

389736: politización de la tecnología, buena forma de empezar. Especialización del mensaje. Crean identidades o las reafirman?

PEARCE, JENNY. "Charles Bergquist, Ricardo Peñaranda and Gonzalo Sánchez G. (Eds.), *Violence in Colombia, 1990–2000: Waging War and Negotiating Peace* (Wilmington, DE: SR Books, 2001). *Journal of Latin American Studies* 34, no. 2 (2002): 427–77. <https://doi-org.ezproxy.usal.es/10.1017/S0022216X02366446>.

Pearce, Jenny, and Iván Garzón Vallejo. 2022. "The Role of Protests on the Journey to a Politics Without Violence". *Deusto Journal of Human Rights*, no. 10 (December), 77-101. <https://doi.org/10.18543/djhr.2623>.

Pearce, Jenny. 2017. "The Demonic Genius of Politics? Social Action and the Decoupling of Politics from Violence". *International Journal of Conflict and Violence* 11 (December):a624. <https://doi.org/10.4119/ijcv-3093>.

el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real), será engendrado un número teóricamente infinito de hojas, cada una ligeramente distinta de la precedente. El mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen.

Con base en estas observaciones, Lévi Strauss descubrió que las estructuras míticas permiten, de una forma imaginaria, "superar la contradicción que le es inherente, de considerar las cosas como elementos de diálogo", fomentando la "restauración de una unidad, unidad no perdida (ya que nada se pierde), pero sí inconsciente, o menos consciente que esas operaciones" (Lévi Strauss, 1979: 38). En sus palabras:

«En lugar de reflejar automáticamente la nomenclatura, estas actitudes aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones (...). El interés que recae sobre las actitudes representa un esfuerzo por integrar o superar esta contradicción entre los términos» (Lévi Strauss, 1979: 37).

Precisamente, los "significados flotantes" (Lévi Strauss, 1979: 40) actuaban como aquellos signos que adquirirían una multiplicidad de significados culturales para los sujetos, contribuyendo a elaborar de algún modo las contradicciones inherentes al orden social. Se ha destacado que con base en este descubrimiento de los significantes de "valor simbólico cero", Lévi Strauss asumió una innovadora concepción del mito, entendido como un tipo de discurso cuyo objetivo consiste en resolver en el plano de lo imaginario, las contradicciones y conflictos traumáticos que no pueden resolverse en la realidad simbólica (De Ípola, 2007: 90-99; Gruner, 2009: 323). En otras palabras, el mito sería una construcción imaginaria que permite "dominar ese núcleo traumático" que los sujetos "no pudieron simbolizar" (Zizek, 2003b: 37, Zizek, 2006: 141). El propio Lévi Strauss sostenía, en ese sentido, que "el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real)" (Lévi Strauss, 1968a: 209). Como veremos después, esta concepción resultará fundamental para la reelaboración teórica lacaniana.

A diferencia de los que se podría extraer de lo dicho, la Ilustración no fue, ni mucho menos, la decadencia y la erradicación del mito en la política, pues este sigue operando tras la conciencia racionalista: «La idea del progreso, podemos añadir, es la expresión en una época racionalista del mismo impulso humano que satisface el mito en un tiempo racionalista». (García-Pelayo 1964: 87). Sin entrar en el posible debate de la continuidad y reducción mutua entre Ilustración y Revolución Francesa y el mito de la revolución, podemos secundar la idea de que «El muy racional orden burgués, a pesar de sus adelantos técnicos, no sólo no eliminó sino que acentuó la creación y difusión del mito:

“Se había creído hasta ahora—escribe Marx en 1871—que la formación de los mitos cristianos bajo el Imperio romano sólo había sido posible porque todavía no se había descubierto la imprenta. Es justamente al revés. La prensa diaria y el telégrafo, que en un momento expanden sus invenciones sobre toda la superficie terrestre, fabrican más mitos en un día (y el rebaño burgués los cree y los expande) de los que podían fabricarse antes de un siglo”». (García-Pelayo 1964: 190) citando a *Briefe an Kugelmann* (Marx, 1952: 131).

Siguiendo el esquema ontológico que nos propone en el *Lugar de la política en la esfera de la realidad*, si el mito pierde su carácter político y espiritual, deviene, de su estatus como realidad social politizada, en realidad cultural, sin capacidad integradora y formando parte del pasado como objeto plasmado del paso del hombre (García-Pelayo 1991: 2471-2488). Esto nos impide conciliar con las referencias a la *Cultura política* (Almond y Verba 1965) (García-Pelayo 1983: 19), citado en la parte más importante del ensayo y que no puede ser interpretado salvo como realidad social y por lo tanto no cultural.

Esta concepción de discrecionalidad del soberano cambiará desde la Ilustración en adelante, véase (García-Pelayo 1968: 297-309); no sin poder remitir este fenómeno hasta la gestación de la obra de Hobbes, pues se trata del comienzo de una teoría política que busca sustituir o corregir la gloria maquiavélica, culminando en la *Aufklärung* de la *Philosophischen Idealreich* y el monarca/déspota ilustrado o llegando hasta la actualidad el historicismo de Hegel o el Heidegger (Strauss 2014: 129-54). La (re)vinculación entre axiología y política no es exclusiva del clasicismo o la Ilustración, ya que «la esencia del poder es siempre idéntica, la estructura del poder puede ser más o menos la misma, pero la estructura política formada en torno a ese poder es distinta si son distintos los valores a que sirve: no era lo mismo la Alemania nacional-socialista que la Unión Soviética a pesar de la analogía de sus estructuras de poder fundamentalmente basadas en el partido bajo un feje carismático. Lo que da sentido al poder, lo que muda de un mero hecho psico-físico en poder político es, pues, la referencia a los valores y, por consiguiente, estos no son algo adjetivo a la política, sino algo constitutivo de ella (...) el poder será tanto más cierto cuando más representativo sea de los valores [axiológicos], es decir, cuanto más esté dotado de legitimidad. Sin duda en ciertas ocasiones puede ser transitoriamente necesario la aniquilación del adversario, su paralización por el terror o su exclusión de la vida pública; pero lo cierto es que ello sólo tiene sentido político en la medida que sea condición táctica para el establecimiento de un orden en función de un sistema axiológico». (García-Pelayo 1983: 21-22). Como ya indicamos, todo sistema axiológico presentará estructuras racionalistas y sentimentales, donde el desprendimiento de una de estas causaría el desmoronamiento de toda la propuesta política en su totalidad. Recordamos, además, que la política renacentista maquiavélica no se puede considerar inmoral, tan solo con una moralidad distinta o extraña a la cristiana, pues el bien de la república o el principado viene de la mano de su estabilidad y logros (autonomía moral de lo político frente a otras moralidades y/o autonomía frente a la Moral cristiana), no de su vinculación con un orden cosmológico aristