acontecer

de la configuración supone un proceso de manipulación, de montaje. Pese a que el audiovisual ha sido considerado como un medio capaz de captar la realidad de forma directa por muchos teóricos, las contribuciones de las últimas décadas apuntan una concepción de realismo que entiende que toda representación está condicionada por el modelo de mundo de su cultura. En el ámbito del audiovisual, al igual que en el de la pintura, la literatura y la historia, la representación de la realidad no está determinada por la verdad del mundo como referente sino por recursos estilísticos y tropológicos. Los medios no captan la realidad, sino que la construyen en la medida en que figuran un relato que pueda ser considerado como realista en función a convenciones mutables.

La disputa como constructora de sentido

A la luz de lo expuesto es posible retomar la cuestión sobre los vínculos entre la narrativa y las representaciones históricas del pasado, tanto escritas como audiovisuales, con énfasis en el discurso cinematográfico. Esto permite reconocer que lo ocurrido se convierte en un depósito de apropiaciones previas, siempre susceptible de ser reexaminado y disputado. El recorrido por la relación entre experiencia y las narrativas que la representan invita a abandonar la noción de que los acontecimientos pueden ser presentados de manera neutral para reconocer que toda representación del pasado es dependiente de la construcción discursiva que la enmarca. Asimismo, esta noción ha tenido una relativa importancia en el debate teórico en torno al cine documental y sus pretensiones de verdad. Independientemente de la forma específica que adopte la representación ficcional se advierte que todo intento de significar la experiencia del pasado da cuenta de una configuración modelada que influye en la percepción que de la realidad histórica. El análisis de las tensiones entre narrativa histórica y experiencia, explorado a través de las teorías de Mink, White y Carr, revela la forma en que las narrativas históricas, ya sean escritas o fílmicas, están condicionadas por procesos discursivos que modelan nuestra comprensión del pasado.

En este sentido, el análisis del discurso audiovisual, como forma de narrar la experiencia introduce nuevas dimensiones en la configuración de la historia. Los medios audiovisuales, como el cine y la televisión, utilizan convenciones estilísticas y técnicas narrativas que, al igual que las narrativas escriturales, participan en la construcción de una realidad histórica interpretativa. Así, el discurso audiovisual amplía la discusión sobre la veracidad y la construcción de sentido, mostrando que, aunque presenta el pasado de manera diferente a la ficción literaria, sigue siendo un producto de procesos discursivos y retóricos. Aceptar que tanto las narrativas históricas escriturales como las audiovisuales están sujetas a una construcción modelada nos permite reconocer que el pasado no es un relato fijo e inmutable, sino un acervo de interpretaciones disputadas y en constante reconfiguración. El compromiso con la idea de que el sentido del pasado se construye a través de la disputa retórica implica que tanto las narrativas escriturales como las

audiovisuales están condicionadas por acuerdos y convenciones culturales. Los eventos históricos, ya sea narrados en forma de texto o de audiovisual, son el resultado de un proceso de configuración y reinterpretación continua. La historia es, en última instancia, un acervo de construcciones de sentido que están abiertas a la disputa retórica y a la reconfiguración permanente.

Referencias bibliográficas

Carr, D. (1998). "Narrativa y el mundo real: un argumento para la continuidad" en *History and Theory*, vol. XXV. N2, 1986

Lavagnino, N. (2021), "Tres teorías de la ficción" en *Prometeica*. Revista de Filosofía y Ciencias, (22), 7-22.

Mink, L. O. (2015). *La Comprensión histórica*. Prometeo libros.

Nichols, B. (2001), *La representación de la realidad*, Barcelona, Paidós.

Norman, A. P. (1991). "Contarlo como fue: narrativas históricas en sus propios términos" en *History and Theory*, Vol. 30, 2.

Rosenstone, R. A (1997). *El pasado en imágenes: el desafío del cine a nuestra idea de la historia*, Barcelona, Editorial Ariel.

White, H. (1992). *El contenido de la forma*. Paidós. Barcelona

White, H. (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires, Prometeo.

Cómo citar este artículo:

Gómez Diz, P. (2024). Representaciones ficciones: una reflexión sobre el modo de relatar de los medios audiovisuales. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 13-25



Sobre Tierras Movedizas: Una Defensa De La Objetividad Situada Del Conocimiento Histórico

Uncertain Territories: A Defense
Of The Situated Objectivity Of
Historical Knowledge

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Lucía Natalia Martínez Mayer

Universidad de Buenos Aires. Cdad. Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
lunmartinezmayer@gmail.com

Recibido: 20 de mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 26-37 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: Una crítica común a la aproximación narrativista del conocimiento histórico propuesta por Hayden White es que desafía las pretensiones epistémicas de la disciplina. En respuesta, algunxs autorxs han intentado distanciarse de ese supuesto matiz literario para proteger el conocimiento histórico de los “peligros” del relativismo o el escepticismo. Sin embargo, tomando en cuenta los aportes de Scott, que permiten concebir la experiencia en sus dimensiones lingüística, histórica y política; las contribuciones de Kellner al narrativismo, que permiten reflexionar sobre la dimensión retórica y el carácter productivo del lenguaje; y la noción de objetividad encarnada y situada propuesta por Haraway en oposición a formas de totalización o relativismo, podemos argumentar que tal “rescate epistemológico” no es necesario. Por tanto, el trabajo propone considerar el giro narrativista como una invitación a asumir la(s) historia(s) que contamos y a reconocer el carácter a la vez objetivo y disputable del conocimiento histórico.

Palabras clave: CONOCIMIENTO HISTÓRICO - OBJETIVIDAD ENCARNADA-NARRATIVISMO.

Abstract: A common critique of Hayden White’s narrativist approach to historical knowledge is that it undermines the epistemic claims of the discipline. In response, some scholars have sought to distance themselves from this supposed literary bias to safeguard historical knowledge from the “dangers” of relativism or skepticism. However, considering Scott’s contributions, which enable us to understand experience in its linguistic, historical, and political dimensions; Kellner’s insights into narrativism, which reflect on the rhetorical dimension and the productive nature of language; and Haraway’s concept of situated and embodied objectivity in opposition to forms of totalization or relativism, we can argue that such an “epistemological rescue” is unnecessary. Therefore, this work proposes viewing the narrativist turn as an invitation to take responsibility for the histories we tell and to recognize the simultaneously objective and disputable nature of historical knowledge.

Keywords: HISTORICAL KNOWLEDGE - EMBODIED OBJECTIVITY - NARRATIVISM

¿Y qué dicen los pájaros?

Todo lo que hay para decir sobre una matanza,
cosas como, "Pío-pío-pi".

— Kurt Vonnegut, *Matadero Cinco*

Según señala White, Berel Lang considera que nuestra primera respuesta ante el Holocausto debería ser mantener un silencio respetuoso y no utilizar el genocidio para la escritura ficcional ni poética (White, 2003). En definitiva, ¿no sería la figuración y la estetización de eventos como este una invitación a desviar nuestra atención de la atrocidad que les es propia? ¿No sería cualquier relato una forma de distorsionar los hechos, una forma de distanciarnos, a partir del uso de un lenguaje figurativo, de lo que verdaderamente ocurrió? Kurt Vonnegut hace un señalamiento similar y afirma que “no hay nada inteligente que decir sobre una matanza” (Vonnegut, 1991, p. 24). La principal diferencia es que la afirmación de Vonnegut es enunciada por la voz narradora que se encarga de contar lo sucedido en el bombardeo de Dresde, en su famosa novela satírica de ciencia ficción, *Matadero Cinco*.

En la novela, Vonnegut nos ofrece al comienzo una serie de páginas, donde, a través de la voz narradora, nos cuenta algunas de las dificultades, dudas y casualidades que resultaron en la versión final del libro. Allí, resulta interesante una escena particular en la que Vonnegut se encuentra con un compañero de guerra, Bernard O’Hare, y su esposa, Mary. Mientras conversan, Vonnegut no puede evitar notar que Mary está enojada y, por algún motivo, él parece ser el culpable. Lo que sucede es que Mary sabe que Vonnegut piensa escribir un libro sobre lo ocurrido en Dresde, sabe que ellos eran tan solo unos niños cuando fueron a la guerra y está convencida de que, en el libro, esto no será descrito de este modo. Mary creía que las guerras eran promovidas por los libros y el cine, que, distorsionando los hechos, buscaban representar a los niños con actores como John Wayne y hacían de la guerra un espectáculo maravilloso. Vonnegut le promete a Mary que eso no sucederá y le pone de nombre alternativo a su libro *La cruzada de los niños*.

En algún punto, creemos que Lang comparte ciertas inquietudes con Mary O’Hare. Una de las cuestiones que emergen en el análisis de Lang involucra una preocupación legítima por los efectos que puede producir “la caracterización figurativa de acontecimientos reales” (White, 2003, p. 201). Le preocupa “dar una imagen equivocada del tema” (White, 2003, p. 203) y que se tergiversen de este modo sus aspectos esenciales. En definitiva, los relatos parecerían no ser adecuados para narrar este tipo de acontecimientos intrínsecamente “anti-representacionales”¹ (White, 2003). Ahora bien, ¿es el discurso figurativo tan distinguible del discurso literal que, según Lang, habría de utilizarse para contar este tipo de

1 . Si bien la postura de Lang involucra no solo el rechazo de la ficcionalización de este tipo de hechos históricos, sino, propositivamente, la idea de una escritura intransitiva como modelo posible para su representación (White, 2003:207), nos interesa particularmente su oposición al discurso figurativo y sus posibles distorsiones para centrarnos en los supuestos ontológicos y epistemológicos que, en el marco de este trabajo, pretendemos abordar.

hechos? ¿Conduce el narrativismo indefectiblemente a un tipo de relativismo? ¿Todo relato implica una distorsión que conllevaría a la pérdida de objetividad?

En el presente trabajo nos proponemos analizar en qué medida las narrativas históricas permiten, o no, obtener un conocimiento objetivo del pasado. Así, en contraposición a autorxs que buscan distanciarse de ese dejo literario e impositivista para salvar el conocimiento histórico de los “peligros” de este tipo de concepciones, nos preguntaremos si este rescate epistemológico del conocimiento histórico, de su legitimidad y objetividad, es tan necesario como algunxs suponen. Tal vez la distorsión no atente contra la posibilidad y objetividad del conocimiento histórico, tal vez no haya nada que se encuentre en peligro. O, tal vez, el conocimiento sea siempre una apuesta peligrosa y sea hora de hacernos cargo.

Conocer el pasado o de cómo construir un mapa sobre tierras movedizas

Imaginemos, en primer lugar, un mapa cualquiera. Generalmente, los mapas pretenden representar un determinado territorio de manera objetiva y, para hacerlo, necesariamente excluyen aspectos del territorio que buscan representar. En la mayoría de los mapas, las ciudades aparecen como puntos, los mares y ríos no tienen peces y las fronteras de los países están claramente delimitadas por unas líneas de colores. Danto señala dos tipos de problemas que surgen con los mapas: en primer lugar, son necesariamente incompletos; y, en segundo lugar, al cambiar los territorios, quedan desactualizados (Danto, 2014). Ahora bien, Danto propone que imaginemos una “descripción total” de un suceso E, una serie de oraciones que, en conjunto, enuncien todo lo sucedido en E (Danto, 2014). Tal como sucede con los mapas, existiría un isomorfismo entre la descripción total y el evento que esta describe.

Sin embargo, a partir del análisis de lo que denomina “oraciones narrativas”, Danto muestra que una “descripción total”, lejos de aparecer como el paradigma de un conocimiento histórico objetivo e ideal, “no satisface adecuadamente las necesidades de los historiadores” (2014, p. 211). En definitiva, un suceso E puede tener múltiples descripciones, parciales, distintas y a la vez verdaderas, según este sea puesto en relación con sucesos diferentes. Así, siguiendo la analogía del mapa, nuestro territorio *podría* cambiar, en tanto cambien nuestros criterios de relevancia y la ubicación de nuestro suceso E en las estructuras temporales a partir de las que organicemos ese pasado que buscamos representar (Danto, 2014).

Ahora bien, siguiendo a Mink (2015), creemos que el territorio que presupone Danto en su acercamiento representacionista al lenguaje y al conocimiento histórico es un territorio fijo y no es otro que el de la Historia Universal. El territorio de Danto tiene sucesos, que aparecen como ciudades, y rutas que el historiador se encarga de trazar, que van de unos sucesos a otros, revelando conexiones en esa cuadrícula que constituiría el Pasado mismo. Es cierto que para Danto el Pasado cambia, a veces, cuando se introducen nuevas descripciones para un su-

ceso, pero sin el presupuesto de la Historia Universal, sin considerar a la Historia como un relato no contado, no habría forma de afirmar que dos descripciones diferentes refieren realmente a un mismo acontecimiento (Mink, 2015). La pregunta que podemos hacernos, entonces, es qué queda si abandonamos este supuesto implícito que permite concebir descripciones estándares de acontecimientos y un pasado determinado: ¿qué sucede si abandonamos la tierra firme de la Historia universal? ¿Qué mapa podemos construir sobre tierras movedizas?

Mink afirma que los “acontecimientos” no son la materia prima a partir de la que las narrativas se construyen, sino que “todo acontecimiento es una abstracción lograda a partir de una narrativa” (2015, p. 208). En este sentido, *qué* es lo que cuenta como un acontecimiento, su complejidad, carácter y duración, solo se tornaría inteligible en función de las estructuras narrativas particulares que elegimos. Para Mink, entonces, la narrativa sería “una forma primaria e irreductible de comprensión humana” (2015, p. 191), pero esto no quiere decir que nuestra vida, ni el pasado, tengan una forma narrativa: no habría una realidad histórica determinada que deberíamos *descubrir* a partir de la investigación, sino que seríamos nosotrxs quienes tendríamos la responsabilidad de tornar inteligible ese pasado, de determinarlo y tornarlo significativo, a partir de los relatos que contamos (Mink, 2015).

Esta idea, también sostenida en cierto sentido por White, acerca de que no es posible encontrar una significación o una interconexión entre los hechos históricos independientemente de cualquier narrativa ha llevado a ciertxs autorxs, como Carr (1986) y Zagorin (2002), a criticar sus posturas. Carr, por ejemplo, se ha opuesto tanto a las afirmaciones de Mink que conducirían a conclusiones escépticas, como a la propuesta de Hayden White que, según él autor, no haría otra cosa que abrazar esas conclusiones descaradamente (Carr, 1986). Así, la perplejidad que buscaba causar Mink a la hora de analizar las características y paradojas de las narrativas históricas parecería haber llevado a Carr y otrxs autorxs a considerar su planteo como un ataque a toda pretensión epistémica. Si, en tanto histórica, tiene una voluntad de representar una parte real del pasado, pero, en tanto narrativa, se trata de un producto de la imaginación del que no podemos predicar verdad o falsedad, parecería, según Carr, que la narrativa histórica es para estxs autorxs un mero artefacto cultural, literario y extraño a lo real (Carr, 1986). Y es ese hiato entre narrativa y realidad, esta discontinuidad que invita a pensar en imposiciones y distorsiones, la que Carr pretende poner en cuestión para devolverle a la narrativa histórica sus pretensiones epistémicas y poder afirmar lo que nos interesa: que el conocimiento histórico es posible y que una narrativa puede ser verdadera y objetiva. Es momento de analizar esta defensa de la cartografía.

Para argumentar a favor de la continuidad entre narrativa y realidad, Carr retoma, entre otros elementos, las descripciones fenomenológicas del tiempo de Husserl, y la estructura, y el lenguaje de la acción y afirma: las vidas no son vividas y los relatos no son contados, sino que los relatos son contados al ser vividos y vividos al ser contados (Carr, 1986). De alguna manera, rescatar cierto isomor-

fismo entre experiencia y narrativa, entre el pasado y nuestros relatos, permitiría pensar un tipo de correspondencia que nos devolvería nuevamente un territorio, sino firme, al menos, estable. Ahora bien, más allá de las complejidades que puedan surgir respecto a concebir una experiencia, aparentemente ante predicativa, como “narrativa”, más difícil nos resulta vislumbrar por qué tal correspondencia entre narrativa y experiencia podría salvar al conocimiento de un posible escepticismo: ¿no podemos preguntarnos, todavía, si acaso la narrativa que elijamos no distorsiona esa experiencia, narrativamente estructurada? ¿Cómo saber si el relato que tramamos es el verdadero, el que da cuenta objetivamente de una experiencia histórica?

Creemos, sin embargo, que estas preguntas escépticas no son tan legítimas como parecen y, al mismo tiempo, que la propuesta de Carr tal vez sea una solución a un problema que no tenemos. Tal vez la discontinuidad que le preocupa no nos impida construir un mapa sobre estas tierras movedizas. O, tal vez, esa discontinuidad sea también un producto de nuestra imaginación.

Conocer sin fundamentos o de cómo aprender a naufragar

Frente a la caracterización de la narrativa histórica de parte de autorxs como Mink, lxs reificadorxs de la trama como Carr buscaban anclar el conocimiento histórico a un fundamento sólido, en este caso, nuestra *experiencia*, ya estructurada narrativamente, y así fundamentar la posibilidad de que una narrativa, entendida como representación, pudiera ser considerada verdadera y objetiva. Ahora bien, es este intento de anclaje el que, a partir de los aportes de ciertas historiografías y epistemologías feministas, debemos empezar a cuestionar.

Joan Scott señala que la historia ha sido mayormente un discurso fundacionista. Es decir, sus explicaciones solo podían tornarse inteligibles si se daban por sentado ciertas premisas, categorías o supuestos que, en tanto fundamentos, eran considerados permanentes, trascendentes e incuestionables (Scott, 1991). Uno de esos fundamentos, según Scott, es el de la “experiencia” y Scott se encarga de criticar esta defensa de la “experiencia” como algo irreductible: no es necesario establecer un reino de realidad por fuera del discurso para autorizar el conocimiento histórico. Tal vez no exista tal reino. La pregunta que nos invita a realizar Scott es, entonces, ¿cómo ha sido forjada esta ancla de la que algunxs se pretenden aferrar? ¿Y qué si nuestro navío resulta estar hecho, también, de palabras?

Lejos de ser autoevidente, aquello que cuenta como experiencia es siempre una interpretación y, al mismo tiempo, algo que necesita ser interpretado (Scott, 1991). En este sentido, si hay continuidad entre la experiencia y el discurso no es porque, como intentaban señalar Carr, haya un tipo de isomorfismo entre ambos, sino porque no existe tal cosa como una separación. Ahora bien, decir que todo sujeto está constituido discursivamente y que toda experiencia es un evento lingüístico, no implica introducir una forma de determinismo lingüístico ni es una

manera de quitarle a la experiencia su lugar en la producción de conocimiento. Al contrario, para Scott, se trata de reconocer que la experiencia es la historia del sujeto, que el lenguaje es el lugar donde se hace la historia y que, de este modo, ninguna explicación histórica puede pretender separarlos (Scott, 1991). No hay que abandonar la experiencia, sino historizarla para descubrir las posibles significaciones que la articulan y hacen posible su emergencia; no se trata de resolver las contradicciones introduciendo “lo literario” en el proyecto histórico, sino de reconocer que tanto las contradicciones como “lo literario” están ya inscriptos en el proyecto histórico mismo y es hora de hacernos cargo de las posibilidades de análisis que surgen si reconocemos el efecto productivo de los discursos. Así, a partir de esta aproximación crítica al conocimiento histórico, resulta posible pensar más allá de imposiciones, distorsiones y mapas mal hechos: la producción de conocimiento sería una apuesta lingüística, política, inestable y en permanente disputa.

Ahora bien, dirán algunxs, un conocimiento con fundamentos inestables como el que propone Scott no puede sino ser un oxímoron o una tragedia. Como parece sostener Zagorin (2002), este afán “posmodernista” solo puede derivar en el escepticismo o un relativismo endémico que atentaría contra la posibilidad de tener un fundamento sólido para sostener posturas morales y políticas a favor de las que lxs propixs intelectuales posmodernistas pretenden argumentar. Y no solo eso, sino que, como vimos, también se llevaría por delante toda pretensión de obtener un conocimiento objetivo que tenga algún tipo de interés por la verdad o, por lo menos, por la verdad que, según Zagorin, interesaría a lxs propixs historiadorxs. Tal como señalaría Himmelfarb en sus críticas al “posmodernismo”², la *verdad* que parece estar aquí comprometida sería aquella verdad producida específicamente por la investigación y escritura histórica (White, 1999). Para Zagorin, entonces, el objetivo principal de cualquier investigación histórica debería ser *comprender* los pensamientos, valores, culturas e instituciones del pasado y los cambios que han atravesado las sociedades humanas a lo largo del tiempo (Zagorin, 2002) y, al introducir aspectos constructivistas y elementos de “lo literario”, solo se estaría empañando una empresa de análisis y síntesis que, de hecho, ya estarían llevando adelante lxs historiadorxs. Así, siguiendo a Himmelfarb, el posmodernismo, más que un impulso liberador que lleve a formas superadoras de investigación parecería conllevar la negación de la propia disciplina (White, 1999).

Ahora bien, si para Zagorin la tarea de la investigación histórica debería ser *comprender* las instituciones, culturas y pensamientos del pasado, podríamos preguntarnos ¿dónde, sino en los escritos de lxs historiadorxs, habríamos de encontrar aquellas instituciones, culturas y pensamientos? A partir de los aportes de Hans Kellner, podemos considerar que la “historiografía como espacio de prácticas es un acto comunicativo basado, antes que nada, en la *lectura*” (Lavagni-

2 En tanto Himmelfarb considera “posmodernista” la negación tanto de una realidad “esencial” como de una correspondencia entre lenguaje y realidad, creemos que las posturas críticas y constructivistas que hemos analizado bien pueden caer bajo este término que, sin embargo, tiene muy variadas connotaciones.

no, 2019, p. 121). Pero esto no significa que debamos caer frente a tentaciones “textualistas” que, según sus críticos, puedan derivar en problemas ontológicos y epistemológicos que conciernan a la realidad del pasado y su inaccesibilidad. No tenemos frente a nosotrxs únicamente textos y lenguaje y no estamos negando, como tampoco lo hacía Mink, la existencia de hechos históricos. Por el contrario, Kellner afirma que tenemos a disposición una enorme cantidad de evidencia histórica y ese es justamente nuestro problema. Ahora bien, tal evidencia no se trata de un “material bruto”, sino de información que, como tal, debe ser producida y codificada (Lavagnino, 2019). Y es este horizonte ya codificado de información el que aparece como sedimento, el que está disponible para ser (re)apropiado: este sedimento forma parte de lo antecedente y es lo que habilita cualquier lectura “torcida”, cualquier comprensión alternativa posible.

Resulta especialmente interesante, entonces, que estos actos de apropiación, estas *lecturas*, generan *pasajes*, codificaciones y transiciones de lo que antecede, que no pueden evitar estar signados por una duplicidad que les es propia, producto de la elisión: al expresar alegóricamente, al significar y callar significados que constituyen la tensión misma que atraviesa toda lectura, estas apropiaciones no pueden sino conducir al *naufragio* (Lavagnino, 2019). Pero es necesario remarcar que estos naufragios, estos “fracasos” que recorren la historiografía, no implican la destrucción de la disciplina, sino que constituyen, justamente, el sedimento sobre el que constantemente construimos sentido, sentido que solo podemos reconocer como producido y generado en la medida que sea confrontado y disputado por nuevas lecturas y apropiaciones que se dan en el marco de un horizonte retórico (Lavagnino, 2019).

Así, llegamos a un punto clave del análisis para adentrarnos en el problema de la objetividad del conocimiento histórico. Si los sedimentos sobre los cuales navegamos no aparecen como un fundamento sólido, sino como los restos de naufragios antecedentes, esto no impide la construcción y (re)apropiación de sentidos, sino todo lo contrario. Introduciendo en el análisis el elemento retórico, Kellner nos permite pensar la conflictividad y disputabilidad inherente a la constitución de sentidos y, así, a los propios estudios históricos: toda situación retórica está necesariamente atravesada por una consideración política del lenguaje. La figuración, lejos de lo que consideraba Lang, no es tan solo estética y ornamento, no es distorsión de algo dado, sino que aparece en la *situación retórica* como formando parte de un proceso práctico, necesario y disputado de disposición y composición argumental. Así, reconocer el modo en el que “lo literario” se inscribe en el proyecto histórico, como en el caso de Scott, o reconocer los aspectos estéticos, retóricos y persuasivos de toda disputa por el sentido en el marco de una *situación retórica*, en el caso de Kellner, es justamente lo que revela la dimensión productiva del discurso. Gracias a este horizonte retórico que atraviesa las consideraciones kellnerianas y las propias prácticas historiográficas es que podemos descubrir, en esas mismas prácticas, un modo de acción e intervención (Lavagnino, 2019).

Pero, preguntarán lxs escépticxs, ¿cómo puede el reconocimiento de una situación, siempre parcial, puntual y contingente como lo es la situación retórica permitirnos siquiera pensar la objetividad del conocimiento? A partir de los aportes a la epistemología feminista de parte de Donna Haraway, nos proponemos, en la próxima y última sección, pensar una noción de objetividad que no solo sea compatible con las nociones de conocimiento histórico que hemos ido analizando a partir de algunos aportes narrativistas y críticos, sino que, además, permita introducir a nuestro análisis nociones como la de responsabilidad.

Conocer objetivamente o de cómo construir una práctica de visión responsable

En su artículo “Posmodernismo y ansiedades textuales”, Hayden White señala, a partir de las críticas de Himmelfarb, que, si las nociones posmodernas de historia están informadas por una crítica a la “ideología del objetivismo”, esto no quiere decir que estén en contra de la verdad y ancladas a formas de la fantasía o la ficción (White, 1999). Al contrario, estas críticas están atravesadas por un fuerte interés por lo *real*, pero son capaces de reconocer que toda *realidad* es siempre construida discursivamente y “descubierta” en una evidencia histórica que, como vimos con Kellner, debe estar previamente codificada. Así, estxs autorxs también serían conscientes de la dimensión construida y constructiva de la propia noción de “objetividad”, lo que pone al descubierto la necesidad de pensar versiones de objetividad que, como señala LaCapra, no deban necesariamente identificarse con el objetivismo (LaCapra, 2014).

Este es el caso de la doctrina de la objetividad encarnada que Haraway propone buscando acomodarse a “proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos” (1995, p. 11). Lejos de nociones ingenuas y perniciosas de la objetividad, que, ocultando sus sesgos, prometían trascendencia de todos los límites y responsabilidades, Haraway propone una versión de objetividad feminista, que sea a la vez utilizable pero no inocente, que podría ser útil a la hora de concebir un conocimiento histórico situado y objetivo (Haraway, 1995). Lo que no puede ser confundido, de ninguna forma, con un relativismo.

Al igual que la totalización en las ideologías de la objetividad, el relativismo es también una forma de negar la encarnación y la perspectiva parcial que son las que, siguiendo la metáfora que utiliza Haraway, posibilitan cualquier *visión*. El relativismo y la totalización prometen “la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (Haraway, 1995, p. 14), pero no hay nada más irracional que creer estar viendo algo desde ninguna parte. Así, retomando nuestra pregunta anterior, el reconocimiento de una situación, siempre parcial, puntual y contingente no es una forma de negar la objetividad, sino que, si consideramos una noción de objetividad crítica, se torna la única manera de concebir la búsqueda objetiva, sostenida y racional de cualquier tipo de conocimiento (Haraway, 1995). Ahora bien, no solo se trata de reconocer la situación en la que estamos inscriptxs: sino de

ver, además, que “ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas” (Haraway, 1995, p. 17).

Nos parece que ya podemos, entonces, volver a ocuparnos de las inquietudes de Berel Lang y Mary O’Hare, que también son las nuestras. Si la preocupación que atravesaba sus posturas era sobre la posible distorsión de los hechos a partir de nuestros relatos, articulados y (con)figurados, creemos que no hay historia más distorsionada que aquella que pretenda ser contada desde ningún lugar con un lenguaje que no existe. El posicionamiento, la situación, la parcialidad e incluso la duplicidad de las narrativas no socava las pretensiones epistémicas de la investigación histórica, sino que, si concebimos una noción de conocimiento crítico y una noción de objetividad encarnada, es solo esta localización la que permitiría la producción de un conocimiento objetivo. Ahora bien, esta situacionalidad, que está atravesada a su vez por elementos literarios y retóricos, por consideraciones éticas y políticas, implica, a la vez, una responsabilidad sobre nuestras prácticas. En definitiva, siguiendo a Haraway, nuestras prácticas visualizadoras conllevan una violencia implícita: “la visión es siempre una cuestión del «poder de ver»” (Haraway, 1995, p. 15). Así, si Haraway se pregunta con la sangre de quién están hechos nuestros ojos, nosotrxs deberíamos preguntarnos, para finalizar, ¿con qué tinta se escriben nuestras narrativas?

Conclusión

Importa qué historias contamos para contar otras historias,
qué pensamientos piensan pensamientos,
qué historias crean mundos, qué mundos crean historias.
— Donna J. Haraway, *Seguir con el problema*

No da lo mismo qué historia(s) contamos ni cómo lo hacemos y, en eso, creemos que tanto Mary O’Hare, como Lang, están en lo correcto. Pero hacernos cargo de la contingencia de todas las afirmaciones de conocimiento y de lxs imperfectxs sujetxs conoedorxs que somos (Haraway, 1995), de la disputabilidad de los sentidos de los que, en el marco de una situación retórica, nos buscamos (re)apropiar (Lavagnino, 2019) y de lo discursivo, lo literario, lo político y lo histórico que constituye las propias categorías que utilizamos a la hora de producir conocimiento (Scott, 1991), no debe ser visto como una forma de atender contra las pretensiones epistémicas de una disciplina que es fundamental a la hora de establecer horizontes de sentido e intervención parcialmente compartidos: si Mink tiene razón y somos nosotrxs quienes somos lxs encargadx de determinar y tornar significativo el pasado, entonces debemos poder compatibilizar, parafraseando a Haraway, nuestro compromiso con la construcción de versiones fidedignas de un pasado *real*, con la contingencia de las disputas y accidentes a partir de las cuales podemos, de manera responsable, construir mejores versiones de ese pasado.

Así, si dejamos de lado isomorfismos obtusos o representacionalismos ingenuos, y estamos dispuestxs a aceptar modos críticos de abordar la producción

de conocimiento y nociones de objetividad no inocentes, creemos, entonces, que contar historias puede ser una forma válida de producir conocimiento *objetivo* sobre pasados *reales*. Lo que no quiere decir que esas narrativas y esos pasados no conformen, al mismo tiempo, un campo de disputa por los sentidos, y que el conocimiento no sea, de hecho, una apuesta al mismo tiempo peligrosa, colectiva, contradictoria y, sin embargo, posible y necesaria. Y, mientras nosotrxs nos abocamos a esta difícil tarea, los pájaros, los primeros escépticos, siempre podrán seguir diciendo todo lo que, según ellos, habrá para decir sobre el conocimiento histórico, algo como, "¿Pío-pío-pi?"

Referencias bibliográficas

Carr, David. (1986). Narrativa y el mundo real: un argumento para la continuidad. *En History and Theory*, vol. XXV, N 2, pp 117-131. Traducido por Verónica Tozzi.

Danto, Arthur Coleman. (2014). Capítulo VIII: Oraciones narrativas. *En Narración y conocimiento* (pp.199-245). Prometeo Libros.

Haraway, Donna Jeanne. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.

LaCapra, Dominick. (2014). *Writing History, Writing Trauma*. John Hopkins University Press.

Lavagnino, Nicolás. (2019). Consecuencias del narrativismo: Alegoría, argumentación y retórica en la filosofía de la historia de Hans Kellner. *Páginas de Filosofía*, 20(23), 115-140. <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/filosofia/index>

Mink, Louis. (2015). *La comprensión histórica*. Prometeo libros.

Scott, Joan Wallach. (1991). The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*, 17(4), 773-797. <https://doi.org/10.1086/448612>

Vonnegut, Kurt. (1991) *Matadero Cinco: La cruzada de los niños*. Editorial Anagrama

White, H. (2003). La trama histórica y el problema de la verdad en la representación histórica. En H. White & V. Tozzi (Eds.), *El texto histórico como artefacto literario* (pp. 107-139). Paidós.

White, H. (1999). *The fiction of narrative: Essays on history, literature, and theory, 1957-2007*. The Johns Hopkins University Press.

Zagorin, Pérez. (1999). *History, the referent, and narrative: Reflections on post-modernism now*. *History and theory*, 38(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/0018-2656.731999073>

Cómo citar este artículo:

Martinez Mayer, L. (2024). Sobre tierras movedizas: una defensa de la objetividad situada del conocimiento histórico *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 26-37



Disparando A Los Relojes: Una Promesa Revolucionaria De Benjamin Y Foucault

Shooting At The Clocks:
A Revolutionary Promise From
Benjamin And Foucault

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Sofía Andrea Salas

Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Argentina.
soffsalas3@gmail.com

Recibido: 20 de Mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 38-46 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: La historiografía tradicional se ha asentado sobre las bases de una historia sustantiva, donde las categorías a las que pertenecen los actores se perciben como inamovibles. Filósofos como Walter Benjamin critican estas posturas por ser la manera predilecta de legitimación del poder, por aquellos que han logrado vencer en la historia. A raíz de esta posición crítica, nos proponemos, como hipótesis, desarrollar una herramienta práctica con el objetivo de provocar la disolución de la evidencia del saber que ha consolidado a estos grupos en esas categorías sustanciales: muchas veces entendidos como *los buenos* de la historia, dejando de lado la condición de oprimidos de aquellos grupos que fueron vencidos. Para eso, hacemos uso de varios conceptos propuestos por el filósofo Michel Foucault, y su entendimiento del funcionamiento del sujeto, el saber y el poder.

Palabras clave: HISTORIA - REVOLUCIÓN – PODER.

Abstract: Traditional historiography has settled its bases upon a substantive history, where the categories to which the actors belong are perceived as immovable. Philosophers such as Walter Benjamin criticize these positions for being the preferred way of legitimizing power, by those who have conquered history. As a result of this critical position, we'll try to develop a practical tool for the dissolution of the evidence of knowledge that has consolidated these groups in those substantial categories: often understood as *the good guys* of history, leaving aside the oppressed condition of those who were defeated. In order to do that, we'll use a handful of concepts proposed by the philosopher Michel Foucault and his understanding of the functioning of the subject, knowledge and power.

Keywords: HISTORY - REVOLUTION - POWER.

Para comenzar con este trabajo, hemos planteado una serie de preguntas: Las cosas que fueron, ¿fueron de la manera en que creemos? Las cosas que son, ¿son de la única manera que pueden ser? Y las cosas que serán, ¿serán distintas a como las imaginamos? No es asunto desconocido para la filosofía el problema que nos encontramos cuando intentamos adjudicarle propiedad de sustancia a conceptos como la verdad, la historia o el progreso. Nos preguntamos, ¿Existe la Verdad? ¿Existe una Historia? Esto confluye en el interrogante principal: ¿Todas las cosas que pasaron fueron de la manera en que nos enseñaron a pensarlo? Si, en cambio, las entendemos como construcciones, ¿quiénes se benefician con ellas? ¿Podemos cuestionarlas o modificarlas? ¿Y qué ocurre con nuestra visión sobre el futuro que se funda en ese pasado problemático?

Algunos de los conceptos centrales de la Filosofía de la Historia, como el progreso, el futuro, la linealidad temporal, son puestos en duda. Con miradas como la de Walter Benjamin, quien hace una serie de consideraciones que podemos pensar a partir de imaginar un pasado que no fue contado de la manera correcta. Aparece, en Benjamin, una crítica hacia *La Historia* por presentarse como una herramienta más de legitimación del poder actual. La historia de los vencedores es la historia de las grandes figuras heroicas que se sostienen sobre la espalda de aquellos que fueron vencidos. Y es aquí donde nos preguntamos, ¿quiénes son los vencidos, quiénes los vencedores y cómo se legitima su poder? Este interrogante es el que me lleva a la figura de Michel Foucault.

De este modo, la hipótesis del presente trabajo se funda en analizar las tesis de Benjamin a partir de las categorías de investigación propuestas por Foucault, con el objetivo de hacer relucir el potencial revolucionario envuelto en ambos. Así, aplicar el concepto de *acontecimentalización* de Foucault a lo que Benjamin llama *cepillar la historia a contrapelo*, y utilizarlo como una herramienta práctica para la concreción de la revolución. Para esto, utilizaremos principalmente *Sobre el concepto de Historia*, las tesis póstumas de Benjamin y *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, a partir de tres ejes que tematizan la crítica, la respuesta teórica y su puesta en práctica.

La Tempestad

El primer eje a trabajar va a ser el eje de la crítica, representado a través de la metáfora de la tempestad.

Benjamin hace una fuerte crítica al progreso moderno, que concibe al tiempo de manera lineal, al considerarlo como algo puramente mecánico: El Progreso es uno, universal y hacia adelante, es decir, hacia el futuro. Si consideramos, por ejemplo, la concepción teleológica kantiana que se presenta en *Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, la historia va hacia donde se supone que tiene que ir. Este tipo de pensamiento nos puede hacer creer en un determinismo histórico o, peor, en un falso optimismo generacional, que nos hace creer que no importa lo que hagamos, el futuro va a llegar porque el camino en el

que vamos es el camino correcto, sea cual sea.

Toda historia, dice Benjamin, camina sobre ruinas. Las ciudades masacradas, las familias destruidas, las minorías subyugadas, es el escenario de la historiografía tradicional. Esto no es más que la exaltación de los grandes hombres, la aceptación de las injusticias, la resignación ante el sufrimiento de todos los que quedaron atrás.

Rechaza la idea que presenta a la historia como un tren con un camino prefijado y que ya conocemos. Porque, si ya lo hacemos y el destino ya está impuesto, entonces no deberíamos de hacer nada para progresar. El progreso se desarrolla en un incesante apilamiento de ruinas, al ser la voz de quienes lograron vencer. Ruinas que nos aplastan y nos arrastran, inevitablemente, hacia el futuro. Va a decir en la Tesis XIII:

La representación de un progreso del género humano en la historia no puede ser disociada de la representación de su marcha recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de esta marcha tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto. (Benjamin, 1996, p. 60)

Si atendemos a su contexto histórico, rápidamente nos damos cuenta cómo pretende utilizar su pensamiento en la lucha contra el fascismo. Walter Benjamin era un alemán de origen judío que vivió en la primera mitad del S. XX, y que falleció en 1940 en un fallido y confuso intento por escapar hacia Norteamérica del incipiente nazismo, durante la Segunda Guerra Mundial.

Podríamos pensar que, desde una mirada foucaultiana, los filósofos modernos defendían el progreso por su “a priori histórico” (Foucault, 1969, p. 214), sus condiciones históricas dadas. No solo era una aspiración, sino que, poco a poco, lo veían convertirse en realidad. Sin embargo, no llegaron a experimentar, en carne propia, las desastrosas consecuencias que, tanto la evolución tecnológica como la acumulación de conocimiento, la ambición por el poder y las marcadas tendencias imperialistas, tuvieron sobre Europa y la humanidad entera. Nada más arraigado a la experiencia y condiciones históricas de Benjamin que la tempestad del progreso: la completa destrucción de medio mundo.

De esta manera, no puede pensar en algo que esté más equivocado que el teleologismo del progreso moderno y, por ende, el presupuesto más grande de la Filosofía de la Historia: que las cosas van hacia algún lugar. Tomando nuevamente el ejemplo del teleologismo kantiano, nuestra distintiva característica, nuestra insociable sociabilidad que nos acerca y aleja de los otros incesantemente, nos va a llevar, en última instancia, a la consagración del Estado Cosmopolita, y la historia estará completa

Definitivamente, las cosas van hacia algún lugar, pero ¿hacia dónde? No lo sabemos.

¿Qué sentido tiene? No lo sabemos. ¿Cómo nos ayuda a combatir las perversidades del presente? No lo hace. Ahora bien, no debemos pensar que el filósofo alemán se estanca en este pesimismo, o que se mueve a la deriva. Al contrario, es un pesimismo revolucionario que está al servicio de “la emancipación de las clases oprimidas”, como dice Michael Lowy (2001, p. 24).

Cepillar la historia a contrapelo como un buscador de perlas

El segundo eje plantea la respuesta teórica a la crítica del progreso. De esta manera es que llegamos a la siguiente pregunta: ¿Y si la filosofía no fuera la búsqueda para legitimar lo que ya existe, sino una búsqueda activa para transformar lo que ya tenemos?

Para eso, vamos a introducir al filósofo francés Michel Foucault, y el uso que hace de la actitud crítica como instrumento de análisis, postulada en una conferencia denominada *¿Qué es la crítica?*; así como el concepto de *problematización*, que pone en jaque la naturalización de nuestro pensamiento. Con esta disposición en mente, podemos analizar el pensamiento de Benjamin a partir de los 3 ejes principales de la filosofía de Foucault: el sujeto, el saber y el poder. Se trata, a grandes rasgos, de revisar la experiencia dentro de una cultura, para analizar así los distintos campos del saber, sus tipos de normatividad y las formas de subjetividad a las que están sometidos.

El trabajo de Benjamin está, en gran medida, dedicado a derribar aquella concepción tradicional de la Historia que se funda en corrientes historicistas como la de Leopold von Ranke; esto resulta asimilable a lo que Foucault describe como la historia propiamente dicha: la que parece borrar la irrupción de los acontecimientos. El filósofo alemán se propone reivindicar la historia de los vencidos, mientras que las categorías del filósofo francés nos sirven para identificar los momentos de lucha subversiva planteados por Benjamin. Si tomamos el concepto de *acontecimentalización* de Foucault (1980, p. 60), es decir, la ruptura de evidencia de lo que a primera vista llamamos *constante histórica* (p. 61) y hacemos surgir la singularidad de “(...) una evidencia que se impone de igual manera para todos” (p. 60) en nuestro saber; podríamos aplicarlo a lo que Benjamin llama *cepillar la historia a contra pelo*: “(...) sacarse de la cabeza todo lo que sabe del transcurso ulterior de la historia” (1996, p. 52).

En otras palabras, analizar la historia abandonando nuestra visión provista por la historiografía tradicional, tal como plantea Benjamin, para encontrar en ella, esos momentos o procesos que dieron lugar a que la historia se desarrollara de una manera específica. Es decir, los fuertes por sobre los débiles, entendiendo que esos momentos fueron precisamente donde los poderosos vencieron, lo que hizo posible su consolidación en el imaginario colectivo. Instaurando, de esa manera, la *evidencia* de su poder, tal como lo plantea Foucault. ¿Hay, entonces, cosas evidentes? Suponer que nuestros saberes y prácticas se apoyan sobre la evidencia del *deber ser* es, en gran parte, *sustancializar* la historia. Hacer inamo-

vible los hechos históricos que favorecen a quienes se encuentran en el ejercicio del poder, esto es, que los actores vencedores establezcan como Verdad la historia de sus triunfos. Es el ejercicio del poder en el uso práctico de la verdad, el que impone una manera de ver las cosas. Es en este momento en donde reconocemos el punto clave: romper las evidencias e ir más allá. No basta simplemente con identificar esta concepción tradicionalista, sino en lo que ocurre una vez que nos volvemos conscientes de todo lo que ha sido arrebatado en la historia de la humanidad.

Es imperativo que, en términos de Foucault, problematicemos nuestro pasado y reconozcamos la *acontecimentalización*, cual buscador de perlas: que podamos identificar las perlas de construcción de legitimación para actuar en consecuencia en nuestro presente. El futuro no tiene incidencia alguna, porque lo que importa es dónde estamos parados ahora. Romper con las evidencias, esas condiciones de aceptabilidad que establecieron ciertos elementos como verdaderos, universales y necesarios. Debemos despertar del ensueño futurista, es decir, esta mirada cegada de un futuro mejor y tomar conciencia de que las cosas no siempre fueron así. Todo lo que surge, lo hace bajo ciertas condiciones y es factible de cambio, porque no hay ningún poder más grande, ningún teleologismo determinado, que nos empuje.

Recuperar a los vencidos es un acto de reparación histórica, es decir, un intento de subsanar los daños causados por la violación de los derechos humanos; que solo puede darse si entendemos que la misión mesiánica, tal como la plantea el filósofo alemán, corresponde a la acción humana. Benjamin toma a la teología judía como fundamento, pero no para esperar la llegada de un Mesías que nos salve. Al contrario, debemos liberar al pensamiento colectivamente: cepillando la historia a contrapelo como un buscador de perlas, para así armar la Revolución. Lo expresa en la Tesis VIII al decir que "(...) estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo" (1996, p. 53).

Disparando a los relojes

Tercer, y último, eje de la argumentación, el combate activo o la puesta en práctica de la promesa revolucionaria.

Si decidimos quitarles la agencia a los personajes históricos al sustancializar la historia, y olvidamos que estos no veían un futuro determinado, sino muchos futuros posibles, entonces se nos hace casi imposible entender su accionar. El vencido, en su presente, no es consciente de que iba a ser vencido, sino que sigue moviéndose en un mundo con innumerables posibilidades. Su acción es, sin lugar a dudas, consecuencia entera de ese paradigma. Entender estas causas, las que mueven a los agentes históricos, es entender la historia. Si entonces, le otorgamos agencia al personaje, logramos entender que, a nivel subjetivo, no está ligado a la historia como fue, sino que actúa desde su presente en contexto.

Esto nos puede llevar a pensar que los sujetos del pasado no son los únicos con agencia histórica, sino que también la poseen los del presente. Pensar al sujeto de un pasado histórico desde su propio presente, implica necesariamente pensarnos a nosotros mismos como sujetos históricos, con agencia en la historia. De esta manera la agencia puede contribuir a la legitimación del poder al crear o reproducir la historiografía tradicional o, en cambio, la pueda combatir, convirtiendo la ruptura de la evidencia foucaultiana, esa desnaturalización, en un llamado para todos los sujetos sociales a cambiar el presente, entendido como el *tiempo-ahora* benjaminiano.

Así, llegamos a la revolución de las barricadas en julio de 1830 en Francia que le da título a este trabajo. *La Restauration* borbónica y la monarquía, con pretensiones absolutistas de Carlos X de Borbón, provocaron una serie de revueltas, a modo de protesta, contra aquellas acciones que procuraban contrarrestar la corriente liberal, surgida en la Revolución Francesa, en 1789. Es aquí, donde Carlos X se ve obligado a abdicar frente a Luis Felipe de Orleans, quien terminó por instaurar un régimen político liberal de carácter doctrinario.

Este proceso, denominado *Las tres Jornadas Gloriosas*, por haber transcurrido durante tres días, surge de una multiplicidad de causas. Por un lado, las crisis económicas europeas a mediados de los años '20, que terminan de estallar en Francia, en 1828, con malas cosechas, incremento de precios y aumento de la pobreza. Por otro lado, el despotismo del rey manifestado en las restricciones de las libertades civiles. Así, en el verano de 1830, Carlos X decreta una serie de ordenanzas, donde se disuelve la Cámara parlamentaria recientemente elegida, restringe el voto de las nuevas elecciones y se suspende la libertad de prensa. La respuesta no fue aletargada: los sectores populares de París salieron a la calle y alzaron barricadas para impedir el paso de las tropas reales y resistir las posiciones. La figura de las revueltas pasaría a la historia como la noche donde los obreros de París lograron parar el tiempo: los revolucionarios franceses dispararon contra los relojes de las torres que marcaban tanto así su tiempo de trabajo, como la organización entera de la vida y el poder del absolutismo monárquico.

De este modo, los disparos hacia los relojes de parte de los obreros parisinos en la revolución son representados, en Benjamin, no solo como la toma de conciencia de la realidad injusta, sino también como el combate activo contra el continuum de la historia, es decir su pasiva linealidad. Provocar la venida del Mesías, a partir de la acción colectiva y propia, con la intención de dar paso a una nueva era, un nuevo tiempo, una nueva historia.

Conclusión

Hemos recorrido, hasta aquí, los tres ejes que estructuran la totalidad del trabajo. A partir de la metáfora de *la tempestad*, pudimos resaltar la crítica al historicismo y al progreso moderno, por ser un mecanismo sustancializador. Al *cepillar la historia a contrapelo como un buscador de perlas*, se nos presenta una herra-

mienta teórica capaz de identificar los acontecimientos particulares, que han logrado legitimar el poder y fijar el sentido de las figuras retóricas vencedores-vencidos. Finalmente, al *disparar a los relojes*, combatimos activamente y somos creadores de nuevos sentidos.

Así, este carácter de defensor incansable de los olvidados de Walter Benjamin, puede ser utilizado, entonces, para desnaturalizar y transformar nuestra realidad actual y, en última instancia, reconstruir una historia ya problematizada. De esta forma, la promesa revolucionaria sólo puede ser cumplida en la medida en que logramos la autoconciencia de la agencia histórica; en la comprensión de que todo orden forma parte de una sistematización del poder que esconde, en sus propias lógicas, la naturaleza misma de su contingencia. Si rechazamos la concepción de una historia estanca, sustantiva y pasiva, podremos dar el paso necesario para concebir una simple premisa, que las cosas siempre pueden ser vistas de otra manera.

Dicho con otras palabras: Recuerda las luchas del pasado, interrumpe la historia presente y redefine ese tiempo-ahora que te mantiene atado con cadenas a los pies de quienes solo supieron sembrar tempestad.

Referencias bibliográficas

Benjamin, Walter. (1996). Sobre el concepto de historia, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 37-83). Arcis.

Foucault, Michel. (1969). *La arqueología del saber*. Siglo Veintiuno.

Foucault, Michel. (1978). *¿Qué es la crítica?*. Siglo XXI.

Foucault, Michel. (1980). *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Anagrama.

Foucault, Michel. (1988). El sujeto y el poder, en Dreyfus y Rabinow, Michel Foucault. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227-244). Universidad Autónoma de México.

Kant, Immanuel. (2008). *Idea para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Prometeo Libros.

Löwy, Michael. (2001). Walter Benjamin. *Aviso de incendio*. FCE.

Cómo citar este artículo:

Salas, S. (2024). Disparando los relojes: una promesa revolucionaria de Benjamin y Foucault. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 38-46



Del Zoroastrismo A La Ciencia Ficción: El Apocalipsis Como Respuesta A La Pregunta Por El Sentido De La Historia

From Zoroastrianism To
Science Fiction: Apocalypse As
An Answer To The Question Of
The Meaning Of History

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Amparo Dimarco

Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata, Argentina.
amparodimarco@gmail.com

Recibido: 20 de mayo de 2024

Aceptado: 25 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 47-56 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: En el presente trabajo se analiza la ficción apocalíptica en sus diversas formas a partir de tres momentos históricos: la concepción de Zaratustra, la herencia de esta perspectiva en el milenarismo cristiano y la ciencia ficción en la actualidad. De esta manera, el apocalipsis se presenta como un mito flexible, tomando diferentes significados, pero manteniendo una base esencial en una estructura dual de destrucción y regeneración. Desde esta perspectiva, se abordan los aportes filosóficos de Frank Kermode, Krisham Kumar y Malcolm Bull, para sostener que el apocalipsis es una ficción que brinda estructura y sentido a nuestra historia. En otras palabras, indica una finalidad al rumbo de la historia de la humanidad y al sentido de nuestra existencia, ya que en su estructura dual tradicional presenta un fin del mundo caótico, al que siempre le sigue una transformación hacia un estado perfecto, brindándonos un escape de nuestra compleja realidad.

Palabras clave: HISTORIA-ESCATOLOGIA-FICCIONES

Abstract: This paper analyses apocalyptic fiction in its various forms from three historical moments: the conception of Zarathustra, the inheritance of this perspective in Christian millenarianism and present-day science fiction. In this way, apocalypse is presented as a flexible myth, taking on different meanings, but maintaining an essential basis in a dual structure of destruction and regeneration. From this perspective, the philosophical contributions of Frank Kermode, Krisham Kumar and Malcolm Bull are addressed to argue that the apocalypse is a fiction that provides structure and meaning to our history. In other words, it indicates a finality to the direction of human's history and the meaning of our existence, since in its traditional dual structure it presents an end to the chaotic world, which is always followed by a transformation to a perfect state, providing us with an escape from our complex reality.

Keywords: HISTORY-ESCHATOLOGY-FICTIONS

La pregunta por el sentido de la historia es una cuestión que ha desafiado a la humanidad a lo largo de los siglos, ya que la idea de que nuestra existencia no tenga ninguna finalidad puede provocar un profundo rechazo. Esto nos ha llevado a la necesidad de atribuir significado, distanciándonos de la idea de que no tiene porqué existir tal finalidad. En este contexto, surge una pregunta fundamental: ¿cómo le otorgamos un propósito a la historia?

Para abordar esta cuestión, apoyándonos en distintas perspectivas como la de Frank Kermode, Krisham Kumar y Malcolm Bull, recorreremos tres concepciones distintas pero interconectadas sobre la figura del apocalipsis y su relación con el sentido de la historia. Iniciaremos con el análisis del quiebre de una visión estática del mundo a través de la figura de Zoroastro y su posterior influencia en el cristianismo. Luego, exploraremos las relaciones entre esta concepción y la visión apocalíptica secular, así como el cambio de las ficciones en la actualidad. De esta manera, mediante el análisis se intentará comprender la necesidad de sentido en cada época y de cómo el apocalipsis emerge como una respuesta a la interrogante sobre la finalidad de la historia.

Los orígenes de la escatología

Según Norman Cohn (1998), a diferencia de las reflexiones sobre el origen del mundo, el fin del mundo no fue objeto de reflexión hasta el año 1500 a. C. Esto se evidencia por la ausencia de profecías apocalípticas en los textos religiosos o literarios, y el predominio de una visión del universo como un ciclo ordenado y eterno, donde el caos inicial daba lugar a un cosmos que no llegaría a su fin. Fue el profeta iraní Zoroastro, o Zoroastro, quien rompió con esta visión estática y habló de una próxima consumación, en la que el mundo imperfecto e inestable sería reemplazado por uno perfecto y libre de amenazas.

En la cosmovisión zoroastriana tenía un puesto importante el concepto de un orden absoluto llamado *asha*, (operado por el dios Ahura Mazda) y la negación del *asha: druj*, que refiere al caos, a la maldad, (figurado por el espíritu Angra Mainyu). En el pensamiento de Zoroastro, los espíritus encarnaban las fuerzas que mantenían ordenado el mundo y las fuerzas que buscaban destruirlo. El escenario de estas luchas era el “tiempo limitado”. Este concepto refiere a que la lucha entre caos y orden tendría su fin y esto marcaría el principio de una eternidad. “[...] druj dejará de actuar, *asha* prevalecerá totalmente y por doquier, y el mundo ordenado se librará para siempre de las fuerzas del caos. Se realizará, así, la intención de Ahura Mazda y llegará a su consumación el plan divino.” (Cohn, 1998, p. 20)

En el fin del tiempo limitado habría una resurrección universal de los cuerpos que iría seguida de una gran asamblea, en la que cada quien sería confrontado con sus buenas y malas acciones, los malos siendo destruidos y los justos transformados en eternamente jóvenes. De esta manera, nos esperaba un mundo en el que todos vivirían para siempre en una paz que nada podría turbar. Pero ante esto, subsisten preguntas, ¿qué es lo que llevó a un hombre de esta época a decir

que el mundo sería modificado en uno perfecto? O, ¿por qué surgió esta concepción de los fines del tiempo?

En primer lugar, es importante comprender el contexto de Zoroastro. Él pertenecía a una sociedad que durante siglos había existido pacíficamente, no contaban con armas destructivas ni muchas innovaciones, emigraban continuamente con su ganado, buscando pastos para establecerse y prosperar. Sin embargo, esta comenzó a ser reemplazada por una sociedad de nueva índole, más belicosa y mejor equipada, guerreros que se deleitaban con la violencia y tenían carros que les permitían robar y matar a los pastores en una escala que antes no era concebible.

Por lo tanto, una interpretación posible es que Zoroastro veía que en el mundo había maldad e injusticias, y así es que las luchas entre el mal y el bien nos muestran las dos tribus: una ordenada y pacífica, y otra caracterizada por el caos y la violencia. La figura del apocalipsis vendría a restituir a los malos y volver al orden, trayendo la *justicia* que le falta al mundo. En este caso, castigando y destruyendo a los integrantes de la tribu armada. Por otro lado, Norman Cohn (1998), presenta otra hipótesis. Él plantea que las sociedades antiguas, aunque tenían una percepción inmutable del mundo, sentían que estaban amenazadas por fuerzas caóticas. Esta sensación fue expresada en “mitos de combate” (1998, p. 20), en los cuales el mundo ordenado era atacado por fuerzas monstruosas hasta que se presentaba un dios-héroe que tenía que luchar y derrotar al mal. Bajo esta tradición, Cohn sugiere que para Zoroastro el papel del dios-héroe era ocupado por Ahura Mazda, quien combatió las fuerzas que buscaban destruir el mundo encarnadas por Angra Mainyu.

Por lo tanto, “[...] Zoroastro fue inspirado por el antiguo y poderoso mito de combate para crear un mito de combate aún más poderoso, y que luego se convirtió en la primera fe escatológica del mundo” (Cohn, 1998, p. 23).

Milenarismo y zoroastrismo

Estas concepciones zoroastrianas sobre la consumación del mundo, el juicio después de la muerte y la salvación, fueron heredadas por los judíos y los primeros cristianos, convirtiéndose en parte de la cosmovisión de la civilización occidental. Su influencia fue tal que, en el temprano apocalipsis cristiano, la idea del fin del mundo ponía al presente como una oportunidad decisiva para una transformación, tomando un papel importante en la generación de significado. Tanto para los milenaristas cristianos como para sus precursores de casi cada siglo de la era cristiana, cada acontecimiento relevante es augurio de un fin, lo que hace más apremiante el llamado al arrepentimiento y revela el rol que la expectativa escatológica tomó en la historia.

Con el paso de los años, los seguidores de Zoroastro y luego los del cristianismo y judaísmo, comenzaron a sentir la decepción de que el mundo continuara sin transformarse cuando las interpretaciones del apocalipsis presuponen que el

fin está próximo. A medida que las generaciones pasaban y el mundo continuaba en su estado habitual esta sensación de desencanto se fue consolidando entre los fieles y, en respuesta a esta desilusión, como una forma de consuelo, los zoroastrianos crearon la figura de un salvador que llegaría a terminar la doctrina de Zoroastro. En el siglo II de la era cristiana, podemos observar un suceso similar, en el cual posiblemente sumidos en una desesperación escatológica, los cristianos dejaron de conformarse con las predicciones literales, tomándose la libertad de manipular los datos para obtener el resultado deseado. Como afirma Frank Kermode:

Dada esta libertad, este poder de manipular los datos con el fin de obtener la consonancia deseada es posible, desde luego, disponer que el Fin se produzca en casi cualquier fecha deseada, pero el más famoso de los Fines anunciados es el del año 1000 E.C. (2000; p 20).

De esta manera, sería posible que el fin se produzca en cualquier fecha dependiendo la interpretación. Según la concepción de los milenaristas cristianos, Jesús volvería para gobernar por mil años, combatir y condenar al diablo por última vez, dando inicio al juicio universal.

Tanto en la concepción de Zoroastro como en el cristianismo, podemos plantear cómo este fin le da sentido al presente, postulando una manera correcta de actuar para llegar a un lugar que sea mejor, a una vida que tenga sentido y finalidad. En el zoroastrismo, los humanos participan en la lucha entre el orden y el caos, ya que al igual que los espíritus, deben elegir entre los valores constructivos y los destructivos. Con la llegada del fin del tiempo limitado, se determinaría el desenlace de cada uno dependiendo las decisiones que hayan tomado en vida. Podemos ver cómo hay un control sobre la vida y, al mismo tiempo, un sesgo de esperanza según el cual una vida mejor está por llegar, de que hay algo por lo que vivir.

Por lo tanto, el fin apocalíptico tiene el poder de darle sentido al presente al postular una manera correcta de actuar para así llegar a un lugar que sea mejor, a una vida que tenga sentido y finalidad. Sin embargo, el mito apocalíptico puede ser una fuente adicional de horror más que una fuente de consuelo, una carga sobre los hombros ante la idea de una posible muerte y vida eterna en el infierno. Según Krisham Kumar (1998), el mito apocalíptico contiene una tensión difícil pero dinámica entre elementos de terror y de esperanza. Lo podemos ver en los postulados del milenarismo en los que el fin, aunque pueda ser terrorífico, no debería generar desesperación ya que sería también el comienzo de un nuevo mundo.

El mito apocalíptico, como explica Vita Fortunati (1993), muestra ser una brillante metáfora para la condición humana, probando ser un mito flexible que puede tomar diversos significados; puede ser el fin de la humanidad, una transformación, un juicio final, el comienzo o fin del reino de Jesús. Pero más allá de la

interpretación, es un mito dual en el cual siempre se mostrará la contraposición de elementos positivos y negativos, entre la luz y la oscuridad, la muerte y el renacimiento, el terror y la esperanza.

Apocalipsis secular

Siguiendo a Malcolm Bull (1998), en la actualidad, el apocalipsis se presenta secularizado, alimentándose de las imágenes de holocausto nuclear, decadencia sexual, desplome social, que inspiran al milenarismo religioso. Ambas concepciones apocalípticas, religiosa y secular, no ven más propósito en el mundo que su fin.

El apocalipsis secular se diferencia del religioso en que no suele producir una transformación personal de índole espiritual, como nos encontrábamos, por ejemplo, en la salvación individual de Zoroastro y posteriormente en los cristianos. El discurso secular, en cambio, puede estar planeado para influir sobre la opinión pública en favor de ciertos objetivos sociales, como concientizar sobre la regulación ambiental. En muchos casos, el lenguaje de lo apocalíptico se plantea para conmocionar o enfurecer.

Según Bull, el apocalipsis secular puede encontrarse en muchas áreas de la cultura popular, pero especialmente en la ciencia ficción. Desde comienzos del siglo XX, podemos hablar del surgimiento del cine catástrofe, género que tiene como tema principal una catástrofe inminente para la humanidad. Es en 1933 con *Deluge*, una película en la que una ola gigante arrasa con Nueva York, donde se presentan por primera vez determinados aspectos que luego estarían en todas las películas del género: caos, destrucción, científicos sorprendidos, gente que no cree, un héroe que tiene que salvar a alguien, la creación de una nueva sociedad y un final esperanzador. Esta misma secuencia de acontecimientos la encontraremos en la mayoría de las películas de este género y la seguiremos viendo años después en la década del 50 en la que, gracias al contexto de guerra fría y la carrera espacial, toma relevancia la ciencia ficción, en la cual la catástrofe es causada por armas nucleares o radiación, hay accidentes espaciales o caen meteoritos del cielo. Pero nos seguimos encontrando la misma secuencia en la que el caos destruye el orden, en la que hay un héroe que está dispuesto a sacrificarse y un final esperanzador en el que los protagonistas se preparan para la nueva vida y sociedad y, además, políticos “malos” que no creían en lo que sucedía y tienen que admitir sus errores.

Podemos considerar que la secuencia que nos encontramos en la ciencia ficción actual tiene semejanzas argumentativas con los mitos que influenciaron a Zoroastro antes de comenzar con sus profecías. En estos mitos de combate, como en las películas contemporáneas, nos encontramos con un monstruo, fuerzas caóticas que intentan destruir el orden del mundo y ni los dioses nos pueden proteger, pero llega un héroe dispuesto a sacrificarse y derrotar al mal. De la misma forma que en las películas, el final es esperanzador, los buenos ganan y el mal

termina. Por otro lado, se pueden identificar relaciones con la figura del apocalipsis religioso o tradicional, ya que hay una transformación tras una catástrofe natural en la cual los buenos triunfan y la sociedad vuelve a comenzar de manera esperanzadora.

Por lo tanto, nos encontramos con tres momentos diferentes en los cuales se presenta la misma secuencia: los mitos de combate, el apocalipsis religioso y el cine contemporáneo. En este sentido, hay tres elementos básicos que tienden a repetirse en la escritura apocalíptica, que son: "Destrucción, Juicio y Regeneración". (Vita Fortunati, 1993, p.83) Además, se presenta en general, una dualidad entre el bien y el mal, destrucción y regeneración. Aunque este final puede variar y ser pesimista, podemos encontrarnos una línea común en la que el apocalipsis no presenta un fin, sino una transformación. Hay decadencia, pero a la vez hay esperanza y renacimiento.

Giro ficcional y la necesidad de sentido

Hay un cambio fundamental entre el apocalipsis religioso y el secular, que se comprende por el impacto que este genera. Siguiendo a Kumar (1998), el apocalipsis se ha vuelto algo trivial. El fin vendrá como resultado de la sobrepoblación o del lento envenenamiento del planeta, lo que estará expresado en números y gráficos, no en las imágenes del Apocalipsis bíblico.

Retomando a Kermode (2000), el fin quizá ha perdido su relevancia, pero sigue proyectándose en nuestras ficciones, por lo que podemos referirnos a él como *inmanente* en nuestra cultura, persistente en la literatura, el cine y la conciencia colectiva. La ficción apocalíptica cambia su forma y se adapta a cada época porque refleja los miedos y tensiones inherentes al ser humano, como lo es el miedo a la muerte y al sinsentido de la vida.

Vivimos en un tiempo de grandes desarrollos tecnológicos que están impregnados en la forma en que consumimos y transmitimos la ficción apocalíptica. Además, somos conscientes de nuestro contexto: del enorme arsenal nuclear dividido en varios países, de la crisis ecológica, de las imágenes de guerras que evocan con exactitud imágenes apocalípticas. Tenemos nuevos terrores, "[...] un sentimiento de crisis moderno" (Kermode, 2000, p. 95) que parecen indicar un fin más cercano, pero esto puede interpretarse de la misma manera en la que Zaratustra o cristianos concibieron que el fin vendría pronto en su época. Es la misma idea de creer que la propia época se encuentra en una relación extraordinaria con el futuro, creyendo que nuestra crisis es la más inquietante y sobresaliente, sin querer ver que el propio sentimiento de crisis final es también una forma de ordenar nuestra historia.

Aunque no hay nada irreal en que nuestro tiempo está sometido a rápidos desarrollos, el sentimiento ante la amenaza escatológica es el mismo que experimentaron nuestros antepasados ante el Apocalipsis bíblico. Según Vita Fortunati (1993), en el mito apocalíptico existe siempre un aspecto que pone al descubierto

temores arraigados, immanentes, atemporales, que tenemos como humanos. Estos pueden ser el miedo a los poderes de la naturaleza, el miedo a la soledad o el miedo a la muerte. Más allá de las diferentes creencias sobre cómo el mundo terminará y cuándo ocurrirá, hay una necesidad humana de pensar la existencia con un principio y un fin. Hay una persistencia en las ficciones sobre el fin del mundo, que atraviesan cada contexto histórico, y aunque actualmente haya una suspicacia frente a las ficciones apocalípticas, continúan funcionando.

El término *ficción* no lo utilizo como algo opuesto a la realidad, sino que, por el contrario, las ficciones configuran y dan forma a nuestra experiencia de lo real, brindándole estructura y significado. La realidad, que parece ser caótica y compleja, solo se vuelve comprensible y manejable a través de estas construcciones narrativas y conceptuales que utilizamos para darle sentido. Encontramos esta concepción, por ejemplo, en Jean-François Lyotard, quien en “La condición post-moderna” (1991) sostiene que las narrativas, o lo que él llama “metarrelatos”, no solo representan la realidad, sino la configuran actuando como marcos interpretativos que nos permiten navegar y entender el mundo en el que vivimos.

El mito apocalíptico es una ficción que responde a una necesidad de dar sentido a la historia, una consolación ante los miedos que despierta nuestra existencia y mediante ese sentido convencerse de que el fin no sería solo un fin, sino una transformación hacia un estado perfecto. En términos de Frank Kermode, los humanos nacemos en un mundo que no nos pertenece, en una existencia que no comprendemos. Pero en ese lapso de nuestra vida requerimos acuerdos ficticios con los orígenes y fines que puedan darle un *telos* a nuestra existencia. (Kermode, 2000, p. 18)

Por eso, cuando surgió la pregunta sobre por qué Zoroastro anunció que el mundo que él conocía sería transformado en breve, una de las respuestas posibles refería a su contexto el cual se basaba en injusticias y caos. La batalla final entre el bien y el mal, el apocalipsis, presupone un fin de la maldad y una eternidad para los buenos, un consuelo sobre el temor al caos desconocido que es la vida y una finalidad para nuestra existencia, en la que los humanos eligiendo como somos en vida podemos elegir cómo será nuestro futuro. De esta manera, otorga una finalidad para la vida, pero también sentido al presente y control sobre el futuro desconocido que nos depara.

A lo largo de la historia, los miedos e incertidumbres existenciales no han dejado de aparecer en la humanidad, lo que ha dado lugar a la búsqueda de respuestas que den sentido a nuestra existencia, y con ello, a nuestra historia. Entre las diferentes ficciones que moldean nuestra experiencia de lo real, destaca la figura del apocalipsis, una narrativa que ha perdurado y evolucionado a lo largo del tiempo. Esta figura refleja la necesidad humana de aferrarnos a distintas ficciones que otorguen significado a nuestra existencia, prefiriendo creer que el mundo será destruido antes que aceptar que nuestra historia carece de un propósito final y que nuestra existencia no tiene un sentido intrínseco. La ficción apocalíptica sugiere que el sentido que le otorgamos a la historia reside en su fin, anticipando una

culminación que nos conducirá a una existencia libre del caos que no caracteriza nuestro mundo actual.

Referencias bibliográficas

Bull, Malcolm. (1998). Introducción: para que los extremos no se toquen. En Bull, Malcolm (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 11-30). (María Antonia Neira Bigorra, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1995)

Cohn, Norman. (1998). Cómo adquirió el tiempo una consumación. En Bull, Malcolm (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 33-50). (María Antonia Neira Bigorra, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1995)

Krisham Kumar. (1998). El Apocalipsis, el Milenio y la Utopía en la actualidad. En Bull, Malcolm (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 233-260). (María Antonia Neira Bigorra, Trad.). FCE. (Obra original publicada en 1995)

Kermode, Frank. (2000). *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. (Lucrecia Moreno de Sáenz, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1967)

Vita Fortunati. (1993). *The Metamorphosis of the Apocalyptic Myth: From Utopía to Science Fiction* [La metamorfosis del Mito Apocalíptico: De Utopía a la Ciencia Ficción]. En Krisham Kumar y Stephen Bann (Comp.), *Utopías and the Millennium* [Utopías y Milenio] (pp. 81-89). Reaktion Books.

Lyotard, Jean-François. (1991). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Mariano Antolín Rato, Trad.). Red Editorial Iberoamericana S.A. (R.E.I.). (Obra original publicada en 1987)

.

Cómo citar este artículo:

Dimarco, A. (2024). Del zoroastrismo a la ciencia ficción: del apocalipsis como respuesta a la pregunta por el sentido de la historia. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 47-56



El Cuidado Como Articulador De Las Creencias Y Los Valores: Aproximaciones A Una Responsabilidad Intencional Y Situada

Care As An Articulator Of
Beliefs And Values: Approaches
To Intentional And Situated
Responsibility

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

María de las Mercedes Melo

Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina.
mercedes_melo@yahoo.com.ar

Recibido: 21 de Mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 57-66 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: En este trabajo se presenta el problema de la relación entre las creencias y los valores, así como la necesidad de una aproximación a las relaciones con los otros, desde una ética de la responsabilidad y del cuidado. El conocimiento es el afecto más potente, en el sentido de que es el que presenta mayor capacidad de afectar la vida del ser humano y, en general, la vida en nuestro mundo. El conocimiento es necesario para instituir las políticas de reconocimiento: el conocimiento de la alteridad posibilita el reconocimiento de sí mismo y del otro (Ricoeur, 2007, 2019). Adicionalmente, el conocimiento es necesario para valorar el trabajo de cuidado y establecer políticas de cuidado: es un tipo de bien que sigue la lógica de la cooperación, en lugar de la lógica de la escasez de los bienes materiales (Lazzarato, 2018). Y, por último, el conocimiento es necesario para evaluar las acciones éticas y dar cuenta de sí mismo: cuidar de sí mismo y del otro, y ser responsable.

Palabras clave: Cuidado-Valores-Responsabilidad

Abstract: This paper presents the problem of the relationship between beliefs and values, as well as the need for an approach to relationships with others, from an ethics of responsibility and care. Knowledge is the most powerful affect, in the sense that it is the one with the greatest capacity to affect the life of human beings and, in general, life in our world. Knowledge is necessary to institute the politics of recognition: the knowledge of otherness makes possible the recognition of oneself and of the other (Ricoeur, 2007, 2019). Additionally, knowledge is necessary to value care work and establish care policies: it is a type of good that follows the logic of cooperation, rather than the logic of scarcity of material goods (Lazzarato, 2018). And, finally, knowledge is necessary to evaluate ethical actions and to account for oneself: to care for oneself and for the other, and to be responsible.

Keywords: Care-Values-Responsibility

Apuntes preliminares

El problema que procuraré exponer es la relación entre las creencias y los valores, con el objetivo de articular las nociones de responsabilidad y el cuidado en una aproximación ética a la relación con los *otros*.

Por una parte, deslizaré la noción de creencia hacia la del conocimiento, ya sea que la creencia sea considerada como un tipo de conocimiento, o que el conocimiento sea observado como un tipo de creencia; es innegable que hay una relación entre ambos conceptos. Según Lazzarato (2018), la creencia refleja “la potencia intelectual y la facultad de juzgar de los sujetos” (p.141). El autor plantea que hay tres modalidades de creencia, las cuales se encuentran en la definición de la *utilidad de un bien*, a saber, «confianza y seguridad, información y verdad» (p.155). Las tres, pero especialmente la información y la verdad, son formas de conocimiento.

El conocimiento es el afecto más potente (*í.d.*), en el sentido de que es el que tiene mayor capacidad de afectar la vida del ser humano y, en general, la vida en nuestro mundo. ¿Qué implica conocer? La teoría del conocimiento implica una relación entre una entidad que tiene la facultad o la capacidad de conocer y otra entidad o fenómeno que es plausible de ser conocido. Pero, nuevamente, ¿en qué consiste la capacidad de conocer o la posibilidad de ser conocido?

En primer lugar, se le atribuye la capacidad de conocer a lo que denominamos *sujetos*, y en general, estos *sujetos* son personas, o bien seres que comparten algunas cualidades con los seres humanos. Esta capacidad se vincula con algún tipo de sensibilidad y de racionalidad que permiten obtener y procesar información acerca de las cosas, los fenómenos y las situaciones que existen o acontecen en el mundo. Además, ese procesamiento cognitivo es modulado por las preferencias y los afectos —otros afectos—, de manera que el conocimiento no es solo un producto cognitivo acerca de las propiedades de los objetos, sino que incluye el modo particular en el que el sujeto procesa dicha información, es decir, sus preferencias, lo que lo afecta, su bagaje experiencial, su historia, etc.

En segundo lugar, la posibilidad de que algo sea conocido no solo radica en su materialidad o en sus propiedades, sino en un marco más amplio de concepciones y creencias culturales que favorece que dicha entidad o fenómeno se inscriba en un lenguaje asequible a los sujetos, aquel que configura su realidad y su existencia en el mundo. En otras palabras, una teoría contemporánea del conocimiento debería superar los dualismos, los racionalismos extremos, los materialismos reduccionistas y los construccionismos radicales.

En tercer lugar, este tipo de relación diádica o binaria —clásica, entre el sujeto y el objeto— se complejiza en el transcurso de la historia, lo que refocaliza en el acento en la relación, más que en las facultades del sujeto o en las propiedades del objeto. Esto es particularmente interesante en términos de caracterizar el tipo de experiencia que resulta del acto de conocer y las analogías que se pueden establecer con otras relaciones, por ejemplo, la relación de cuidado y la posibilidad

de reconocimiento del otro que habilita, así como la relación estética y la relación ética.

Por otra parte, es importante precisar sobre la dicotomía axiológica que se ubica en el centro del campo de la filosofía moral (Ricoeur, 2010). En esta línea, para proponer una ética responsable, situada e intencional, que considera el cuidado como un bien, es necesario poder atravesar la antinomia del valor. El valor es una cualidad que atribuimos a las cosas, pero no lo atribuye a una preferencia individual, puesto que el valor “es un juicio colectivo, una idea común [...] y un deseo colectivo compartido por muchos, es decir, compartido por un público” (Lazzarato, 2008, p.152). Es así como, paralelamente a la confirmación de la antinomia del valor, Ricoeur (2010) plantea una mediación, un círculo viviente, la incesante superación de la antinomia a partir de la reinterpretación del pasado que promueve la encarnación de la emancipación en las adquisiciones culturales del presente. Por una parte, el autor señala que “[l]a libertad sigue siendo un concepto vacío mientras se limite a reafirmar el concepto idealista de una autorreflexión que la teoría del interés debería haber vuelto imposible.” (p.33); por otra parte, indica que “la libertad es un concepto fanático hasta tanto permanezca simplemente como la negación de toda mediación” (*íd.*).

Si se entiende a la libertad como el valor que sostiene las capacidades, entre ellas la capacidad de conocer, pero también la capacidad de reconocer, cuidar, decidir y actuar, no se puede desligarla del contexto sociohistórico, político y económico en el que estamos viviendo. No es posible desplazarla del contenido de su devenir histórico, ni tampoco reducirla a una única acepción o concepción. Es la mediación del juicio colectivo la que permite transvalorar el valor. Ahora, qué problemático es cuando dicha mediación desconoce las raíces más básicas de configuración de los valores como la libertad. Al respecto, se sostiene que el problema de la antinomia del valor se transforma en el problema de la mediación, o de la reinterpretación del valor.

En los siguientes apartados se desarrollará acerca de la relación entre las nociones del conocimiento, el reconocimiento y los valores. Algunas de las preguntas que se plantean responder son las siguientes: ¿Por qué interesa el conocimiento al reconocimiento? ¿Qué conocimiento implica el reconocimiento? ¿Qué tipos de conocimiento? ¿Qué es lo que diferencia una relación de conocimiento de una relación de cuidado? ¿Qué valores afirmamos para las políticas de reconocimiento y las políticas de cuidado?

Conocimiento y Reconocimiento

El funcionamiento del don estaría en realidad no en la cosa donada sino en la relación donante-donatario, a saber, un reconocimiento tácito simbólicamente figurado por el don. (Ricoeur, 2007, p. 22)

Ricoeur (2007), en una conferencia realizado por la UNESCO en 2002, previa a la publicación de su libro *Caminos del reconocimiento*, plantea que, así como hay tratados acerca del conocimiento, bien podría escribirse un libro del reconocimiento. Hegel es quien hace ingresar el concepto de reconocimiento, difundido en el público de habla francesa por Cojea. El planteo novedoso es el de la lucha por el reconocimiento. Esta lucha se encuadra en el establecimiento de un contrato social entre “los hombres reunidos por el miedo y que cuentan con un soberano que él mismo no pacta, ni participa como un contratante” (Ricoeur, 2007, p. 15), para salir del estado de naturaleza hobbesiano. El autor intenta asistir a un camino heurístico, cuyo horizonte se trace en la experiencia cotidiana del intercambio del don: la experiencia de ser efectivamente reconocidos. Entonces, ¿qué conocimientos implica el reconocimiento?, ¿qué tipos de conocimiento?

En los tres modelos de reconocimiento (afecto, jurídico y político) desarrollados por Honneth en *fenomenología del menosprecio*, se observa diferentes roles del conocimiento y diferentes tipos de conocimiento. Siguiendo a Ricoeur (2007), lo que más interesa es el afecto y lo político. El problema del contrato social se vincula indirectamente con el problema de los valores. Nos centraremos sobre el primer modelo, dejando el político para los siguientes apartados.

Como se indicó, lo fundamental de este trabajo se basa en la *relación* de conocimiento, más que en el producto o en las facultades del agente. En ese sentido, el reconocimiento implica un conocimiento de sí mismo y del otro que posibilita una relación metacognitiva, una relación que involucra no solo contenidos cognitivos —las creencias—, sino la afectividad, la comunicación y la biografía.

Con el fin de clarificar el modelo de reconocimiento ligado al afecto, se retoma la noción de *solicitud* propuesta por Ricoeur (1996), como “un concepto englobador [...] basado fundamentalmente en el intercambio de dar y recibir” (p. 196). En el espectro de la solicitud, el autor ubica, por un lado, la conminación; por otro lado, el sufrimiento. La conminación implica un tipo de relación asimétrica —disimétrica, dice Ricoeur (1996)— entre un maestro de justicia, que instruye al otro de forma que “prohíbe el asesinato y ordena la justicia” (*íd.*). Esta relación se vuelve normativa respecto de un modo de reconocimiento, por lo que se comprende que habilitaría la inscripción del reconocimiento en el modelo jurídico. El sufrimiento es su inversa, su negativo, en tanto el otro, el ser sufriente, vive “la experiencia de estar en poder de..., a la merced de..., entregado al otro [...] sentirse víctima de” (Ricoeur, 2019, p. 97), y la relación gira en torno a la empatía, de aquel con autoridad, conocimiento o poder, con respecto al sufriente.

Sin embargo, el sufrimiento provee la vía de un conocimiento que no es normativo ni propositivo, sino que apertura el campo de la experiencia intersubjetiva, la cual interpela al *sí mismo* y afecta la intencionalidad. La clínica del sufrimiento puede ser entendida a partir de una fenomenología que se sustenta en un conocimiento de tipo semiológico. Los signos del sufrir se inscriben en el psiquismo, mientras que los signos del *dolor*, en el cuerpo. Estas distinciones un tanto dicotómicas, en realidad son útiles a los fines de discernir los tipos de afectos —y por

ende los tipos de conocimientos— involucrados en la clínica fenomenológica del sufrimiento. En tanto que el concepto de dolor se vincula a los afectos sentidos en los cuerpos, Ricoeur (2019) reserva el término *sufrimiento* “para los afectos abiertos a la reflexividad, al lenguaje, a la relación con uno mismo, a la relación al otro, a la relación con el sentido, al cuestionamiento” (p. 94)

Al respecto, se destaca que es función de la antropología o de la psicología dar cuenta de los conocimientos vinculados al sufrir, por ejemplo, una psicología económica que además estudia los intercambios de conocimientos. Tanto Ricoeur (2019) como Lazzarato (2018) realizan articulaciones con la teoría económica del don, o de la donación. El segundo autor retoma la psicología económica para distinguir los bienes materiales y divisibles que satisfacen los deseos a partir del consumo destructivo de los mismos; en contraposición de los bienes inmateriales, indivisibles y automultiplicadores. El conocimiento es un tipo de bien inmaterial que se sustrae a la lógica de la escasez¹, aquella que rige el intercambio mercantilista de los bienes materiales. Los conocimientos son “productos de una *cooperación* que es independiente y autónoma de la división del trabajo [...] Lenguaje, arte, ciencia, opinión pública, afectos, son bienes colectivos, indivisibles e infinitos [...]” (p.143) y el principio que rige a la acción cooperativa es el “de la creación y no de la reproducción” (í.d.). El conocimiento requiere del encuentro de “flujos cerebrales de creencia y deseo que corre sobre el cuerpo sin órganos del cerebro social, es una invención, una relación acontecimental” (Lazzarato, 2018, p. 165).

Así es que, para Ricoeur (2007), la metáfora del don remite al reconocimiento y amplía el campo de experiencias intersubjetivas, mientras que para Lazzarato (2018) lo limita en función de acoplarse a una lógica de circulación de los bienes materiales. En términos generales, si la metáfora desplaza el sentido del don como bien material a una relación interpersonal afectiva de reconocimiento —que por definición es inmaterial—, no cabría la posibilidad de que la cooperación entre los sujetos se reduzca a la vida tradicional o costumbrista.

Retomando acerca del sufrimiento, Ricoeur (2019) lo analiza en dos ejes: la relación entre *sí mismo-otro*, y la relación entre el *hacer* y el *padecer*. En la relación del sí mismo con el otro, desempeña un rol preponderante la *estima de sí*, que puede verse disminuida o afectada en la experiencia de sufrimiento. Para el autor, la estima de sí es el “umbral ético del actuar humano” (p. 98). Es decir, me estimo porque soy capaz de estimar —a las cosas, a los otros—, porque tengo preferencias y puedo elaborar juicios y tomar decisiones sobre mis acciones y dar cuenta de ellas. En esta línea, además, “lo que la solicitud añade es la dimensión del valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima” (Ricoeur, 2019, p. 201). En consecuencia, el sentimiento de desvalimiento, dependencia o fragilidad puede filtrarse en las relaciones de ayuda y cuidado.

1. Frente al principio de escasez que rige la economía mercantil, se ubica un principio de *multiplicidad cooperativa* en el fundamento de la acción económica. Es a partir del funcionamiento de dicho principio que se producen los deseos comunes, las ideas y las sensaciones comunes (Lazzarato, 2018).

Conocimiento y Cuidado: el valor del trabajo

[...] la teoría del conocimiento debe tomar en cuenta todas las expresiones de la creencia, pues los conocimientos en sentido estricto, no son más que un género de esta. (Lazzarato, 2018, p. 154)

La verdad es un conocimiento, pero también es un valor; el valor-verdad se inscribe en una lógica de la cooperación que excede el tipo de intercambio de bienes materiales (Lazzarato, 2018). Sin embargo, la verdad-conocimiento o el valor-verdad afecta a los bienes materiales. Particularmente, si atendemos a que la verdad no es una estrella fija en el firmamento, sino que podemos ver en ella la condensación de formas de convivencia —un *ethos*—, creencias y valores.

En el ámbito del cuidado, de un tiempo a esta parte, los trabajos de antropólogas, sociólogas, investigadoras feministas y otras contribuciones de las mujeres, han ayudado a visibilizar el entramado de poder —o régimen de verdad— en que se inscriben las acciones de cuidado. Esto ha jerarquizado un trabajo feminizado, frecuentemente no reconocido y mayoritariamente no remunerado, que es el trabajo de cuidado (Batthyány, 2021).

Si se piensa en el cuidado como conocimiento, es un tipo de bien indivisible, intercambiable, pero que no generaría obligaciones de donación, ya que no se adscribe a la lógica de la escasez y, por tanto, no produce reciprocidad; aunque el don, en la interpretación ricoeuriana, permita relacionar el cuidado con el reconocimiento y con la lógica de la cooperación.

Sin embargo, si se evalúa la relación de amistad —que no se indica en el apartado anterior—, análogamente, la relación de cooperación sí produce reciprocidad. El problema es si la relación de amistad, que es horizontal y se caracteriza por la “reversibilidad, insustituibilidad, similitud” (Ricoeur, 1996, p. 201), es un modelo de cuidado. De estas características solo se pueden atribuirle la insustituibilidad al cuidado, ya que la relación entre un cuidador y la persona que requiere el cuidado es necesariamente asimétrica y está fundada en la diferencia. Si bien la reversibilidad atiende a las funciones encarnadas en la interlocución, dada la asimetría de las funciones de cuidado, estas no serían reversibles. Algo parecido sucede con la similitud: es una diferencia particular la que funda la relación de cuidado, la de unos conocimientos específicos y una forma de afectación de la vida a partir del reconocimiento del otro y la empatía con el sufrimiento del otro. Para Fuente (2022), la relación de cuidado, ya sea desde el punto de vista de quien es cuidado, como desde las emociones generadas en quien cuida, provee la oportunidad de una “mutua transformación” (p. 5). Esto no es más que la dinámica de la relación entre el sí mismo y el otro.

Collière señala que “cuidar es un acto individual que uno se da a sí mismo cuando adquiere autonomía” y paralelamente “es un acto de reciprocidad que se tiende a dar a cualquier persona que requiere, temporal o definitivamente, ayuda

para asumir sus necesidades vitales" (como se cita en Fuente, 2022, p. 4). Esa experiencia de cuidado es postulada como una experiencia estética, con el propósito de que se superen los modelos hegemónicos centrados en el cientificismo y la biomedicina y, además, que pueda pensarse las actividades de cuidado como tareas gratificantes.

Nuevamente se problematiza acerca de si las tareas de cuidado son trabajos reconocidos o no, y si las personas que requieren dichas tareas son reconocidas como sujetos de derecho (del derecho a la salud o a la educación, por ejemplo). Al respecto Ricoeur (2007) plantea que "no podemos comprendernos como portadores de derechos si no tenemos al mismo tiempo conocimiento de las obligaciones normativas a las cuales adherimos en el cuidado del otro" (p. 19) Conocer los derechos del otro es reconocerse en los derechos del otro, conocer mis propios derechos y sostenerlos, más allá de todo individualismo, es comprender que el cuidado es un tipo de relación a la vez que un tipo de bien. Así como Lazzarato (2018) refiere que el bien *libro* tiene una dimensión material —hojas, tinta, edición— que ingresa en la lógica del mercado, además de una dimensión inmaterial y afectiva —el conocimiento— que se sostiene a partir de la lógica de la cooperación multiplicativa, se puede pensar que el *cuidado* tiene una dimensión material que se inscribe en la división del trabajo y, a su vez, una dimensión afectiva que se inscribe en el reconocimiento.

¿Cómo podemos pensar esta doble faceta del cuidado, entre los derechos y los bienes, entre el trabajo y el reconocimiento?

Valores para una Responsabilidad intencional y situada

Nuestro sistema político es el primero que pretende basarse en la soberanía popular y que, de este modo, se confía a la fragilidad de un querer-vivir juntos en tales o cuales instituciones. Poder, fragilidad y responsabilidad crecen juntos. (Ricoeur, 1997, p. 76)

La pregunta final, que no es un cierre sino una apertura, es ¿qué valores para las políticas de reconocimiento y las políticas de cuidado? Los valores se constituyen a partir de las "leyes de *la diferencia* y de *la repetición*: distinguirse de los otros y a la vez asemejarseles" (Lazzarato, 2018, p.149). Es en la trama social, en el tejido de las relaciones interpersonales, que ocurre en la red de sostenimiento para las capacidades "de desear y de creer [...] y de elegir" (ídem.), esto es, la dimensión ética de la vida en comunidad. Esta es la "intencionalidad ética: pretender la vida buena con y para otro en instituciones justas" (Ricoeur, 1996, p. 176).

En particular, hay algunos campos como el medio ambiente, las ciencias de la vida y la comunicación, en donde la expansión del obrar humano genera a la vez poder, fragilidad y responsabilidad (Ricoeur, 1997). El poder del conocimiento, la fragilidad que produce el sufrimiento y la responsabilidad frente al otro confluyen en las relaciones de cuidado. Pero, ¿cómo pasamos de las relaciones de cuidado

a las políticas de cuidado? ¿Cómo pasamos del reconocimiento a las políticas de reconocimiento?

Es en el ámbito de lo público, en el estado de derecho, que el reconocimiento y el cuidado se transforman en políticas de alcance universal. Es, por tanto, necesario pensar que los principios que guían dichas políticas están cimentados en valores que, como se indicó, se sostienen en los juicios, las preferencias y los deseos colectivos.

Las políticas de reconocimiento se refieren a la superación del menosprecio y al principio de igualdad, es decir, de reconocernos como pares, como congéneres. Los valores de la *diferencia* y la *identidad* modulan ese principio; además, articulan el reconocimiento mutuo en la reciprocidad con los otros.

Las políticas de cuidado, verdaderamente pensadas a conciencia e implementadas con el fin del bienestar de las personas, no pueden ir en contra de los derechos del *otro* o el bienestar del *otro*. Si el *otro* es afectado negativamente por dichas políticas, entonces no son verdaderas políticas del cuidado, sino máscaras vacías, carentes de la intencionalidad ética y del reconocimiento de la alteridad. Por esta razón, el cuidado no puede implicar la explotación ni la alienación, en ninguno de sus ámbitos, ni en la salud, ni en la educación, ni en la familia ni en otras instituciones.

Referencias bibliográficas

Batthyány, K. (2021). *Políticas del cuidado*. CLACSO.

Fuente, M. (2022). El cuidado como experiencia estética según John Dewey. *Index Enferm*, 30(2). <https://goo.su/iPzxc5>

Lazzarato, M. (2018). Teorías de las riquezas, teorías de los conocimientos, teorías de las artes. En A. Abril (Trad.), *Potencias de la invención. La psicología económica de Gabriel Tarde contra la economía política* (pp. 141-202). Cactus.

Ricoeur, P. (1996). El sí y la intencionalidad ética. En A. Neira (Trad.), *Si mismo como otro* (pp. 173-212). Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1997). Poder, fragilidad y responsabilidad. En G. Aranzueque (Trad.), *Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur* (pp. 75-77). Cuaderno Gris.

Ricoeur, P. (2007). La lucha por el reconocimiento y la economía del don. *Nombres*, (21), 13-24. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2382>

Ricoeur, P. (2010). *Ética y Cultura*. Prometeo Libros.

Ricoeur, P. (2019). El sufrimiento no es el dolor. *ISEGORÍA*, (60), 93-102. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.06>

Cómo citar este artículo:

Melo, M. (2024). El cuidado como articulador de creencias y los valores: aproximaciones a una responsabilidad intencional y situada. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 57-66



La Desigualdad Económica Como Narrativa Histórica

Economic Inequality As A Historical Narrative

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Pablo Andrés Rada Chavarría

Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, Bolivia.
pablorada.ch@gmail.com

Recibido: 22 de mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 67-75 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: La desigualdad económica estudiada como una narrativa histórica, partiendo del análisis de las estructuras de las narrativas históricas de Hayden White permiten elaborar un análisis sobre los conceptos de pobreza y desigualdad económica partiendo del estudio de algunos autores y del uso diario que le damos a estas palabras. El análisis reveló que la concepción de la pobreza como algo peyorativo, no solamente estuvo presente siempre en su uso narrativo, sino que tiene un importante rol ontológico en la afirmación de sí desde lo otro.

Palabras clave: POBREZA - NARRATIVA - DESIGUALDAD ECONÓMICA

Abstract: Economic inequality studied as a historical narrative, starting from the analysis of the structures of historical narratives by Hayden White, allows for an analysis of the concepts of poverty and economic inequality based on the study of some authors and the everyday use of these words. The analysis revealed that the conception of poverty as something pejorative has not only always been present in its narrative use but also has an important ontological role in the affirmation of the self from the other.

Keywords: POVERTY - NARRATIVE - ECONOMIC INEQUALITY

Probablemente ningún tema político de agenda actual sea tan controvertido y eternizado como problema político y social que el de la desigualdad económica. Tanto desde las discusiones teóricas políticas, como económicas y hasta ficcionales como el cine o la literatura, la desigualdad económica aparece como un claro tópico o característica del futuro. Y no es para menos, ya que, viviendo en una de las sociedades históricamente más productiva, la desigualdad social no hace más que crecer y hasta profundizarse.

Generalmente, la desigualdad económica se concibe como pobreza y el término pobreza nos hace referencia a la gente pobre, es decir, a gente de escasos recursos económicos que vive precariamente. Esto implica, dentro de este imaginario social común, que la pobreza se relacione con falta de alimentos, de salud, de vivienda y hasta vestimenta.

Si nos fijamos en películas de Hollywood, la pobreza se representa siempre como la gente del tercer mundo, y las representaciones gráficas que se hace de ella suele contener los conceptos descritos en el párrafo anterior. De manera similar, cuando uno lee uno de los informes de la ONU sobre pobreza, como el Informe de los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2022 o un libro de economía, como *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero* (1965) el panorama que plasman de la pobreza es el de la extrema pobreza, es decir, el de lugares donde no existen caminos asfaltados, donde no hay acceso al agua, donde se come escasamente y no de manera periódica, y, sobre todo, donde se vive amenazado por enfermedades que no son comunes en el primer mundo.

A esta clásica visión de la pobreza, con la que se estará muy familiarizado, se contraponen diferentes estudios modernos y multidisciplinares como los desarrollados por Amartya Sen o Joseph Stiglitz, pero que no tienen, por lo menos hasta ahora, la repercusión necesaria. Esto se debe, en parte, a que esta visión de la desigualdad económica entendida como simple pobreza se encuentra muy instaurada en nosotros, tanto académicamente como socialmente por los medios de comunicación.

Esta narrativa actual de la desigualdad económica es la que se analizará, tanto descriptivamente como críticamente. Para lograrlo, utilizaremos parte de la teoría de La Ficción de la Narrativa de Hayden White (2011).

El narrativismo de White nos permitirá realizar un análisis de las narrativas actuales en política de la desigualdad económica, así como de las narrativas que existen sobre esta problemática en clave futurista. Aunque la vasta obra de White permite diferentes elementos y niveles de análisis, nos centraremos en las estructuras de las narrativas históricas, ya que nos permitirán distinguir tres niveles de comprensión.

Repaso de las estructuras de las narrativas históricas de White

Dentro de la teoría de la ficción de la narrativa, que se aboca sobre todo al análisis histórico y de la historiografía, White (2011) menciona que ésta debe en-

tenderse como una narrativa histórica, es decir, que la historiografía, es un modo más de realizar narrativas. La implicación principal de lo mencionado es que toda historia es una construcción narrativa con una trama y no una mera acumulación de hechos. Para ejemplificar, dependiendo de la fuente a la que acudamos, la figura de Napoleón podrá ser entendida como el cúlmene de una época o desarrollo histórico, en otra fuente Napoleón podrá aparecer como una figura casi psicótica; pero también, como el cúlmene de la ilustración o como el fracaso del imperialismo tardío.

Pero, ¿qué separa los hechos por sí solos de esta narrativa con un sentido? White (2011) nos responde que la primera o mayor distinción se encuentra en la voz que relata los hechos. La historia tiende a contarse desde un narrador ausente, pero que cumple el rol de ser un conocedor de los hechos, es decir, que más allá del sentido narrativo, este presenta hechos que deberán ser comprobables o verificables por otros. Pero, al mismo tiempo, este narrador no solo expone hechos uno tras otro como una mera acumulación, como ya se vio, sino que los inserta en un relato. Es así que el narrador genera un efecto explicativo de los hechos y estos efectos explicativos se deben entender, siguiendo a White (2011), como el relato, el argumento y la trama. El relato permite al lector distinguir las partes de la narrativa para preguntarse por qué sucedió tal hecho o qué pasó después de tal otro; lo que permite ordenar los hechos por motivo o intención. Por su parte, el argumento son los hechos en sí, pero que dentro de una narrativa histórica tienen un efecto similar al de la causalidad en las teorías, pero que se distinguen por la trama. Sobre la trama, White (2011) menciona que:

Mientras las teorías a las que se recurre en un argumento histórico para explicar la evidencia lo hacen subsumiendo a esta bajo algo que parece una ley causal, las tramas explican la evidencia organizada como un relato identificando ese relato como perteneciente a cierta clase de relatos. (p. 243)

De esta manera la trama sirve como un elemento relacional que permite entender y estudiar a la historia como construcción o estructura, sin fijarse en los acontecimientos. De lo anterior, White nos dice que se pueden distinguir tres niveles de comprensión: los elementos lexicales, que son los acontecimientos atómicos; un ordenamiento por motivos o continuidades; y un nivel sintáctico, en que los motivos y/o temas son argumentos de relatos tradicionales. El elemento tradicional es justamente la capacidad de mostrar argumentos reconocibles o distinguibles.

Sobre la desigualdad económica

La concepción clásica de la pobreza, por lo menos desde Adam Smith o David Ricardo y desde el siglo XVIII, es la de la falta de ingresos o recursos económicos. Expuesto así puede pensarse en un reduccionismo, pero es la premisa prin-

cial de la economía clásica y en muchos de los representantes de la economía moderna.

Smith (1996) nos habla del acceso a las cosas necesarias y agradables, en relación con lo que se pueda conseguir a través del fruto del trabajo, lo que podemos entender como ingreso monetario. Para Ricardo (2003), la pobreza podía entenderse como la preocupación por el sustento vital, lo que marcaba una serie de carencias éticas y estéticas, lo que justificaba que los pobres realizarán las tareas más bajas de la sociedad.

Ya en la economía moderna, es decir entre finales del siglo XIX y la mayor parte del siglo XX autores como Keynes o Friedman se preocuparon por desarrollar teorías económicas con un sustento matemático, que terminaron por teorizar a la pobreza como un desajuste de las fuerzas económicas. En Keynes (1965) se puede leer que la pobreza sería un desajuste macroeconómico por la necesidad de la gente de consumir en el presente y no en el futuro teniendo escasos recursos.

En la actualidad existen varias corrientes económicas, algunas guiadas más por la multidisciplinariedad y otras más por corrientes políticas, como es la costumbre. Conceptos como el libre mercado, la autorregulación, la mínima intervención del estado, etc., siguen estando presentes en muchos economistas de la actualidad, pero debe reconocerse que tales concepciones responden al campo de la disputa política, más que al de la economía. Al mismo tiempo, esta influencia política en la economía se hace vigente en diferentes herramientas de análisis económico actuales, como las que intentan medir la felicidad o el desarrollo personal basándose solamente en premisas económicas, como el ingreso, la tasa de empleo, el ahorro o la adquisición de bienes.

Por otra parte, la economía multidisciplinaria, que usualmente recibe el nombre de economía del bienestar, propone un enfoque diferente (por lo menos en parte) de estudiar y comprender la pobreza. De esta nueva vertiente es que se deriva el término “desigualdad económica” para alejarse del de “pobreza”. Una de las principales diferencias con los otros tipos de estudios económicos es la metodología usada para comprender fenómenos económicos, donde el estudio de casos desde la comprensión de las necesidades de los sujetos, su forma de relacionarse económicamente, su administración y razonamiento económico es fundamental para entender y desarrollar teorías económicas y hasta políticas económicas.

Las narrativas de la desigualdad económica

Es evidente que desde hace más de un siglo vivimos en un tipo de sistema económico que propicia la producción en busca de la acumulación de riqueza. Lo que al mismo tiempo nos ha llevado a estar en el único, o prácticamente único, momento histórico donde se produce riqueza económica, bienes materiales esenciales y alimentación no solamente para poder cubrir, sino que sobrepasa la

demanda de toda la población mundial.

De la misma forma, la pobreza o desigualdad económica es también evidente y vigente en el mundo. En el informe que se publica en la página web de la ONU, titulado *Acabar con la Pobreza (2023)*, se menciona que más de 700 millones de personas viven en la extrema pobreza, porque tienen ingresos menores a 2.15 dólares diarios. Este mismo informe indica que debido a las guerras y a la pandemia de Covid-19 no se podrá erradicar la pobreza extrema hasta 2023, que era uno de los desafíos de esta organización. Así mismo, menciona que se necesitarán entre 200 y 300 años para que todos los países cambien sus leyes discriminatorias y se acabe con el maltrato infantil y la discriminación de género.

Por ende, ¿esto implica que hay millones de personas que no tienen los ingresos económicos suficientes? La respuesta corta sería que sí, pero, ¿por qué se produce este fenómeno? La respuesta concreta sería porque existe desigualdad económica en el mundo. De esta forma se muestra que desigualdad económica y pobreza no son términos equivalentes, sino que la desigualdad económica no solamente implica la falta de recursos económicos, también la mala e injusta distribución de la riqueza. Siguiendo a White, podemos establecer que la pobreza y la desigualdad económica, implican narrativas históricas diferentes. La primera nos acerca un concepto plenamente entendido por todos y que se ajusta a presupuestos bien establecidos y hasta discriminatorios. La segunda, busca librarse de esa carga de presupuestos y de conflictos éticos. Es decir, aunque tienen el mismo argumento, el relato y, sobre todo, la trama es lo que cambia en el desarrollo de cada concepto.

Ahora, ¿qué implica la pobreza como narrativa? Prácticamente desde su empleo, a fines del siglo XVII, la palabra pobreza no solamente se utilizó para caracterizar a las personas (y no así circunstancia de las personas) de forma negativa o peyorativa. Véase que los primeros usos del término fueron en adjetivo, y casi un siglo después se empezó a usar como sustantivo. Un ejemplo claro es que el diccionario Cambridge (2024), uno de los primeros en definir el término pobre, señala que pobre es tener pocas cualidades o sustancia.

Sabiendo que las tramas sirven como elemento relacional y que cada narrador da sentido narrativo a los argumentos, podemos distinguir que la pobreza, al principio de la economía, solía representar al flojo, al inmoral, al inadecuado, incluso hasta al enemigo. Esto se manifiesta en las Leyes de pobres en el Reino Unido, que datan de finales del siglo XVI, así como en los comentarios de David Ricardo (2003), uno de los primeros economistas, que criticaba ferozmente estas leyes de pobres porque para él, los pobres solamente aumentaban el gasto de la corona y su creciente número ponía en peligro a la gente noble.

La primera etapa de la economía contemporánea también tiene su propia concepción de la pobreza, ya que para ella el pobre representaba el error o el desajuste, pero de una forma secundaria, ya que preferían lidiar con números y relaciones económicas. Esto es algo que podemos leer en Keynes (1965), el padre de la economía moderna, que postula que la pobreza es un desequilibrio del ingreso

generado por la improvisación humana y su falta de planificación hacia el futuro.

En las teorías económicas modernas, como la economía del bienestar, el pobre y la desigualdad económica representan la injusticia, la necesidad, el necesitado, el débil, el marginado. Se evidencia que las tramas, por lo tanto, fueron cambiando en el tiempo, pero la argumentación muy poco. Un ejemplo es el estudio de Banerjee y Duflo (2014) que encuentra que la gente pobre, incluso la de la extrema pobreza no se identifica a sí mismo como pobre. Para la gente pobre, el pobre siempre es aquella persona que atraviesa una situación peor que la de uno.

También encuentra que la gente pobre sigue manteniendo preocupaciones y necesidades similares a la de las personas que no son pobres, como la de estabilidad emocional, relaciones sentimentales, sueños y deseos, etc. Esto parece muy evidente al momento de enunciarlo, pero se debe recordar que, desde la teoría económica y la historia económica, siempre se caracterizó al pobre como un sujeto que, racionalmente, debe hacer y pensar en todo lo posible para poder salir de su pobreza. Banerjee y Duflo (2014) nos ilustran al respecto cuando mencionan que:

En su *best-seller* de 2005, *El fin de la pobreza*, Sachs argumenta que, si los países ricos aportasen 195.000 millones de dólares al año en cooperación entre los años 2005 y 2025, al final de este periodo la pobreza podría haber desaparecido completamente.

Sin embargo, otras voces también influyentes creen que todas las respuestas de Sachs son erróneas. William Easterly, enfrentado a Sachs desde el otro extremo de Manhattan, en la Universidad de Nueva York, se ha convertido en una de las figuras públicas más destacadas en la oposición a la ayuda internacional, a raíz de la publicación de dos libros, *En busca del crecimiento* y *The White Man's Burden* [5]. Y otra voz que se ha unido recientemente a la de Easterly es la de Dambisa Moyo, autora del libro *Dead Aid* y economista que había trabajado anteriormente en Goldman Sachs y en el Banco Mundial. Estos dos autores sostienen que la ayuda hace más mal que bien, al disuadir a la gente de buscar soluciones propias, al corromper y socavar las instituciones locales y al crear un lobby formado por las ONG que tiende a perpetuarse. La mejor opción para los países pobres es apoyarse en la idea básica de que cuando los mercados son libres y los incentivos adecuados, la gente puede encontrar la solución a sus problemas sin necesidad de limosnas del extranjero ni de sus propios gobiernos. De ese modo, los pesimistas de la ayuda se consideran bastante optimistas respecto a cómo funciona el mundo. Para Easterly no existen las denominadas trampas de la pobreza. (p. 30)

El hallazgo de Banerjee y Duflo (2014) nos permite decir que los pobres no elaboran una narrativa propia a partir de su pobreza, sino que la pobreza es solo un elemento más de sus propias narrativas. Es decir, la singularidad de la narrativa de una persona pobre es igual que la de una persona no pobre.

La falta de asunción de la pobreza por parte de los mismos sujetos, aún en

una situación de pobreza extrema nos permite establecer que la pobreza, como narrativa de la economía, de la política y hasta de las sociedades parece tener un fuerte elemento ontológico sobre la concepción del otro.

Si partimos de asumir que la afirmación de sí depende de la negación del otro o de lo otro como elemento identitario, la “pobreza” y “el pobre” juegan un papel importante dentro de la narrativa del imaginario colectivo sobre lo que se debe ser y sobre lo que no se debe ser. Lo que implica que parta de esa afirmación implica no ser pobre.

Especulaciones sobre el futuro de la narrativa de la desigualdad económica

Evidenciamos que los argumentos sobre la pobreza cambiaron poco, o recién están cambiando en los últimos quince años. Los relatos se acomodan a las explicaciones económicas y las tramas, que son las que más cambian, responden a nuevas teorizaciones, en pocos casos, y sobre todo a influencias políticas y sociales de momento.

La trama de la pobreza, como elemento de análisis sintáctico, casi no ha sufrido cambios a nivel narrativo social, pues sigue representando, con diferentes cualidades, la falta o escasez. Este elemento es fundamental al momento de entender la mayor parte de postulados a futuro. Desde instituciones internacionales como la ONU (2023) en su informe sobre Acabar con la Pobreza, se plantea que tardaremos casi 200 años en reducir la brecha de la desigualdad económica.

Por otra parte, casi todas las novelas y películas futuristas proponen desigualdades económicas, ya sea con características actuales, anteriores o hasta históricas. Es entendible si aceptamos que la pobreza nos ayuda a afirmarnos, siendo que se presenta como un gran presupuesto ontológico de la identidad individual y de las sociedades. Tendría que darse un cambio en la estructura misma de la repartición de la riqueza para que este presupuesto pueda cambiar drásticamente o incluso perderse.

Referencias bibliográficas

Banerjee, A., Duflo, E. (2014). *Repensar la pobreza: un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*. Taurus.

Cambridge Dictionary. (2024). Entrada: Poor. Recuperado de <https://acortar.link/AcrVEc>

Keynes, Jhon (1965). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Fondo de cultura económica.

ONU. (2022). Informe de los objetivos de desarrollo sostenible 2022. Recuperado de <https://acortar.link/23YFfP>

ONU. (2023). Acabar con la pobreza. Recuperado de <https://goo.su/QCDFhu>

Ricardo, David (2003). *Principios de economía política y tributación*. Pirámide.

Smith, Adam (1996). *La riqueza de las naciones*. Alianza.

White, H. (2011). La ficción de la narrativa: ensayos sobre historia, literatura y teoría (Ruschi, trad). Eterna cadencia.

Cómo citar este artículo:

Rada Chavarría, P. (2024). La desigualdad económica como narrativa histórica. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 67-75



ART. DE INVESTIGACIÓN

Del Fetichismo De La Mercancía Al Poder Espectacular Integrado

From Merchandise Of Fetishism To Integrated Spectacular Power

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Celsio Arceu

Universidad de Valparaíso. Valparaíso, Chile.
celsio.arceu.a@gmail.com

Recibido: 7 de mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 76-88 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: La influencia del apartado del fetichismo de la mercancía de Marx ha tomado un rol elemental para la teoría crítica de la imagen. *La obra de arte* en la época de su reproductibilidad técnica de Walter Benjamin o *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord han sido obras claves que han revelado los secretos de la fantasmagoría de la mercancía en nuestra contemporaneidad, ya que, su transformación en espectáculo han llegado a tal punto que nuestra existencia y relaciones sociales han sido mediatizadas por las imágenes, haciendo de lo verdadero un momento de lo falso. Esta investigación abordará desde el carácter fetichista de la mercancía de Marx, la reproductibilidad técnica de Benjamin, hasta los últimos estudios de la sociedad del espectáculo de Guy Debord, donde aparecería el poder espectacular integrado.

Palabras claves: CAPITALISMO – FETICHISMO – REPRODUCTIBILIDAD TÉCNICA – ESPECTÁCULO – ESPECTÁCULO INTEGRADO.

Abstract: The influence of the section on the fetishism of commodities in Marx has played a fundamental role in critical theory of the image. Walter Benjamin's work on "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" and Guy Debord's "The Society of the Spectacle" have been key texts revealing the secrets of the commodity's phantasmagoria in our contemporary world. The transformation of the commodity into a spectacle has reached a point where our existence and social relations have been mediated by images, turning the true into a moment of the false. This research will address the fetishistic nature of commodities according to Marx, Benjamin's concept of technical reproducibility, and the latest studies on the society of the spectacle by Guy Debord, where the integrated spectacular power would emerge.

Keywords: CAPITALISM – FETISHISM – TECHNICAL REPRODUCIBILITY – SPECTACLE – INTEGRATED SPECTACLE.

Situados en el siglo XXI, el capitalismo y sus formas se han desarrollado a tal nivel que abarca casi todos los aspectos de la vida humana, desde los planos sociales, científicos y tecnológicos, hasta lo más interior de la psiquis individual. En un sentido geopolítico, se ha globalizado a tal nivel que la economía política ha logrado abarcar la mayor parte de los territorios donde hay sociedades, como también, ha afectado a las individualidades naturalizando ciertas relaciones sociales y formas de vida, racionalizando los valores y las prácticas del mercado.

Si bien, hay distintos aspectos desde donde abordar la problemática del capitalismo, desde una mirada estético-política, se han desarrollado estudios muy interesantes referidos a la teoría de la imagen; su desarrollo técnico y el uso relacionado a las masas. Claves serían, en parte, los estudios de Walter Benjamin sobre la reproductibilidad técnica en *La obra de arte* en la época de su reproductibilidad técnica y los análisis sobre la fantasmagoría desarrollados en los apuntes del Libro de los pasajes. También, tomando estas referencias, es importante considerar las reflexiones de los situacionistas. En específico Guy Debord con su obra *La sociedad del espectáculo* y, posteriormente, sus *Comentarios* sobre esta misma, para dar una mirada crítica respecto a estos fenómenos que, si bien no son los únicos, aquellos estudios serían claves para comprender esta reflexión. Estas teorías tendrían una base fundamentada importante: la conexión directa referida a la utilización de Marx del término fantasmagoría en lo que respecta al apartado del fetichismo de la mercancía del primer tomo de *El capital* y las reflexiones en base a la metáfora de la cámara obscura y el término de falsa conciencia en *La ideología alemana*. El recorrido analítico de estas obras es clave para comprender el efecto y trasfondo que hay hoy detrás de las imágenes reproducidas en tanto mercancías o espectáculos.

Las nuevas tecnologías han llevado a desarrollar una cultura de la imagen, donde las individualidades se exponen voluntariamente hacia los aparatos de uso y entretenimiento que reproducen apariencias, adoptando inconscientemente conductas, pensamientos o tipos de relaciones sociales condicionadas por las imágenes. La reproducción y multiplicación de las imágenes audio-visuales, desde los distintos aparatos, son parte de nuestras experiencias diarias. Si bien, en un plano cotidiano y naturalizado, las imágenes solo han sido material de ocio y entretenimiento para ciertos momentos fragmentados de la vida individual, detrás de ellas se esconde su secreto mercantil. En el trasfondo de esas imágenes hay ciertas implicancias estéticas, discursivas, económicas, políticas y psicoanalíticas que afectan a los distintos individuos.

La imagen audio y/o visual producida por los aparatos de uso y entretenimiento tales como celulares, televisión o computadores, ha tenido un juego clave en la modelación arquetípica de formas de vida. Dejando de lado toda especulación superficial o conspirativa con respecto a la influencia de los medios sobre los individuos, los estudios de Walter Benjamin y Guy Debord son trabajos serios, ya que, independiente de algunas críticas que se les han presentado, hay una profundidad teórica y se observan evidencias reales de los efectos mediáticos de los

fenómenos audio y/o visuales.

Esta investigación ahondará en la configuración del devenir-imagen, desde el fetichismo de la mercancía de Karl Marx, pasando por la reproductibilidad técnica de Walter Benjamin hasta el desarrollo del poder espectacular en Guy Debord, y pensaremos: ¿En qué medida los medios y las imágenes reproducidas influyen en nuestras formas de vida? ¿Existe un tejido económico político detrás de nuestras relaciones sociales? ¿Las imágenes tienen un rol de subjetivación en nuestra sociedad?

El carácter fetichista de la mercancía

...la forma de la mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de las cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. (Marx, 1975, pp. 88-89)

Las investigaciones de Karl Marx han sido muy relevantes para desenmascarar los aspectos negativos de la sociedad de producción capitalista y de la economía política en general. Si bien, sus escritos están bajo el contexto de los inicios del capitalismo y suceden en los procesos de las sociedades industrializadas del siglo XIX -razón por la que se le puede cuestionar su pertinencia histórica-, ha dejado un legado en varios autores posteriores que han presenciando los avances del sistema de producción capitalista y han reelaborando la teoría marxista, actualizándose a los cambios contextuales. Uno de los aspectos más interesantes y relevantes, para las teorías críticas y los estudios sobre la imagen, es el apartado del primer tomo de *El Capital* denominado *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, espacio donde Marx reflexionaría sobre lo propio de las mercancías más allá de su valor de uso o carácter objetivo que, como muy bien enfatiza David Harvey en sus estudios sobre *El Capital*, se presentan meramente como “un mundo de apariencias de esa <objetividad fantasmagórica> llamada valor” (Harvey, 2014, p. 26), reconociendo el carácter de apariencia y no realidad de las mercancías, las cuales, con su valor, velan los efectos mágicos, secretos e inconscientes que reproducen con una imagen objetiva limitada al valor de uso. Caracteres que solo son comprensibles en la medida en que las mercancías se reflexiones en abstracto, analíticamente y en sus relaciones de intercambio y no solo desde una mirada sensible-objetiva como destaca Michael Heinrich (2008, pp. 86-87).

El filósofo italiano Giorgio Agamben, quien escribe en nuestra actualidad, afirmarí: “El develamiento del ‘secreto’ de la mercancía ha sido la clave que le abrió al pensamiento el reino encantado del capital, que este siempre ha intentado ocultar exponiéndolo a plena luz” (2017, p. 80). Es importante la afirmación

de Agamben no solo porque asegura la importancia de Marx al mostrar las características esenciales del producto mercantil, sino que también devela el secreto de su encantamiento, de carácter casi religioso, que el capitalismo produce por medio de las mercancías. Entonces, la clave estaría en revelar lo que está detrás del capitalismo y sus formas más allá de lo visible, donde destacaría este carácter fantasmagórico, que desarrollaría en su teoría del valor que se presenta en la mercancía.

Agamben fundamenta lo siguiente: “El producto del trabajo al desdoblarse en un valor de uso y en un valor de cambio se transforma en una fantasmagoría [...] que al mismo tiempo es perceptible e imperceptible a los sentidos” (2017, p. 80). El producto elaborado por el trabajo tendría una dualidad: por una parte, correspondería a un objeto físico, el producto en su forma visible, una mera apariencia que no representa su realidad, que es valor de uso, y por otra, su carácter como mercancía. Esta dimensión que tiene el objeto producido, en tanto mercancía, corresponde a la dimensión fantasmagórica del producto, ya que toma un valor abstracto, en tanto valor de cambio, y crea ciertos tipos de relaciones sociales inconscientes entre los objetos producidos y los productores. En este caso, la mercancía que se presenta a la vista esconde detrás todas las relaciones sociales, ligadas a la producción del objeto (trabajo) y el intercambio, naturalizando estas relaciones sociales y vanagloriando el capital.

Marx afirma que: “Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparán recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen” (1975, p. 90). Por tanto, el valor es una relación social entre personas, una relación oculta bajo la envoltura de una cosa, ocultando en el objeto los movimientos que se manifiestan en las relaciones económicas, más allá de su apariencia física, tomando al dinero como la forma de valor abstracta que vela el carácter social de estas relaciones. Por lo tanto, el intercambio, que establece las relaciones sociales, no solo será de las cosas entre las personas, sino también relaciones sociales entre las personas producto de las mercancías. He aquí el carácter fantasmagórico (oculto y mágico) de la mercancía.

El análisis de la teoría del valor y del fetichismo de la mercancía permitió desmascarar las apariencias que el valor dinero ocultaba en el trabajo enajenado y las relaciones económicas de intercambio, mostrando cómo las relaciones humanas se estaban transformando en relaciones mercantiles. Estas formas de vidas mercantiles estaban tan ligadas a los procesos económicos que llegaron al punto de naturalizarse, de modo tal que las relaciones de producción, al menos desde la base, se han mantenido hasta nuestros días. Sin embargo, con el pasar de los años, el capitalismo tendrá ciertas transformaciones interesantes. Una de ellas corresponde a su efecto fantasmagórico, que se ha representado en lo que respecta a las técnicas de la imagen. Agamben afirma que muchos marxistas no le dieron la importancia necesaria a este aspecto, insinuando que es una parte que hay que saltarse del libro, o que es un momento de delirio de Marx, pero auto-

res como Walter Benjamin o Guy Debord abordan la relación de la producción de la imagen con el capitalismo, tomando como base elemental la reflexión de Marx.

La reproducción de las imágenes

...en el estudio de cine el aparato penetró de una manera tan profunda en la realidad que su aspecto puro, libre de todo cuerpo extraño al aparato, es decir, técnico, no es más que el resultado de un procedimiento particular, a saber: el de la toma por medio de un aparato fotográfico dispuesto adrede y su montaje con otras tomas dispuestas de igual modo. (Benjamin, 2009, p. 115)

Los avances tecnológicos no irán solamente de la mano del capitalismo en el ámbito científico, sino también en lo estético-político y lo artístico. Entre principios y mediados del siglo XX, Walter Benjamin dirá que vivimos en la época de la reproductibilidad técnica, en la medida que el arte se ha desarrollado a tal punto, por influencias de la fotografía y después del cine, que ha perdido su carácter cultural y se ha ligado a la reproducción en masa y para las masas de las imágenes. Mediante su reproductibilidad, las imágenes originales perderían su aura y por tanto su autenticidad, mermando así su contenido originario y, por ende, quedando vaciadas de contenido. Esto implicaría que estas imágenes podrían ser utilizables como medios para crear nuevas apariencias y, por tanto, realidades aparentes montadas en una imagen. Esto lo podemos relacionar con las reflexiones de Marx respecto a las mercancías, pero con las imágenes, puesto que estas mismas, en la medida en que se desarrollan las tecnologías y la economía política, pueden ser utilizadas con el fin de ampliar el carácter fetichista de la mercancía hacia otros ámbitos de lo sensible, como la entretención, extendiendo así la fantasmagoría de lo mercantil a distintos ámbitos de la vida.

Es importante ahondar en algunas anotaciones del *Libro de los pasajes*. En él, en parte, Benjamin comenta algunos de los elementos relacionados al fetichismo de la mercancía elaborados por Marx dedicando tiempo al término de fantasmagoría. Y si bien hay más de un uso en el concepto, puesto que en los resúmenes de 1935 y 1939, titulados *Paris, capital del siglo XIX*, hay explicaciones diferentes (paso de la ideología como sueño a la ideología como fantasmagoría), en esta ocasión nos enfocaremos en el resumen de 1939, en el cual da una importancia elemental al concepto de fantasmagoría:

Nuestra investigación se propone mostrar cómo a consecuencia de esta representación cosista de la civilización, las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones en base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría. Esas creaciones sufren esta <iluminación> no sólo de manera teórica, mediante una transposición ideológica, sino en la inmediatez de la presencia sensible. Se manifiestan como fantasmagorías. (2005, p. 50)

Este autor nos muestra una mirada crítica del París del siglo XIX comentando cómo los desarrollos técnicos y económicos influyeron en las experiencias de su actualidad. Y nos cuenta cómo la arquitectura, en principio, y la construcción de los nuevos pasajes compuestos con extensas galerías para exhibir mercancías, fueron parte esencial en el desarrollo de la metrópolis. Este acontecimiento implica una nueva forma de vivir entre los individuos de las sociedades ya que, al circular por las ciudades, sus experiencias estarían ligadas al constante encuentro con las mercancías que, en apariencia, se muestran solas con su valor. Sin embargo, detrás de lo aparente, se esconde todo el trasfondo de su encantamiento, producido no solo por las mercancías y las relaciones que implica sus existencias, sino también por los espacios de tránsito. Margaret Cohen en un ensayo sobre Benjamin y la fantasmagoría afirma: “Benjamín extiende la afirmación de Marx sobre los poderes fantasmagóricos de la mercancía hasta cubrir todo el espectro de los productos culturales parisinos” (Cohen, 2010, p. 208). El trabajo de Benjamin hace un alcance importante al considerar no solo los efectos fantasmagóricos de la mercancía, sino culturales, por ello, con el desarrollo tecnológico y económico posterior para el siglo XX, sobre todo en la tecnificación artística de la reproductibilidad técnica, los espectros de la fantasmagoría se expandirían hacia otros ámbitos de la vida.

En el siglo XX, el cine y la fotografía, como herramientas técnicas para la reproducción de imágenes, serán utilizados, en base a técnicas de montajes, para disponer ciertos elementos y unificar representaciones bajo la intencionalidad de un director. Por tanto, las representaciones que reproducirían las imágenes en los espectadores tendrían una quimérica dualidad: tanto que construirían un montaje y, a la vez, se acercarían cada vez más a la realidad, construyendo una realidad en apariencia verdadera y, a la vez, falsificada. “El aspecto de la Realidad, independiente del aparato, se ha convertido aquí en su aspecto más artificial y, en el ámbito de la técnica, la visión de la realidad inmediata se ha convertido en la flor azul” (Benjamin, 2009, p. 115).

La unificación de una realidad externa con una realidad abstracta (interior) y artificial, sería creada y reproducida por imágenes que representaría la realidad falsificada en los individuos que viven en la reproductibilidad técnica, tomando un rol similar a los efectos abstractos producidos por la mercancía, en tanto que estas imágenes representarían discursos o formas de vida en la tensión entre representación y realidad de los espectadores. “El cine se caracteriza no sólo por el modo en que el hombre se representa frente al aparato receptor, sino por el modo en que él se representa con su ayuda al mundo circundante” (Benjamin, 2009, p. 120). Estas últimas afirmaciones, reflejan un carácter ontológico que Benjamin les otorgaría a los aparatos de la reproductibilidad técnica, entregando así una forma de existencia que sería a la vez falsificada, como también verdadera, de la experiencia.

De la noción de espectáculo

El principio del fetichismo de la mercancía- la dominación de la sociedad a manos de ‘cosas suprasensibles a la par que sensibles’- se realiza absolutamente en el espectáculo, en el cual el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él, y que se aparecen al mismo tiempo como lo sensible por excelencia. (Debord, 2012, pp. 51-52)

Guy Debord retoma los trabajos de Marx y les hace una nueva lectura en relación con las nuevas transformaciones, tanto técnicas como económico-políticas, que se desarrollarían en el capitalismo. En 1967 publica *La sociedad del espectáculo*, libro clave para comprender, en nuestra actualidad, las síntesis entre el desarrollo del capital, en base a la reflexión sobre el fetichismo de la mercancía, y la teoría de la imagen, en relación con la reproductibilidad técnica. Para Debord, en su presente, la acumulación no se determinaría por las mercancías, sino, por las imágenes montadas en tanto espectáculo: “La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (2012, pp. 37).

El francés comienza su primer apartado, en comparación con el primero de *El Capital* de Marx, pensando la mercancía como la base para la comprensión del ocultamiento de las formas de nuestras relaciones mercantiles. Pero al tomar en cuenta el desarrollo de las tecnologías y el capitalismo en sí, que se iría adecuando y transformando desde distintos aspectos, daría cuenta que este sistema de producción llegaría hasta tal punto que, la mercancía y su carácter fetichista, se representaría en su último grado, en forma de imagen, espectacular por lo demás. Por lo tanto, este autor aseveraría que: “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes” (Debord, 2012, p. 38). Si tomamos en cuenta la última afirmación, las imágenes espectaculares mediatizarían las nuevas relaciones sociales, que no solo se limitan al mercado, sino también a distintos aspectos de la realidad.

El fetichismo de la mercancía se realizaría en el espectáculo, en el conjunto de imágenes reproducidas por los aparatos, las cuales crearían el mundo sensible desde un imaginario montado para las individualidades. Muy similar a lo dicho por Benjamin, Debord afirma que: “En el mundo realmente invertido, lo verdadero es un momento de lo falso” (Debord, 1990, p. 40). Poniendo en tensión la realidad con las imágenes espectaculares, y creando así una realidad falsificada que se hace “verdadera”, al menos en apariencia. El capitalismo se ha desarrollado a tal punto que, ahora, es un cúmulo de espectáculos que reproducirían nuevas formas de vida que no se limitan solo al trabajo y sus relaciones mercantiles, sino subjetivaciones estetizadas de la vida cotidiana reproducidas por las imágenes. “El espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se ha convertido en imagen” (Debord, 1990, p. 50). Las imágenes reproducidas son las nuevas

1 Marx inicia en *El Capital* con las siguientes premisas: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de su riqueza” (Marx, 1975, p.43).

apariencias que disimulan ciertas verdades invertidas en lo falso. El capitalismo se adecua incluso a formas críticas, abarcando una alta gama de pluralidades, en tanto formas de vida, para cristalizar y perpetuar un sistema que aparenta un fin de la historia y que, a la vez, crea las prácticas y los discursos de un presente.

La imagen en el espectáculo integrado

El gesto de Debord es aún más notable pues precisamente en ese rastro flagrante basa su análisis de la sociedad del espectáculo, es decir, del capitalismo que ha alcanzado su figura extrema. El “devenir imagen” del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en el cual el valor de cambio ya ha eclipsado por completo al valor de uso y, tras haber falsificado la entera producción social, ahora puede acceder a un estatuto de soberanía absoluta. (Agamben, 2017, p. 81)

Si bien *La sociedad del espectáculo* fue publicada en el año 1967, Guy Debord publica, en 1988, los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. El francés comprende que, después de 21 años, el capitalismo, y a lo que él refería con espectáculo, comporta ciertas transformaciones. En un comienzo, en 1967, planteaba que había dos formas paralelas y opuestas del poder espectacular: una *concentrada*, ligada a un ejercicio soberano dictatorial priorizado por la ideología, muy propio de los estados totalitarios; y otra forma *difusa*, propia de el estado liberal norteamericano, donde se propicia la libertad económica, como las reglas del juego, abriendo la posibilidad de escoger a los individuos de la sociedad sobre las distintas mercancías. Si bien, la forma difusa del poder espectacular fue tomando más fuerza, para el momento que escribe los comentarios habla de una nueva forma que integra elementos de ambos, se trata de lo espectacular *integrado*:

Lo espectacular integrado se manifiesta a la vez como concentrado y como difuso [...]. Por lo que respecta al aspecto concentrado, el centro director se ha convertido en oculto: ya nunca se coloca en él a un jefe conocido o una ideología clara. En cuanto al lado difuso, la influencia espectacular no había marcado jamás hasta ese punto la práctica totalidad de las conductas y de los objetos que se producen socialmente, ya que el sentido final de lo espectacular integrado es que se ha incorporado a la realidad a la vez que hablaba de ella; y que la reconstruye como habla. [...] El espectáculo se ha mezclado con la realidad irradiándola. [...] no existe nada -en la cultura, en la naturaleza- que no haya sido transformado y polucionado, según los medios y los intereses de la industria moderna. (Debord, 1990 pp. 3-4)

Desde las anteriores proposiciones expuestas por Debord, podemos desglosar varias características del poder espectacular integrado. En primera instancia, reconoce la unión de las dos formas políticas paralelas, en las que el espectáculo

había tomado forma hasta antes de los 70, considerando la transformación y la globalización de esta forma de poder espectacular. En relación con el poder concentrado, quienes dirigen el poder espectacular no se muestran con claridad en la politización de las imágenes. No hay un desborde de imágenes como en los totalitarismos, donde los líderes y la ideología se exacerbaban por estos medios. Toda influencia o ideología política se esconde con las imágenes espectaculares. Lo que se destaca del poder difuso es su expansión, correspondiente a la americanización y el racionalismo de mercado; y cómo se extiende y llega a todos los aspectos de la vida cotidiana y la realidad. No solo reconstruyendo las prácticas sociales y los discursos, sino también todas las formas de vida. Ahora el espectáculo abarca todos los aspectos de la realidad, representándola en las imágenes y los discursos, exacerbando existencias con exceso de realidad espectacular. Los medios han acercado a los individuos a la realidad mediante imágenes, haciéndola evidente, pero escondiendo el trasfondo de los intereses de la economía política. Imágenes que crean apariencias que reflejan una realidad que oculta lo verdaderamente real. Una fantasmagoría de las imágenes que vela los procesos económicos y los escombros de la catástrofe de nuestra sociedad, y que se ha expandido a tal grado que se ha ampliado a todos los aspectos de la vida, hasta los más cotidianos e incluso críticos.

Debord nos comentará que la sociedad actual, en su estadio espectacular integrado, se caracterizaría, también, por la combinación y consecuencias de cinco rasgos: a) La renovación tecnológica; b) La fusión económico-estatal; c) el secreto generalizado; d) la falsedad sin réplica; y e) el perpetuo presente. Sin embargo, no profundizaremos en todos los aspectos, sino que nos enfocaremos en un apartado relacionado a las nuevas técnicas de producción de imágenes, relacionadas al poder espectacular en el espectáculo integrado.

Durante el desarrollo del texto, este autor utiliza, de vez en cuando, el concepto de medios o *mass media*, refiriéndose a interpretaciones más actuales que han utilizado otros autores para referirse a lo que él entendía por espectáculo. Terminología que le quita el valor crítico dado por el francés, solo considerándolo como los aparatos técnicos referidos a la reproducción de imágenes. En la sección X, hace un análisis específico de los medios y parte con lo siguiente: “Varios de esos medios sustentan la instrumentación técnica que ha experimentado y popularizado el espectáculo, pero otros se hayan más vinculados a la psicología de masas de la sumisión” (Debord, 1990, p. 10). El francés nos comenta sobre los medios de reproducción técnica y sus finalidades relacionadas a dos ámbitos, el espectáculo y la psicología de masas. Veremos cómo explica este proceso.

En el terreno de las técnicas, cuando la imagen construida y escogida por otro se conviene en la principal relación del individuo con el mundo que antes contemplaba por sí mismo, de cada lugar a donde podía ir, esa imagen va a ser la base fundamental de todo; porque en el interior de una misma imagen se puede yuxtaponer sin contradicción cualquier cosa. (Debord, 1990, p 10)

Los individuos, en primera instancia, cuando nos relacionamos con el mundo en nuestras primeras experiencias, tenemos un contacto directo con este, ya que es contemplado por nosotros mismos. Pero, en la medida que nos empezamos a relacionar con las imágenes reproducidas técnicamente por otros, empezamos a tener otro tipo de relación con el mundo, ya que, ese otro que crea la imagen, puede montar cualquier cosa en el interior de la misma, crea una fantasmagoría y el espectador, al examinar, puede pensar la realidad a partir de esa imagen montada:

El flujo de imágenes se lo lleva todo, y de igual manera es otro quien gobierna a su gusto ese resumen simplificado del mundo sensible, ese otro que escoge adónde debe ir esa corriente, así como el ritmo de lo que debe manifestarse como perpetua sorpresa arbitraria, sin dejar tiempo para la reflexión e independientemente de lo que el espectador pueda pensar o comprender. En esa experiencia concreta de la sumisión permanente se haya la raíz psicológica de la adhesión generalizada a lo que está ahí, que viene a reconocerle *ipso facto* un valor suficiente. El discurso espectacular calla, además de lo que es propiamente secreto, todo aquello que no le conviene.” (Debord, 1990, p 10.)

Habitar en las sociedades contemporáneas es relacionarse con aparatos que reproducen imágenes que están en un constante flujo. Si en un comienzo las propagandas y las publicidades adornaban las ciudades y luego los televisores proyectaban imágenes desde las casas, hoy en día, más que nunca, son los celulares y sus aplicaciones los que proyectan gran parte de lo que vemos y examinamos. Los aparatos reproducen, sin medida, imágenes montadas por otros individuos, creando nuevas formas de realidad en lo aparente, incluso formas que han adoptado todos los aspectos de la realidad, puesto que ahora los individuos mismos pueden ser los creadores de imágenes y seguir creando y reproduciendo una infinidad de imágenes en los aparatos. El loop constante al ver las publicaciones o historias de *Facebook* o *Instagram*, los *TikTok*, entre otras formas, y los algoritmos que hacen lecturas de nuestras palabras y lo que escribimos, modelan un conjunto de imágenes que avanza constantemente para distracción del espectador. El exceso de estas imágenes reproducidas y la habituación a este fenómeno ha provocado un proceso de subjetivación donde no hay un cuestionamiento profundo del problema. Se naturaliza y, por tanto, se experimenta sin darnos cuenta de los efectos de su presencia. Nos sumergimos y sometimos en este aquí y ahora, montado de imágenes, en una fantasmagoría que oculta, en el presente mismo, todas las relaciones económicas y sus secretos.

No podemos negar el devenir-imagen al que ha llegado el capitalismo en esta última instancia, el cual somete y subjetiva a los individuos configurando los tipos de relaciones sociales en base a las imágenes. Debord, antes de su muerte en 1994, afirmarí­a este poder espectacular integrado, sin sospechar cómo el desarrollo tecnológico avanzaría aún más de lo esperado. Posteriormente, habrá críticas respecto a la emancipación del espectador, el cual haría su lectura personal

de los fenómenos espectaculares; sin embargo, negaría todo el entramado que hay detrás de las imágenes reproducidas. Entre muchos autores contemporáneos, se comentarán distintos aspectos sobre el poder de las imágenes y nuestro presente. Sin embargo, no podemos negar que están ahí esos espectros, esas fantasmagorías, que se nos presentan en las imágenes vacías que reflejan lo que quieren que seamos, o lo que somos, al menos en tanto representación.

En nuestros días, pensar las problemáticas relacionadas a la imagen y el carácter fetichista de la mercancía es clave si es que tenemos la intención de pensar las condiciones de nuestro presente, ya que hay un aspecto revelador que nos invita a pensar críticamente fenómenos que nos parecen obvios a simple vista, al estar naturalizados, cuando en el fondo esconden secretos relacionados a la configuración de nuestras formas de vida. Los procesos históricos van teniendo transformaciones, los modelos económico y políticos también. Tal es la situación del capitalismo que se ha ido adecuando y rearticulando en la medida que ocurren los distintos cambios y desarrollos tecnológicos, potenciando su fantasmagoría hasta llegar a los aspectos más personales de la vida individual. Si antes las mercancías eran los elementos que reproducían este carácter aparente y fantasmagórico, y también lo fue la arquitectura, ahora son las imágenes reproducidas por los aparatos las que juega un papel esencial en la producción de formas de vida y los tipos de relaciones mercantiles de nuestra sociedad. Es necesario pensar críticamente estos fenómenos, no solo teóricamente sino estéticamente, y ver más allá de la imagen cristalizada que ha querido perpetuar el sistema capitalista. Es necesario un sujeto activo (crítico y reflexivo), respecto al conocimiento y la experiencia estética, para encontrar nuevas formas de vida y emancipación dentro de este exceso de realismo mercantil cubierto de apariencias.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. (2017). *Medios sin fin*. Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Ed. Akal.

Benjamin, Walter. (2009). *Estética y política*. Ed. Las cuarenta.

Cohen, Margaret. (2010). *La fantasmagoría de Walter Benjamin*. En Alejandra Uslengui (comp.) *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. (pp. 207-236). Eterna cadencia editora.

Debord, Guy. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Ed. Pretextos.

Debord, Guy. (1990). *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Ed. Anagrama.

Harvey, David. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro I*. Ed. Akal.

Heinrich, Michael. (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Escolar y Mayo Editores.

Jappe, Anselm. (1998). *Guy Debord*. Ed. Anagrama.

Marx, Karl. (1975). *El Capital Tomo I (Vol. I)*. Ed. Siglo XXI.

Cómo citar este artículo:

Arceu, C. (2024). Del fetichismo de la mercancía al poder espectacular integrado. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 76-88



PONENCIAS

Reflexiones Apocalípticas En Torno Al Desarrollo Tecnológico: Una Mirada Desde La Filosofía De Jacques Ellul Y Éric Sadin¹

Apocalyptic Reflections On Technological Development: A Perspective From The Philosophy Of Jacques Ellul And Éric Sadin¹

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Yerko Ignacio Mejías Rabet

Universidad de Valparaíso. Valparaíso, Chile.
yerko.mejias@postgrado.uv.cl

Recibido: 20 de mayo de 2024

Aceptado: 28 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024

PÁGINAS 89-99 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

¹. Ponencia realizada en la II versión del Coloquio Nacional de Estudiantes de Magíster en Filosofía y Pensamiento Contemporáneo, organizado por la Universidad de Valparaíso y la Universidad Austral de Chile. Realizado entre los días 12 y 13 de enero, 2023, Valdivia.

Resumen: El objetivo central de esta ponencia es sistematizar los puntos clave del análisis filosófico sobre la técnica que realizan los pensadores franceses Jacques Ellul y Éric Sadin. A través del análisis de sus obras principales, problematizaremos los alcances de sus propuestas teóricas, con el fin de comprender los peligros, límites y bifurcaciones que se manifiestan en el acelerado desarrollo tecnológico de nuestra sociedad. Así, el argumento de esta exposición se estructura en tres momentos: (1) la formación intelectual de los pensadores; (2) el análisis de sus conceptos centrales que conforman la filosofía de la técnica de estos autores; y (3) las consideraciones acerca del estilo apocalíptico que adquieren sus reflexiones sobre la tecnología.

Palabras claves: FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA – DESARROLLO TECNOLÓGICO – DESHUMANIZACIÓN.

Abstract: The central objective of this presentation is to systematize the key points of the philosophical analysis of technology conducted by the French thinkers Jacques Ellul and Éric Sadin. By examining their major works, we will critically evaluate the scope of their theoretical proposals in order to understand the dangers, limitations, and bifurcations inherent in the rapid technological development of our society. The structure of this presentation is divided into three parts: (1) the intellectual formation of the thinkers; (2) the analysis of their central concepts that constitute their philosophy of technology; and (3) considerations regarding the apocalyptic style that characterizes their reflections on technology.

Keywords: PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY – TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT -DEHUMANIZATION.

El pensamiento de Jacques Ellul en torno a la técnica

Los planteamientos filosóficos de Jacques Ellul ofrecen un análisis crítico acerca de la estructura y consecuencias del desarrollo tecnológico. En este enfoque, la técnica es concebida como una entidad transhistórica y omnipotente, una racionalidad que no solo configura la vida de los seres humanos, sino que también sus procesos históricos y sociales. Andrew Feenberg, en su obra *Teoría Crítica de la Tecnología* (2000), examina diferentes corrientes en el campo de la filosofía de la tecnología, entre las cuales destaca el *sustantivismo*². Este enfoque, ampliamente representado en los aportes de Martin Heidegger, Jacques Ellul y Lewis Mumford, argumenta que la tecnología constituye un nuevo tipo de sistema cultural capaz de estructurar totalmente el mundo social. Como señala Feenberg: “la teoría sustantiva, conocida a través de los escritos de Jacques Ellul y Martín Heidegger, sostiene que la tecnología constituye un nuevo tipo de sistema cultural que reestructura al mundo social entero en un objeto de control” (Feenberg, 2000, p. 4).

En otras palabras, para los pensadores sustantivistas, el desarrollo tecnológico es considerado como un fenómeno que estructura la totalidad de las vivencias humanas. La técnica, en este contexto, es comprendida como una estructura que emplaza la totalidad, y la introduce en el funcionamiento mecánico de la racionalidad instrumental. En este sentido, el desarrollo tecnológico, y la consecuente tecnificación de la vida humana, han motivado continuos esfuerzos de diversos pensadores para esclarecer los peligros que este proceso conlleva para la humanidad. Dentro de esta corriente de pensamiento, se encuentran las ideas del filósofo francés Jacques Ellul, recogidas en dos obras fundamentales: *La edad de la técnica* (1954) y *El sistema técnico* (1977). En estos textos, Ellul ofrece un análisis sociológico en torno al desarrollo técnico de la sociedad, influenciado por las ideas de Karl Marx y Søren Kierkegaard. A través del concepto de “fenómeno técnico”, Ellul analiza la condición contemporánea del ser humano frente a la creciente tecnificación de la vida en sociedad. Para el autor, el problema fundamental radica en que la vida de los seres humanos, en este tipo de sociedad post-industrial, se convierte en un “objeto” al servicio de un conjunto de relaciones técnicas que prefiguran la existencia y determina los límites de sus posibilidades. En palabras del propio autor, prácticamente, “ya no hay nada que no sea técnica”

2 Esta perspectiva, en Filosofía de la Técnica, es identificada por el teórico crítico de la tecnología Andrew Feenberg, en su libro *Critical Theory of Technology*, (2000). En este texto, el autor realiza una caracterización de diferentes corrientes de pensamiento que elaboran formas particulares de interpretar el desarrollo técnico de nuestra sociedad. En este sentido, podemos destacar la corriente del sustantivismo, la cual concierne al tipo de análisis filosófico que constata una dimensión “entitativa de la técnica”, interpretando este fenómeno cómo la consumación metafísica del devenir histórico de occidente. En otras palabras, para los autores sustantivistas, que van desde Heidegger, Mumford, Ellul y actualmente Éric Sadin, la técnica es el trasfondo metafísico de nuestra cultura, y sobre este fenómeno estructural se despliega la totalidad de los entes que configuran la realidad humana. En este contexto, debemos considerar el artículo de Andrés Vaccari titulado: *No hay asiento eyector para escapar de la historia: apocalipsis tecnológico como sustantivismo acelerado* (2020). Aquí nos señala, las implicancias filosóficas de la perspectiva sustantivista y su relación con una valoración “apocalíptica” del fenómeno técnico: “Una vez que los mecanismos están en marcha, los sistemas obedecen a la ley de inercia y se desplazan con una fuerza proporcional a su masa. No hay alternativa al capitalismo porque este se halla materializado en un vasto tejido de máquinas y estructuras con sus leyes internas y trayectoria autónoma, en el cual la acción humana se encuentra encastrada. Somos pasajeros rehenes, atrapados en un vehículo sin frenos, en camino al precipicio. Esta resignación, la incapacidad de soñar un afuera del sistema, empapa y corroe nuestra política” (Vaccari, 2020, p. 256).

(Ellul, 2003, p. 27). De este modo, en su obra temprana, el filósofo francés traza un análisis de este fenómeno, elaborando una caracterización de los elementos esenciales que conforman la estructura de este fenómeno y su particular influencia en historia de la humanidad.

En efecto, el pensamiento de Ellul tuvo una amplia recepción en los Estados Unidos, convirtiéndose en una lectura obligada para los investigadores dedicados a la filosofía de la técnica y/o tecnología. En términos biográficos, podemos mencionar que la vida de este pensador estuvo marcada por la influencia de dos grandes corrientes de pensamiento. Por un lado, en su juventud universitaria tuvo contacto con las ideas del materialismo histórico y sus diferentes revisiones. Por otro lado, su pensamiento también estuvo marcado por el cristianismo protestante, una mirada que influyó gran parte de su obra. En este sentido, Ellul veía en la interpretación marxista de la realidad, un claro intento por plantear el problema radical de las sociedades capitalistas, el cual, según nuestro pensador, radica en el poderío del desarrollo técnico de la cultura.

A través del concepto de “fenómeno técnico”, Ellul conecta sus intuiciones teóricas con uno de los elementos fundacionales del marxismo en el análisis filosófico sobre la tecnología (cf. López Cerezo, 2000). En particular, aplica la relación conceptual infraestructura-superestructura a su planteamiento de cómo la estructura tecnológica determina los aspectos más esenciales de nuestra cultura. Según el autor:

Es un cambio completo, no solamente de medida (tampoco es una cuestión de punto de vista), sino también de naturaleza. Dicho de otra forma, nos encontramos ahora en este paso anunciado por Marx y sobre todo por Engels [...] En efecto, la técnica ha tomado cuerpo, se ha convertido en una realidad en sí misma. (Ellul, 2003, p. 67- 68)

El pensador francés comprende que la técnica articula la totalidad de las actividades del ser humano, de manera similar a cómo, en la filosofía marxista, la infraestructura económico-productiva determina el conjunto de relaciones simbólicas, existenciales e ideológicas en una sociedad. En este sentido, para Ellul, el “fenómeno técnico” es una referencia al funcionamiento de la infraestructura técnica de la sociedad, la cual determina el conjunto de prácticas, entendimientos y cosmovisiones del individuo en la sociedad. Para comprender la magnitud del problema planteado, Ellul propone que el fenómeno técnico constituye un esquema de pensamiento y acciones compartidas por la colectividad, las cuales se orientan en base a los principios de la eficacia y utilidad en los procedimientos desarrollados, bajo el funcionamiento mecanicista de la sociedad (Ellul, 1964, p. 19). Así, al finalizar su obra *la Edad de la técnica* (1954), nos dice:

Cuanto más se tiene en cuenta al hombre en el desarrollo técnico, más implicado se encuentra en él, más ligado está a él, y no solamente más subordinado, sino indisolublemente subordinado a él. Esta subordinación, tomando la hipó-

tesis más favorable, no es una liberación del hombre, pues éste no puede en manera alguna escapar al orden técnico. Está con él en la misma relación que, en el sistema marxista, la superestructura social respecto de la infraestructura económica. Literalmente, el hombre sólo existe en relación con su infraestructura técnica. (Ellul, 2003, p. 399)

Para Ellul, todas las actividades humanas se encuentran determinadas en la medida en que acontecen dentro de los límites que instauro la infraestructura técnica de la sociedad. Esto significa que las relaciones de dominación, subyacentes al orden tecnológico, pueden verse reflejadas en dos elementos centrales que determinan el conjunto de la experiencia humana. Por un lado, la temporalidad mecanicista, que estructura los momentos de la vida productiva y, por otro lado, la comprensión humana es determinada por una racionalidad instrumental que objetualiza el mundo y las relaciones entre los seres humanos. La técnica determina el conjunto de experiencias humanas, supeditando los procesos sociales y simbólicos a su propio dominio. En palabras del filósofo francés:

Puesto que la técnica se ha convertido en el nuevo entorno, todos los fenómenos sociales están situados en él. No es correcto decir que la economía, la política y la esfera de lo cultural están influidas o modificadas por la técnica; más bien están situadas en ella, en una nueva posición que modifica todos los conceptos sociales tradicionales. (Ellul, 2004, p. 113-114)

En esta cita, el autor señala un aspecto fundamental en su crítica al desarrollo técnico: la idea de que la técnica no solo influye en las diversas esferas de la vida humana (economía, política y cultura), sino que reubica completamente al ser humano, transformando los fundamentos ontológicos y epistemológicos de su existencia. Esta observación tiene una importancia central en el planteamiento de Ellul, puesto que trasciende la concepción de que la técnica se encuentra al servicio de determinados fines políticos y sociales, sino que, en cuanto entorno autónomo, reestructura la realidad misma sobre la cual acontecen los fenómenos.

Ellul insiste en que la técnica ha dejado de ser un conjunto de herramientas neutrales, las cuales son empleadas para determinados fines, puesto que ha pasado a convertirse en el entorno predominante, sobre el cual se erigen todas las actividades humanas. Esta transformación implica un cambio radical en la forma en la cual concebimos las relaciones sociales. Lo anterior es consecuencia de que el ámbito de la técnica redefine el horizonte de las acciones humanas, privilegiando los principios de eficiencia y utilidad, por sobre otros valores que pueden poseer un carácter mucho más intrínseco a nuestra condición, en cuanto seres humanos.

Actualmente, la técnica impone un nuevo orden, en el que los conceptos tradicionales son irreconocibles frente a las transformaciones ontológicas que devienen de la tecnificación de la realidad. En síntesis, el planteamiento central

de Ellul señala que la técnica constituye la estructura que define los límites de la existencia humana, afectando profundamente en nuestra concepción acerca de las instituciones, los fenómenos sociales y la acción humana. En este sentido, el análisis de Ellul tiene un vínculo significativo con las ideas del pensador contemporáneo, Éric Sadin, quien continúa y expande la crítica del dominio técnico en las sociedades contemporáneas. Este autor, profundiza acerca de cómo la digitalización de la vida y las relaciones sociales consiste en una acentuación de los procesos de tecnificación de la existencia humana, denunciados por Ellul.

El pensamiento de Éric Sadin sobre la digitalización de la sociedad

A continuación, analizaremos la perspectiva elaborada por el filósofo y crítico de la cultura, Éric Sadin, quien en sus obras: *La humanidad aumentada* (2017) y *La siliconización del mundo* (2018), examina los problemas que introduce el desarrollo tecnológico en las sociedades contemporáneas. A través de una reflexión sistemática sobre los fenómenos como el *Big Data*, los algoritmos de predicción y aprendizaje automático, y la Inteligencia Artificial (IA), el pensador logra fundamentar la tesis de que los seres humanos se encuentran situados en el seno de una maquinaria cognitiva superior que administra tecnológicamente la vida de los seres humanos.

La propuesta central de Sadin consiste en denunciar el surgimiento de una nueva forma de configuración del poder en nuestra sociedad. Sadin desarrolla el concepto de gubernamentalidad algorítmica, a través del cual expondrá la incidencia de las tecnologías digitales en las subjetividades de la sociedad contemporánea. En términos simples, con este concepto se busca exponer las nuevas estructuras tecnológicas que moldean nuestra interioridad, entendiendo interioridad como esquemas de pensamiento y conducta, los cuales son delimitados por la incidencia de las tecnologías de la información en la constitución de la conciencia humana.

A lo largo de su obra, el autor analiza la génesis de estos problemas, con el objetivo de mostrar cómo, en la actualidad, el desarrollo técnico de las sociedades contemporáneas se ha convertido en una estructura tecnológica que abarca la totalidad de acontecimientos que configuran la vida humana. Esta interpretación del fenómeno tecnológico, revela una dimensión profundamente inquietante, que parece aniquilar cualquier atisbo de esperanza en cuanto a las posibilidades de la libertad humana dentro de un mundo, cuya determinación fundamental se encuentra en las tecnologías de la información y su capacidad para redefinir el sentido mismo de lo humano.

Lo anterior, puede evidenciarse en la siguiente cita:

Poco a poco, emerge una gubernamentalidad algorítmica y no solamente aquella que permite a la acción política determinarse en función de una infinidad de estadísticas y de inferencias proyectivas, sino incluso aquella que “a

escondidas” gobierna numerosas situaciones colectivas e individuales. Es la forma indefinidamente ajustada de una “administración electrónica” de la vida, cuyas intenciones de protección, de optimización y de fluidificación dependen en los hechos de un proyecto político no declarado, impersonal, aunque expansivo y estructurante. (Sadin, 2013, p. 138)

Este pensador, al igual que la académica de Harvard, Shoshana Zuboff, autora del *best seller* titulado *La era del capitalismo de la vigilancia* (2020), sitúan el origen de este fenómeno en el surgimiento de Silicon Valley y la masificación de plataformas de interacción social, tales como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram*, *WhatsApp*, etc. El despliegue de estas tecnologías marca un punto de inflexión en la historia política de occidente. Según el filósofo Éric Sadin, nos encontramos en un mundo hiperconectado mediante plataformas que saturan todos los espacios de nuestra existencia. En este contexto, la digitalidad se incrusta no solo en las vivencias corporales, sino que también en las dimensiones metafísicas, mediante artefactos y dispositivos que determinan y condicionan el sentido de nuestra existencia.

La omnipresencia de las plataformas digitales y los dispositivos electrónicos es una característica esencial de este nuevo proyecto civilizatorio, que sostiene su dominio en el sutil, pero constante control producido por los medios de comunicación de masas, las empresas tecnológicas (*Big Tech*) y la tecnocracia de los diferentes Estados que conforman el mundo globalizado. La hipótesis central de Sadin consiste en que el mundo está atravesando un proceso de colonización tecnológica, al que denomina la “siliconización del mundo”. Este fenómeno no es más que la constante expansión del modelo económico y cultural que subyace al desarrollo de Silicon Valley. En palabras del autor:

El lugar presente y futuro ocupado por la inteligencia artificial se yergue como un superyó destinado a colmar nuestras fallas y a conducirnos *ad vitam aeternam* por el camino de la verdad. El Espíritu de Silicon Valley consume el fin de la historia. (Sadin, 2019, p. 148)

El modelo, al cual refiere Sadin, instauro una organización algorítmica de las vivencias humanas, que atenta contra el sentido mismo de la vida, en cuanto libertad. Así, en este contexto, el creciente proceso de automatización, digitalización y datificación de la existencia, nos lleva a comprender cómo nuestra vida ha sido reducida a simples datos, almacenados en gigantescas bases electrónicas que pertenecen a diferentes empresas e instituciones, tanto privadas como estatales. Este fenómeno es lo que el autor denomina como la “administración digital del mundo” (Sadin, 2013, p. 11), refiriéndose a cómo la vida se encuentra gobernada por el desarrollo tecnológico y los procesos ascendentes de datificación de la existencia. Bajo este problema, es fundamental comprender el funcionamiento e implicancias de los procesos algorítmicos que están a la base de la estructura

tecnológica de la sociedad actual. Lo anterior puede reflejarse en la siguiente cita:

El algoritmo debe entenderse como un entorno específico destinado a realizar operaciones sobre datos digitales de acuerdo con un propósito específico. Por mi parte distingo dos tipos de algoritmos. Una primera diseñada para responder únicamente a una tarea inequívoca. Por ejemplo, cuando hacemos clic en una imagen vista en una pantalla e inmediatamente se amplía, es el resultado de secuencias de operaciones que permiten ejecutar este comando relativamente simple. Un segundo tipo de algoritmo, aparecido de forma masiva desde principios del siglo XXI, consiste en dotarlo de la capacidad de interpretar situaciones, sugerir soluciones basadas en resultados o incluso tomar decisiones de forma autónoma. Esto constituye un acontecimiento tecnológico y epistemológico importante, porque este tipo de algoritmo no se limita a ejecutar órdenes, sino que tiende a influir en nuestras decisiones, a animarnos a actuar de esta manera en lugar de aquella en función de intereses que no son inmediatamente obvios. (Sadin, 2015, p. 75)

En esta misma línea, el factor que caracteriza este modelo de desarrollo económico y cultural de la sociedad es la mercantilización creciente de la vida de los seres humanos. En el contexto de la siliconización del mundo, múltiples aspectos de nuestra existencia - desde el tiempo que pasamos navegando en redes sociales, el número de interacciones con una publicación, e inclusive las conversaciones que mantenemos en la “sala de estar” junto a aparatos electrónicos - se encuentran integrados en una estrategia de *marketing* y consumo mediático. Esta problemática es profundizada por Paula Sibilía, quien explora la conexión explícita entre el progreso tecnocientífico en la era digital y las transformaciones actuales en la economía capitalista.

El nuevo capitalismo se erige sobre el inmenso poder de procesamiento digital y metaboliza las fuerzas vitales con una voracidad inaudita, lanzando y relanzando constantemente al mercado nuevas subjetividades. Los modos de ser constituyen mercaderías muy especiales, que son adquiridas y de inmediato descartadas por los diversos targets a los cuales se dirigen, alimentando una espiral de consumo en aceleración constante. (Sibilía, 2006, p. 33)

Sibilía sintetiza cómo el nuevo capitalismo se erige sobre el inmenso poder del procesamiento digital, metabolizando en plusvalía las fuerzas humanas vitales con una voracidad sin precedentes en la historia. Este sistema de vida, por medio de la algoritmización de la vida cotidiana, lanza constantemente al mercado nuevas formas de subjetividad, las cuales, al igual que cualquier otro tipo de mercancía, son adquiridas y desechadas rápidamente por los diferentes *targets* a los cuales se dirigen, alimentando una vorágine de consumo acelerado por los *mass media*.

Este proceso nos invita a cuestionar las implicancias éticas, políticas y ontológicas de vivir en un mundo subyugado a las relaciones de poder que establece el “capitalismo de la vigilancia” y la “gubernamentalidad algorítmica”. A partir de lo anterior, surgen algunas preguntas que reflejan las inquietudes de este escrito, particularmente en torno a los matices ético-políticos de un sistema de vida que determina los aspectos más íntimos de la coexistencia humana: ¿Es posible que el ser humano sea “realmente” libre en el mundo gobernado por las tecnologías de control y vigilancia? ¿Será el caso que nuestros deseos, aspiraciones y proyectos personales se encuentren permeados por las tecnologías algorítmicas de predicción del comportamiento humano?, y ¿Hasta qué punto es plausible mentar un determinado “afuera” de los mecanismos de subjetivación digital?

Consideraciones finales: Hacia una lectura apocalíptica

No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas. *Postdata a las sociedades de control* (Deleuze, 1998).

En el campo de la filosofía de la técnica-tecnología, es común encontrar severos cuestionamientos dirigidos hacia aquellas teorías que plantean un cuestionamiento radical del fenómeno tecnológico. Los pensadores, que hemos analizado a través de este escrito, se adscriben, en términos generales, a una corriente de pensamiento que denuncia los peligros inherentes a la tecnificación ascendente de la sociedad. Desde las ideas planteadas por Martin Heidegger, en su texto *La pregunta por la técnica* (1954), en adelante, muchos de los filósofos que han seguido esta línea de pensamiento han sido acusados de sostener una visión excesivamente pesimista o tecnofobia sobre la relación entre el ser humano y las innovaciones tecnológicas (cf. Simondon, 2008, 32). Esta crítica proveniente de filósofos como Simondon, o algunos adherentes a narrativas transhumanistas, que cuestionan la legitimidad y vigencia de perspectivas teóricas que ven en el desarrollo técnico una fuente de alienación, opresión y explotación tanto de los seres humanos, como del entorno natural (cf. Heidegger 1953, Ellul 1955, Marcuse 1964).

Simondon argumenta que el fundamento de su crítica surge a partir del desconocimiento que dichos filósofos mantienen sobre el verdadero “interior” de la técnica. Según él, “lo que reside en las máquinas es la realidad humana, el gesto humano fijado y cristalizado en estructuras que funcionan” (cf. Simondon, 2008, p. 24). En otras palabras, la tecnología no es una entidad externa y opresiva, sino más bien el resultado de la actividad humana, un reflejo de nuestros propios gestos y conocimientos fijados en máquinas, artefactos y sistemas.

Sin embargo, es precisamente en este vínculo entre ser humano y técnica, en donde los autores, como Ellul y Sadin, identifican la raíz del peligro de la tecnificación de la vida humana. La crítica central de Ellul, plantea que la técnica ha dejado de ser un instrumento al servicio de la vida humana y se ha transformado

en un sistema organizacional autónomo, que determina las reglas para el funcionamiento de la sociedad. Asimismo, el ser humano se encuentra despojado de su autonomía y capacidad de autodeterminación. En este sentido, Sadin, amplía esta visión señalando que el poder de las tecnologías digitales – mediante el control y administración algorítmica de la subjetividad humana – instaura un proceso de deshumanización en el que la vida de los seres humanos se encuentra reducida a un conjunto de datos manipulables, ya sea para fines políticos o económicos. La conjunción de estas ideas consiste en lo que denominamos una visión apocalíptica del fenómeno tecnológico, ya que constatamos que la técnica no solo determina la producción económico-material de la sociedad, sino que también determina los límites de la interioridad humana, configurando el conjunto de sus prácticas, tanto colectivas como individuales.

Como señala Andrés Vaccari: “En esto radica el horror real del sustantivismo y por eso debemos rescatar su lectura original, su lectura derrotista y pesimista. Quizá sea este el remedio para despertarnos del sonambulismo tecnológico” (Vaccari, 2020, p. 271). Esta afirmación destaca la validez central de nuestro planteamiento, pues señala la relevancia de sostener una mirada crítica al fenómeno técnico, no en el sentido de un rechazo ciego y automático, sino más bien como una toma de conciencia sobre las profundas implicancias que tiene en el conjunto de la existencia humana.

Referencias bibliográficas

Deleuze, Gilles (1998). *Postdata sobre las sociedades sin control*. Altamira.

Ellul, Jacques (2003). *La edad de la técnica*. Octaedro.

Feenberg, Andrew (2000). Introducción. El Parlamento de las cosas. *En Teoría Crítica de la Tecnología* (Miguel Banet, Trad.). Oxford University Press.

López Cerezo, J. (2000). Filosofía de la tecnología: Marx entre nosotros. *Revista Ludus Vitales*, 8, 209 -211.

Sadin, Éric (2015). Entrevista con Éric Sadin: El Tecno capitalismo busca explotar cada secuencia de la existencia. *Sociétés*, (3), 73-90. [Fecha de consulta: 24 de septiembre del 2024] Disponible en: <https://doi.org/10.3917/soc.153.0073>

Sadin, Éric (2017). *La humanidad aumentada: la administración digital del mundo*. Caja Negra.

Sadin, Éric (2018). *La siliconización del mundo: la irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra.

Sadin, Éric (2019). La inteligencia artificial: el superyó del siglo XXI. *Nueva sociedad*, (279), 141-148.

Sibilia, Paula (2006). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.

Simondon, Gilbert (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo.

Tello, Andrés Maximiliano (Ed.) (2020). *Tecnología, política y algoritmos en América Latina*. Cenaltes.

Zuboff, Shoshana (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

Cómo citar este artículo:

Mejías Rabet, Y. (2024). Reflexiones apocalípticas en torno al desarrollo tecnológico: una mirada desde la filosofía de Jacques Ellul y Éric Sadin. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 89-99



ENSAYOS FILOSÓFICOS

Habitar El Fin Del Mundo: Realismo Capitalista En El Estado De México

Inhabit The End Of The World: Capitalist Realism In State Of Mexico

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Ivonne Alejandra Zamudio Soto

Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México, México.
aalejandra.zamudio@gmail.com

Recibido: 21 de mayo de 2024

Aceptado: 21 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 100-108 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: En este ensayo, utilizo *Elysium*, una película de ciencia ficción, como pretexto para iniciar una reflexión acerca de cómo es que las ficciones sobre el fin del mundo, que se grabaron en Nezahualcóyotl, estado de México, una de las periferias de la ciudad, juegan un papel importante en los imaginarios políticos y las ontologías sociales de los habitantes de estos lugares. Asimismo, propongo desplazarnos hacia otras formas de pensar el tiempo y elaborar nuestros afectos como formas de dislocación al realismo capitalista.

Palabras clave: REALISMO CAPITALISTA – PRESENTISMO – DISTOPÍA

Abstract: In this essay, I take *Elysium*, a science fiction film, as a pretext to initiate a reflection on how apocalyptic fictions filmed in Nezahualcóyotl, state of Mexico, an outskirts of the city, play an important role in the political imaginaries and social ontologies of the inhabitants of these areas. I propose shifting towards other ways of thinking time and our affections as forms of dislocation from capitalist realism.

Keywords: CAPITALISM REALISM – PRESENTISM – DYSTOPIA

Atardeceres grises con destellos naranjas, atmósferas polvosas que nublan la mirada, ventanas rotas, avenidas llenas de basura y restos de objetos cotidianos para los humanos, son elementos recurrentes en las narrativas sobre el fin del mundo. Buena parte de los relatos cinematográficos sobre el colapso que acecha al mundo contemporáneo suelen utilizar escenas de destrucción, hacinamiento, violencia y escasez de recursos para armar sus ficciones. Sin embargo, por más extraordinarias e insólitas que parezcan estas imágenes, lo cierto es que la hegemonía cultural del capitalismo no declina su lugar como supuesto lienzo en blanco, en el que pueden construirse toda clase de ficciones. Las calles pueden estar desiertas, los hospitales y comercios saqueados, pero los que quedan, en sus prácticas y sus modos de relación, logran mantener, lo más intacto posible, valores familiares, heteronormativos, de propiedad privada y de consumo.

Por si fuera poco, el porvenir es imaginado en parámetros culturales y sociales que el mismo sistema económico produce y, por eso, los supervivientes desean recuperar algo que nunca se perdió. De los relatos hollywoodenses sobre el fin del mundo no podemos esperar algo nuevo, pues están contruidos de manera que tanto la destrucción como la reavivación del mundo se mantienen dentro de lo que Mark Fisher (2009) llamó realismo capitalista.

En *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Fredric Jameson (2005) plantea que el capitalismo como sistema económico se nos ha presentado como la única opción viable para existir y que, por ello, imaginar un mundo, o varios, sin este, se vuelve imposible. En palabras de Slavoj Žižek (2011), “Es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. De esta manera, las imágenes con las cuales pensamos el futuro, incluso si es un horizonte apocalíptico, suelen configurarse a partir de las narrativas dominantes en las que la omnipresencia del capitalismo permanece como si fuese algo esencial a la vida.

En este texto, utilizo *Elysium* (2013), una película de ciencia ficción dirigida por Neill Blomkamp, como pretexto para reflexionar cómo es que las ficciones sobre el fin del mundo, que se grabaron en las periferias de la Ciudad de México, juegan un papel importante en los imaginarios políticos y las ontologías sociales de los habitantes de estos lugares. Además, me interesa preguntarme, ¿por qué la representación del futuro distópico utiliza escenarios que, fuera de la ficción cinematográfica, son asociados con el pasado o el estancamiento del progreso? Ofrecer respuestas a esta pregunta implica rastrear cuáles son las articulaciones que ocultan la etérea realidad del capitalismo, para así, mostrar que éste es poroso y su dislocación es posible.

La película de Blomkamp (2013) nos sitúa en un futuro distópico en el año 2154. En la Tierra, la mayoría de la humanidad vive en condiciones de pobreza extrema, sobrevive a la crisis ambiental, a la escasez de alimentación y de servicios de salud. En contraste, la élite rica vive en una lujosa estación espacial llamada *Elysium*, en donde las avanzadas tecnológicas médicas pueden curar cualquier enfermedad y prolongar la vida. Lo relevante aquí es que, las escenas de superpo-

blación y devastación fueron grabadas en el municipio de Nezahualcóyotl, Estado de México, parte de la periferia de la Ciudad de México.

Cuando el director materializa las imágenes apocalípticas de la Tierra y para ello, utiliza un contexto presente, es decir, recurre a un espacio vivo que posee cotidianidad, habitado por 1.077.208 habitantes (Gobierno de México, 2020) y lo captura bajo la narrativa del fin del mundo, lo que hace es trazar cartografías pasadas, presentes y futuras en nuestra construcción de la realidad. Sumado a esto, las escenas presentadas en la película sugieren un ordenamiento jerárquico de los modos de existir, lo cual, tiene efectos en la forma de pensar los lugares que habitamos y su horizonte, o sea, en nuestra capacidad para producir narrativas novedosas de estos espacios.

En mi vida, he escuchado tanto a colegas como amigxs referirse al lugar en donde crecí y vivo como “el fin del mundo”, “ese lugar donde termina la civilización”, “el olvidado por Dios”, etc. Yo no resido en Nezahualcóyotl, pero sí en el Estado de México o “el establo de México”, como se sabe que le dicen algunos habitantes de la Ciudad de México. Describir los lugares en los que habitan muchos trabajadores y estudiantes de la ciudad¹ como espacios que, por un lado, son equiparables con el fin de la civilización, pero que, por otro, poseen características atribuidas al atraso, a eso que detiene los proyectos de progreso, pone de relieve la marginación de ciertas poblaciones y lo contradictorio de pensar el tiempo como una linealidad. Si lugares como Nezahualcóyotl son territorios ideales para mostrar el año 2154, o sea, el futuro de la humanidad, y al mismo tiempo, son pensados como aquello que queda por fuera de la narrativa del florecimiento, entonces tenemos un escenario en el que pasado y futuro ocuparían el mismo lugar.

Esta paradoja temporal evidencia el *presentismo* como esa condición cultural y social en la que la temporalidad se piensa como sinónimo de lo inmediato y obtura nuestra capacidad para inventar futuros alternativos u otras formas de pasado. Especular con horizontes inéditos requiere distanciarse, al menos por un tiempo, de aquello que distrae nuestra reflexión y cuestionamiento, a saber las formas culturales preexistentes para la sociabilidad y la imaginación. (Fisher, 2013, p.41). En este sentido, *Elysium* pretende ser una narrativa de denuncia y crítica a las formas culturales del capitalismo, pero termina por mostrarnos que no hay manera de erradicarlo, únicamente podemos mitigar sus excesos. La película exhibe supuestas acciones anticapitalistas, pero nos permite seguir consumiendo su historia sin mayores sobresaltos, esto es, porque “la tarea de la ideología no es convencernos de algo, sino ocultar el hecho de que las operaciones del capital no dependen de algún tipo de creencia subjetivamente compartida” (Fisher, 2009, p. 25). Si ponemos atención a los escenarios materiales en esta operación y a la construcción subjetiva de quienes los habitamos, no como *extras*, sino como cuerpos que sienten, se mueven y hacen a diario y en presente su vida en estos territorios, quizá se pueda encontrar una grieta a las narrativas del fin del mundo propias de la ideología.

1. Ciudad de México cuenta con unos 4.5 millones de personas que se trasladan todos los días a la capital para trabajar, de acuerdo con el INEGI. Estos datos únicamente contemplan el trabajo formal, pero muchos mexiquenses trabajan en actividades informales.

Para una mutación posible, es imprescindible discutir qué tipo de herramientas configuran el presentismo en el realismo capitalista. Los planos cartesianos han participado de la configuración del tiempo como una trayectoria de una sola dirección (de izquierda a derecha). Así, los planos bidimensionales sirven al capitalismo porque dibujan una idea teleológica de la historia, en la que este modelo económico se erige como resultado del avance de la civilización y por lo tanto, cancela las tentativas de imaginar algo distinto a lo que éste ofrece. Dice Fisher (2009): “el realismo es análogo a la perspectiva desesperanzada de un depresivo que cree que cualquier creencia en una mejora, cualquier esperanza, no es más que una ilusión peligrosa” (p.17).

En este ejercicio de imaginar otro mundo posible, la escritora Ursula K. Le Guin (2016) se pregunta cómo podría escribirse una utopía diferente y dice: “Cuanto más pura, cuanto más euclidiana sea la razón que construye una utopía, mayor es su capacidad autodestructiva [...] la utopía ha sido euclidiana, ha sido europea y ha sido masculina” (pp. 158-159). Los lugares como Nezahualcóyotl, que han sido presentados como modelos del fin del mundo por las narrativas hegemónicas, también nos brindan la oportunidad de mirarlas con atención y develar que su ontología material no solo es espacial (una locación para grabar), sino también temporal, por lo que si queremos seguir pensándolas debemos acudir a otras geométricas. En consecuencia, igual que K. Le Guin, creo que una visión no euclidiana del tiempo, o sea, una superficie curva en la que presente, pasado y futuro ocupan el mismo lugar y en la que no hay un punto cero o una jerarquía dada por su posición en el espacio, pueden ser una vía para exhibir la incoherencia y lo indefendible de un modelo que se planta como la realidad única y así convocar algo novedoso.

Como señalé, los efectos de fabricar representaciones de estos lugares, bajo la lógica de la distopía y la fatalidad, tienen consecuencias. Decir que el Estado de México se parece al apocalipsis, inscribe formas de habitar el territorio sujetas a esa ficción; por ejemplo, intercambios entre personas que despliegan una defensa paranoica del cuerpo y de sus bienes o una actitud desinteresada frente al saqueo de empresas transnacionales en su región, o sea, un estado de shock como el de las películas de acción.

Desplazarse de un panorama bidimensional a uno no euclidiano, requiere la inclusión de otras categorías como colonización, marginación y olvido. Kathryn Yusoff (2018) ofrece algunas coordenadas para hacerlo en *A billion black anthropocenes or none*, texto en el que reflexiona sobre la negritud como un vector material que abre nuevas geografías espaciales y temporales alejadas de los cortes imperiales que les dominaron. Dice: “El Antropoceno parece ofrecer un futuro distópico que lamenta el fin del mundo, pero el imperialismo y los colonialismos han estado acabando con mundos desde que existen”² (pp. 11-12). En este orden de ideas, la negritud está vinculada a la diferencia, es decir, la inscripción colo-

2 La traducción es mía.

nial material e intencional que se ha construido de la negritud ha establecido una vinculación a lo no humano, por ejemplo, a la tierra. De esta forma, por siglos ha sido “coherente” llevar a cabo prácticas de extractivismo y explotación sobre las personas negras como sobre el territorio, sin que ello sea leído como el fin del mundo. El trabajo de Yusoff muestra que, incluso nociones que damos por sentadas como el de humanidad o temporalidad son ficciones coloniales, dominantes y heterogéneas, por lo tanto, desarticulables.

De esta manera,

El poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. [...] Ninguna posición ideológica puede ser realmente exitosa si no se la naturaliza, y no puede naturalizársela si se la considera un valor más que un hecho. (Fisher, 2009, p. 30)

El ejercicio de comprensión al que invitan tanto Fisher como Yusoff, puede ser un desestabilizador serio al realismo capitalista. Más aún, creo que, si leemos las escenas grabadas en el basurero municipal de Nezahualcóyotl y las imágenes de colinas sobrepobladas de casas con tabique gris como paisajes producidos y sostenidos por el realismo capitalista, entonces vamos a poder distanciarnos de los relatos que pretenden que Elysium y la Tierra sean mundos construidos de materiales diferentes. En otras palabras, la película quisiera que creyéramos en la contingencia de estos mundos; pero, si una mira de cerca la basura, el trazado de las calles, la construcción de las viviendas, la localización del municipio con respecto a lo que se considera el centro, podrá fácilmente darse cuenta de que esos objetos no están por fuera de las promesas del capital, de hecho, son el residuo de lo que ese otro mundo deja a su paso, o sea, son un reverso, una parte necesaria para su funcionamiento. “El capitalismo no tiene una tendencia progresiva a desnudarse, desenmascarse y mostrarse *tal como es*: rapaz, indiferente, inhumano. [...] la rapacidad del capitalismo depende de la utilización de diversas formas de enmascaramiento” (Fisher, 2009, p. 61).

Una de las formas más efectivas de enmascaramiento ha sido dibujar cartografías en las que estos lugares que, a diario, reciben y expulsan personas son ubicados como lugares exteriores al modo de producción y consumo capitalista, ya sea por su clasificación dentro del “fin del mundo” o porque son un esbozo de la barbarie previa a la civilización actual. Imaginar los territorios parecidos al de “Neza”, ya no como futuros distópicos, sino como lugares en los que hay personas habitando e inventando prácticas para sobrevivir a la reiteración de que “no hay futuro”, es un primer paso para señalar y multiplicar las fisuras del progreso moderno.

De igual forma, observar en la pantalla grande que espacios en los que millones de personas sitúan su cotidianidad, son tratados como modelos universales de devastación y destrucción, puede tener efectos en las disposiciones políticas y afectivas de sus habitantes. Por ejemplo, las pésimas condiciones en el transporte público y el malestar que ello causa, pueden ser interpretados como un

mal necesario si se quiere tener un mejor trabajo o educación en la ciudad; el paisaje polvoso, las altas temperaturas o la desaparición gradual de áreas verdes y espacios públicos, pueden leerse como inevitables de frente al cambio climático, lo cual, omitiría la intencional venta y despojo del territorio en las periferias. Estas prácticas discursivas crean modos de existir, no solo para quienes son oriundos de estas geografías, también para aquellos que asimilan narrativas hegemónicas y creen estar a salvo o “afuera” de la rapacidad del realismo capitalista. En efecto, la delimitación entre adentro y afuera es indispensable para sostener la coherencia capitalista.

Recuerdo una plática en la que una chica contaba lo difícil que era encontrar un departamento. Su intención era reducir gastos y, aunque la vivienda es muchísimo más accesible en las periferias de la ciudad de México, la idea de desplazarse algunos días entre los márgenes y el centro le parecía insostenible, entre muchas cosas, porque los trayectos pueden implicar horas. Lo singular fue su manera de enunciarlo, dijo: “Yo no podría. Mi cuerpo no lo toleraría, entiendo que hay gente que sí pueda hacerlo, lo respeto, pero yo no estoy para eso.” En lo dicho se puede leer, primero, la naturalización de espacios centralizados y la marginación de aquellos que caen por fuera del centro; segundo, cuando se dice “hay gente que sí pueda hacerlo”, se intuye la creencia de que hay cuerpos dispuestos o en condiciones (por su ontología) de exponerse a actividades que claramente son lamentables para cualquier persona. Es decir, el rechazo no se dirige a la desigual distribución del tiempo-espacio o a la tajante división entre el centro y el margen, sino a no ser ese cuerpo, esa gente. Fisher (2009) reconoció algo parecido a esta actitud apática y cínica entre sus estudiantes de secundaria, y la llamo *impotencia reflexiva*; una visión tácita de las cosas, una especie de conocimiento de que las cosas andan mal, pero ante lo cual no se puede hacer nada; un saber que no deriva de la observación y la atención sino de la resignación o de una profecía autocumplida (p. 35).

Establecer una equivalencia entre escenarios apocalípticos y espacios comunes o domésticos en las periferias de la ciudad de México, produce en las personas el anhelo de salir y migrar hacia planos en los que el porvenir todavía está prometido. Es decir, si la clase dominante parece tenerlo todo, la única posibilidad de tener futuro es ser como ellos, alcanzarlos. En efecto, narrativas como *Elysium* discurren bajo la premisa de que sentir envidia es inevitable, lo que es más, la reacción esperable. Por eso, elijo seguir la invitación de Fisher (2013) para ir más allá de los celos y pensar el resentimiento.

Para Friedrich Nietzsche (2009), la moral del resentimiento censura la reacción de la acción para el esclavo y solo le permite una venganza imaginaria porque su mirada del otro como no-yo convierte el no en la cualidad de su producción creativa, es decir, el resentimiento aleja al esclavo de la vida porque activa una moral de odio a sí mismo (p.50). Sin embargo, para Fisher (2013), el resentimiento no tiene porqué ser una pasión inútil o que termine en impotencia. De hecho, por su ferocidad, el resentimiento puede incitar a la imaginación de escenarios

otros, entonces, atenderle y articularlo con imágenes e interpretaciones diferentes a las ofrecidas por la ideología, podría resultar en la desestabilización de la estructura de clase (p. 274).

La diferencia entre celos y resentimiento es que los primeros implican el deseo de volverse la clase dominante, mientras que el segundo sugiere una furia hacia la posesión desmedida de recursos y privilegio. En este sentido, advertir, explorar y confrontar el resentimiento nos habilita para ir más allá de la inacción quejosa, subvertir la experiencia de inferioridad y subordinación con respecto a la dominación (p. 275). En esta perspectiva, el resentimiento es el inicio de la resistencia y el cuestionamiento de las narrativas que proponen la asimilación del capitalismo como la única salida posible. Esto es, porque el resentimiento, intervenido por la reflexión, puede escampar la mirada y hacernos percibir la inconsistencia del realismo capitalista que habita y se reproduce en nuestros modos de vida.

Reconocer el resentimiento como un afecto con la fuerza para desbloquear la culpa y los constreñimientos del goce, implica la transición hacia el deseo. Subvertir las narraciones apocalípticas de nuestros territorios a través de un habitar insólito, implica que nos ocupemos de pensar nuestros afectos de manera local y con otros, negarnos a ser construidxs únicamente desde relatos fatídicos y desesperanzadores en los que la hegemonía capitalista nos ubica. No se trata de idealizar la precariedad, porque eso ya lo hizo el capitalismo; nuestra tarea es narrar e imaginar nuestras prácticas cotidianas con la dignidad de quienes saben que otros futuros son posibles.

Referencias bibliográficas

Blomkamp, Neill. (Director). (2013). *Elysium* [Película]. TriStar Pictures.

Fisher, Mark. (2009). *Realismo Capitalista*. Caja negra.

Fisher, Mark. (2013). *Los fantasmas de mi vida*. Caja Negra.

Gobierno de México. (19 de Mayo de 2024). Municipio de Nezahualcóyotl. *Data México*. <https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/nezahualcoyotl?redirect=true>

Jameson, Fredric. (2005). *Archeologies of the Future: The desire called utopia and other science fictions*. Ed. Verso Books.

Kroeber Le Guin, Ursula. (2016). Pensar la Utopía. En Moro, Tomas, *Utopía, edición V Centenario* (pp. 148-175). Ed. Colophonius.

Nietzsche, Friedrich. (2009) *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Novena reimpresión.

Yusoff, Kathryn. (2018). *A billion black Anthropocenes or none*. University of Minnesota Press.

Žižek, Slavoj. (2011). *Living in the End Times*. Ed. Verso.

Cómo citar este artículo:

Zamudio Soto, A. (2024). Habitar el fin del mundo: realismo capitalista en el estado de México. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 100-108



Yo Perreo Sola. Crítica De La Razón Reggaetonera

I Twerk Alone. Critique Of The Reggaeton Reason

TRAZOS - AÑO VIII - VOL. I - JUNIO 2024 - e-ISSN 2591-3050

Agustín Ezequiel Díaz Roco

Universidad Nacional de San Juan, San Juan, Argentina.
2907agustindiaz@gmail.com

Recibido: 30 de noviembre de 2023

Aceptado: 25 de junio de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 109-115 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: ¿El reggaetón es intrínsecamente misógino? Esa pregunta nos invitó a cuestionar las naturalizaciones que han atravesado al género musical latino con mayor trascendencia en las últimas décadas. Revisando su historia, y teniendo como eje analítico el gesto de desnaturalización semiológica inaugurado por Roland Barthes en *Mitologías*, abordaremos algunos elementos que consideramos condicionantes para la estigmatización del reggaetón. En el marco del capitalismo tardío, los poderes político, mediático y judicial implementan estrategias de desestabilización dirigidas a ciertos sectores, mientras que la industria musical responde a las dinámicas del mercado, moldeando su producción según la demanda de los consumidores. Posicionando nuestra pregunta inicial dentro de los marcos analíticos propuestos, intentaremos encontrar algunos fundamentos de los mensajes de odio en la música, específicamente en cuestiones de género.

Palabras clave: DESNATURALIZACIÓN – INDUSTRIA MUSICAL – REGGAETÓN

Abstract: Is reggaeton intrinsically misogynistic? That question invited us to question the naturalizations that have affected the Latin musical genre with greater significance in recent decades. Reviewing its history, and having as an analytical axis the gesture of semiological denaturalization inaugurated by Roland Barthes in *Mythologies*, we will address some elements that we consider conditioning for the stigmatization of reggaetón. Within the framework of late capitalism, the political, media and judicial powers implement destabilization strategies aimed at certain sectors, while the music industry responds to market dynamics, shaping its production according to consumer demand. Positioning our initial question within the proposed analytical frameworks, we will try to find some foundations of hate messages in music, specifically on gender issues

Keywords: DESNATURALIZATION - MUSIC INDUSTRY – REGGAETON

En el año 1992 se publicó el mixtape titulado “Playero 36” del Dj Playero, en colaboración con el joven y prometedor cantante Ramón Ayala, quien llegaría a la popularidad internacional, unos años después, bajo el nombre de Daddy Yankee. Gracias a este compilado de 58 minutos de canciones se proclamó al cantautor puertorriqueño como el creador del reggaetón. ¿En el momento que Dj Playero estrenó este material se dio el inicio a un movimiento artístico totalmente nuevo? Revisemos la historia teniendo como faro heurístico el gesto desnaturalizador de la semiología de Roland Barthes. Vamos a abordar la significación que recae sobre el reggaetón en la llamada cultura de masas o cultura pequeño-burguesa; y la conformación de los mitos que se generan a partir de la confusión que se despliega entre lo natural y lo histórico. Analizaremos cómo el triunfo ideológico de la burguesía ha ganado el terreno necesario para crear sentidos y significados en torno del reggaetón que no se perciben como contingencias histórico-culturales. En palabras de Barthes:

Este anonimato de la burguesía se vuelve aún más notable cuando se pasa de la cultura burguesa propiamente dicha a sus formas desplegadas, vulgarizadas, utilizadas, a lo que podríamos llamar la filosofía pública, la que alimenta la moral cotidiana, las ceremonias civiles, los ritos profanos, en una palabra, las normas no escritas de la vida de relación en la sociedad burguesa. (Barthes, 1999, p.139)

A principios de la década del 90’ en Panamá, bajo las siempre complejas realidades políticas y sociales que atraviesan a Latinoamérica, se comienza a poner en práctica una mixtura de, al menos, tres géneros musicales folclóricos de Jamaica: el reggae, en este caso bajo la novedad de ser cantado en español; y el dance hall junto al dembow, que aportaron movimiento rítmico o lo que suele denominarse “groove” (Romero y Martínez, 2019). En este contexto, El General, artista panameño, popularizó en toda Latinoamérica este nuevo género musical, con hits como “Te ves buena”, “Muévelo, muévelo”, “Tu pum pum”, entre otros. En paralelo, en Puerto Rico, se combinó con el rap, y con Vico C como referente nacional, el novedoso movimiento de músicas afrocaribeñas se asentó cada vez más. Es en este país donde la gente en las calles comienza a juntar las palabras reggae y maratón -haciendo referencia a un género musical con velocidad aumentada- dando como resultado la palabra reggaetón; que Daddy Yankee se adjudicaría como creador, algunos años después, cuando su fama internacional se lo permitiera (Billboard, 2021, 7m26s).

En 2002, la actriz Velda González, vicepresidenta del senado puertorriqueño, presentó un proyecto de ley para restringir el reggaetón en determinados espacios habitados por familias y niños (Carrillo, 2018). Fue un proyecto anti-pornografía, en el que se incluía la censura al género por contar con contenido explícito en los videoclips. Se argumentaba que, en las escuelas secundarias, en los recreos, los estudiantes utilizaban su tiempo libre escuchando reggaetón y

*perreando*¹; un gesto que no cayó muy bien a los defensores de la familia. Les reggaetoneros obtuvieron una especie de acusación socrática, por pervertir a la juventud, alejarlos de Dios y de los buenos valores.

A partir de esta breve revisión histórica, nos preguntamos: ¿es el reggaetón por naturaleza un género musical misógino, a tal punto que debemos prohibirlo? ¿Hubo condiciones contextuales para atacar a tal género musical? La tarea de la desnaturalización semiológica barthesiana nos permitirá un análisis donde es posible pensar que “(...) en la naturalización, el lenguaje-estereotipo, el lenguaje consolidado borra las marcas de la historia y de la cultura” (Simón, 2010, p. 38).

A primera vista, aunque con un enfoque que podría considerarse conservador, el proyecto de González no parece demasiado fuera de lugar, pensando en la misoginia de las letras de las canciones, y en cómo esto pudo influir en los jóvenes, generando un sentido de naturalización de la violencia de género promovida por sus referentes. Pero si afilamos un poco la mirada, quizá encontremos otros motivos. Velda González era representante del pueblo portorriqueño por el Partido Popular Democrático; coalición que se mostró en contra de la independencia de Puerto Rico, conformándose simplemente con la denominación de Estado Libre Asociado. A fin de cuentas, servir al imperio estadounidense es una de las tareas principales de este partido.

El reggaetón en sus raíces fue una expresión de rebeldía de las clases bajas y de los grupos racializados, que son constantemente ultrajados por el poder de EE. UU. Además, este género poco a poco aumentó sus adhesiones y captó audiencia a lo largo y ancho de Latinoamérica. No suena descabellado pensar que los intentos de censura al reggaetón no hayan sido más que, por una parte, estigmatización de clase disfrazado de preocupación por la violencia machista y, por otra, un intento de desestabilizar una ola imparable de la música latina en el mundo entero, que opacaría la industria musical estadounidense, que ha liderado eternamente los rankings internacionales.

Es digno recordar que en la misma década del surgimiento de este hiper popular género centroamericano, Andrés Calamaro publicaba su disco *Honestidad Brutal*, que cuenta con la famosísima canción “La parte de adelante”, que dice: “Soy propietario de tu lado más caliente. Soy dirigente de tu lado más urgente. Soy artesano de tu lado más humano. Y el comandante de tu parte de adelante” (Calamaro, 1999, 0m16s). Por su parte, Ricardo Arjona en su álbum *Animal nocturno* de 1993, hizo popular la canción “Mujeres”, donde escuchamos: “Mujeres, lo que nos piden podemos, si no podemos no existe, y si no existe lo inventamos por ustedes” (Arjona, 1993, 1m07s)². Aquí no es nuestra intención realizar una operación de señalamiento punitivo sobre los artistas nombrados; buscamos, solo a modo de ejemplo ilustrativo, y siempre recordando la pregunta que disparó el interés por pensar estas cuestiones, autores que, sin recurrir al reggaetón como herramienta compositiva, escribieron bajo lógicas heterocissexistas y patriarcales, en la misma época en la que el reggaetón estaba en los inicios de su masificación.

1. *Perrear* hace referencia a un baile sensual, con movimiento pélvico. El perreo es una forma de bailar asociada únicamente con los géneros urbanos

2. El mismo cancionista guatemalteco, en su canción “Señora de las cuatro décadas”, no solo es sexista, sino que también es gordofóbico y gerontofóbico. Un patrón común en su obra es siempre la misoginia.

Para notar la brecha que separa al reggaetón de otros géneros solo basta con ver entrevistas en medios de comunicación, donde el reproche por contenido sexista en las letras nunca recae sobre los artistas dedicados al rock, subgéneros de este, o cualquier otro género que no sea urbano y latino. Entonces, podemos ampliar las dudas iniciales y pensar ¿es la música en su totalidad por naturaleza misógina? Parece una empresa demasiado laboriosa de responder. Volvamos al reggaetón.

Cada vez son más los artistas que eligen este género para pronunciar en su obra críticas sobre injusticias sociales como la misoginia, transfobia y representaciones de odio similares. Chocolate Remix, Villano Antillano, Cazzu, Young Miko, solo por nombrar algunas.

Bad Bunny, quien es hoy el referente principal del género –y que en plataformas digitales ha acumulado números que Marilyn Monroe y The Rolling Stones juntos no han alcanzado- se pronunció en contra de la transfobia en *The Tonight Show*, programa de Jimmy Fallon, al que cualquier artista quisiera asistir. Ahí, presentando su disco YHLQMDLG (Yo hago lo que me da la gana), cantó con una remera que tenía la inscripción “Mataron a Alexa, no a un hombre con falda”, haciendo referencia a un crimen de odio que sucedió en Puerto Rico, donde asesinaron a una mujer trans (Chávez, 2020). El mismo artista, en el videoclip de su canción “Yo perreo sola” con la colaboración de Nesi, se mostró totalmente desprejuiciado con las disidencias que no se inscriben en el sistema de género cis binario.

Reflexionando a partir de estos datos, consideramos que la naturalización que recae sobre el reggaetón como uno de los posibles culpables de las problemáticas de género que atraviesan nuestras sociedades solo logra correr el foco de atención de los temas que realmente importan en la discusión. Para estos momentos, estamos en condiciones de mencionar un elemento importante para analizar: la industria musical.

Luego de este breve recorrido, hemos encontrado dos vías posibles para la fundamentación de las dudas que surgieron en nuestra problemática. Por un lado, sin miedo podemos afirmar que la naturalización que atravesó al reggaetón, como un puente directo hacia el machismo, y culpable de la situación crítica en relación al respeto por las diversidades, se encuentra directamente vinculada a la estigmatización que recae sobre todo producto artístico latinoamericano. Ya vimos que los géneros musicales que se originan en países que son potencias mundiales rara vez atraviesan escrutinio de contenido, incluso cuando los artistas que lo interpretan sean latinoamericanos. Por otro lado, el incremento exacerbado de reproducciones en las canciones, que se relaciona proporcionalmente con masividad en los shows, generalmente se realiza en conjunto con un viraje compositivo en el que las canciones deben apuntar a normas generales de estándares de la música mainstream.

Al parecer este nudo se encuentra atravesado por problemas estructurales, donde las grandes empresas de la industria de la música han comprendido que la polarización y las expresiones de odio hacia las minorías tienen aceptación

por las sociedades en general, condición que ha conducido a la divulgación de obras reproductoras de mensajes explícitamente machistas, y el poder mediático y político han decidido culpar a un género musical por educar a los jóvenes con principios basados en la discriminación y la violencia para tapar sus propias deficiencias en la responsabilidad de la puesta en funcionamiento de normas básicas de la vida en sociedad que demanda el mundo de hoy.

Suena muy extraño brindarle características arquetípicas a un género musical del que, de una manera resumida, recorrimos su corta historia, y vimos que ha transitado diversos estados en casi *cuatro décadas*.

Referencias bibliográficas

Alofokeradioshow. (15 de noviembre de 2022). DADDY YANKEE SE DESAHOGA EN ALOFOKE SIN CENSURA (RESPUESTA PARA DON OMAR). YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=mKhUz9xxXy0&ab_channel=Alofokeradioshow

Arjona, Ricardo. (1993). Mujeres [Canción]. *En Animal nocturno*. Sony Music México

Arjona, Ricardo. (1994). Señora de las cuatro décadas [Canción]. En *Historias*. Epic Records.

Barthes, Roland. (1999), *Mitologías*. Siglo XXI Editores.

Billboard. (26 de noviembre de 2021). The Full Q&A With Reggaetón Superstar Daddy Yankee | Billboard Latin Music Week. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=In-BugFckjJg&ab_channel=Billboard

Calamaro, Andrés. (1999). La parte de adelante [Canción]. *En Honestidad brutal*. Warner Music Argentina.

Carrillo, Ramiro. (25 de agosto de 2018). <<Vulgar>> y <<sexista>>: la censura del reguetón. *La voz de Galicia*. https://www.lavozdegalicia.es/noticia/alsol/2018/08/25/vulgar-sexista-censura-regueton/0003_201808G25P32993.htm

Chávez, Natalia. (28 de febrero de 2020). Bad Bunny combate la transfobia y rinde homenaje a mujer transgénero. *ELLE*. <https://elle.mx/celebs-y-realeza/2020/02/28/bad-bunny-transfobia-homenaje-mujer-transgenero>

López, Paloma. (24 de mayo de 2022). Qué es el reggaetón y su origen. *Mundo deportivo*. <https://www.mundodeportivo.com/uncomo/educacion/articulo/que-es-el-reggaeton-y-su-origen-52269.html>

Marga Pablon Ortega. (21 de marzo de 2019). Intento de Prohibición al Perreo en Puerto Rico 2003 y 1era Entrevista de #DaddyYankee en EEUU. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=fyexurk9DvI&ab_channel=MargaPabonOrtega

RaMóncho. (26 de mayo de 2022). *La historia DEFINITIVA del REGGAETÓN*. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=T8tTgSOjlUc&ab_channel=RaM%C3%B3ncho

Romero, Jorge y Martínez, Carolina. (17 de enero de 2019). ¿Qué es el reggaetón o reguetón? Origen y características de este género musical. *Los 40*. https://los40.com/los40/2019/01/17/musica/1547727855_815463.html

Simón, Gabriela. (2010), *La semiología de Roland Barthes*. Alción Editora.

Cómo citar este artículo:

Díaz Roco, A. (2024). Yo perreo sola. Crítica de la razón reggaetonera. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 109-115



RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Reseña Del Libro: Nijensohn Malena (Comp.), Lorey Isabell, Cano Virginia, Minici Florencia, Arduino Ileana. *Los Feminismos Ante El Neoliberalismo*. Adrogué: La Cebra, 2018

Book Review: Nijensohn Malena (Comp.), Lorey Isabell, Cano Virginia, Minici Florencia, Arduino Ileana. *Feminism In The Face Of Neoliberalism*. Adrogué: La Cebra, 2018

Fátima Yazmín Uzair Aguilar

Universidad Nacional de San Juan. San Juan, Argentina.

fatima.uzair1998@gmail.com

Recibido: 31 de marzo de 2023

Aceptado: 24 de mayo de 2024

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. I. - JUNIO 2024

PÁGINAS 116-119 - E-ISSN 2591-3050

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

INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Resumen: El presente escrito propone una reseña del libro *Los feminismos ante el neoliberalismo* (2018), compilado por Malena Nijensohn. El mismo está constituido por un prólogo y cuatro trabajos en los que se problematizan desde distintas aristas cuestiones referidas a la compleja relación entre feminismos y neoliberalismo. Asumiendo como punto de partida la precari(e)dad la publicación abre la pregunta sobre cómo construir un feminismo capaz de disputarse a sí mismo, considerando, además, las implicancias que tienen las coordenadas neoliberales en nuestros activismos y resistencias.

Palabras clave: FEMINISMOS – NEOLIBERALISMO – PRECARIZACIÓN

Abstract: This paper proposes a review of the book *Los feminismos ante el neoliberalismo* (2018), written by Malena Nijensohn. It consists of a prologue and four works that problematise, from different angles, issues related to the complex relationship between feminisms and neoliberalism. Taking precarity as a starting point, the publication opens up the question of how to construct a feminism capable of contesting itself, while also considering the implications that neoliberal coordinates have on our activism and resistance.

Keywords: FEMINISMS - NEOLIBERALISM - PRECARISATION

Los feminismos ante el neoliberalismo (2018) es una compilación realizada y prologada por Malena Nijensohn, la cual consta de cuatro artículos que problematizan y cuestionan la relación entre los feminismos y el neoliberalismo en nuestra contemporaneidad. La publicación se articula a partir de dos ejes: el primero de ellos dedicado a pensar al feminismo como resistencia al neoliberalismo; el segundo centrado en la relación del movimiento feminista con el Estado y sus instituciones.

Es recomendable la lectura del libro porque nos sitúa en un marco feminista desde el cual es posible disputar los procesos neoliberales de la precarización política/ económica/ jurídica que actúan sobre los feminismos. Pero al mismo tiempo, al señalar que estos procesos operan a través de diferentes tecnologías de subjetivación, el contenido del libro también nos permite revisar los feminismos desde adentro. Si, tal como se destaca, el neoliberalismo no sólo es un modelo político y económico, sino una nueva razón gubernamental que configura en términos económicos todos los aspectos de nuestras existencias, entonces repensar los feminismos en estrecha relación con los procesos neoliberales de precarización se torna una problemática crucial de nuestro presente que debemos atender.

En el prólogo, Malena Nijensohn traza el recorrido del libro a través de una serie de interrogantes: “¿Cómo comprender la economización de las esferas vitales? ¿Cómo operan estas tecnologías en la constitución de subjetividades? ¿Qué implicancias tienen las coordenadas neoliberales en nuestros activismos y nuestras estrategias de resistencias, específicamente al interior del feminismo?” (Nijensohn, 2018, p. 9). Estas son las ideas disparadoras, las cuales convocan a reflexionar sobre el par neoliberalismo-feminismo considerando, por un lado, la precarización de nuestras vidas y, por otro lado, las propias posibilidades de resistencias feministas.

En el primer artículo, Isabell Lorey nos muestra cómo funciona el entretendido de la realidad laboral en el contexto neoliberal. Así señala que la razón gubernamental neoliberal, genera por un lado precarización laboral a través del endeudamiento, de los reducidos salarios en comparación a la tasa de inflación y al costo de vida en términos monetarios, pero por otro lado, también produce precarización subjetiva y, por lo tanto, precariza la vida. La autora muestra cómo la reestructuración de la seguridad social provoca una des-colectivización que expone a lxs sujetxs a la auto-responsabilidad propia de la economía de la deuda. Frente a ello, Lorey propone *queerizar* la deuda, es decir, preservar esta condición precaria haciendo otra comprensión del presente lejos de la corrida lineal del tiempo, y de los proyectos individuales. En este sentido, nos invita a un devenir- precario con otrxs para empezar una forma nueva capaz de correrse de la lógica neoliberal.

Por su parte, Virginia Cano, en el segundo artículo del libro nos convoca a re-pensar aquella identidad, propia de nuestro tiempo, del sujeto auto fundado y libre desde la individualidad como el mayor fenómeno de lo que ella denomina el *ego liberal*. Cano establece, en forma muy precisa, este devenir entre la precarie-

dad ontológica, como seres vulnerables ante la vida y naturaleza –*precariousness* desde las lecturas y filosofía de J. Butler–, y la precaridad política, ese entramado del aparato hegemónico que ordena y jerarquiza aquellas vidas que importan de las que no –utilizando el neologismo *precarity*–.

De este modo, señala que, en la actualidad, la auto precarización va de la mano de la ética y la estética como resultado propio de nuestro presente. Entender la ética desde el aseguramiento del sí mismo no puede funcionar sin la inmutabilidad, insensibilidad y marginalización de ese otro. De esta manera es que nos alejamos, nos corremos de los escenarios tristes, no vemos el dolor ajeno, la injusticia ni la inequidad. Sin embargo, como expone: “Nadie nace solo. Venimos o más bien somos arrojados a este mundo a través de los otros.” (2018, pp. 37). Por ello, desacatar el lenguaje es su consigna para la reinención de nuestras ficciones propias. Pensarnos desde la premisa que nadie nace solo y en tanto seres arrojados al mundo a través de los otros es pensarnos desde la vulnerabilidad más originaria posible, donde nadie se salva solo, sino que somos con otros.

En tercer lugar, Florencia Minici se centra en las estrategias neoliberales de gobierno y realiza un análisis de las mismas a partir de figuras y modelos políticos de la región Latina, para indagar en la resistencia de los feminismos contemporáneos. De este modo encuentra en la organización, la cooperación y los procesos asamblearios no sólo una fuerza feminista que resiste, sino que crece más allá del Estado, salteándose las mediaciones tradicionales. Considero que el punto central de su artículo es que, a la vista del actual retroceso de lo popular, el feminismo como fuerza política logra alcanzar las demandas en cada uno de los contextos atravesados.

Finalmente, Ileana Arduino se centra en las articulaciones entre el Feminismo y la Justicia Penal. En su artículo Arduino realiza una crítica dirigida hacia el garantismo exponiendo el privilegio de quienes tienen acceso a una mejor defensa técnica en la justicia, posicionando el delito y su garantía de acuerdo a la jerarquización socioeconómica de quien es imputado. Así, analiza los actos conocidos como los escraches masivos y las denuncias a través de las redes sociales, para situarnos en un horizonte de justicia emancipadora, de un grito contra las violencias que ya no son toleradas ni admitidas. *Ahora no nos llamamos más*, es una frase que denuncia los espacios y sobre todo la complicidad misógina de un Poder Judicial protegido por sus propios garantes y leyes.

Invito a leer y hacer el recorrido por las páginas de este libro puesto que nos habilita un camino interesante para repensar nuestra forma de vida actual en la sociedad, como también para transitar nuevos horizontes y espacios hacia una forma de vida más vivible.

Cómo citar este artículo:

Uzair Aguilar, F. (2024). Reseña del libro: Nijensohn Malena (Comp.), Lorey Isabell, Cano Virginia, Minici Florencia, Arduino Ileana. Los feminismos ante el neoliberalismo. Adrogué: La Ceбра, 2018. *Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía*, 1(8), 116-119



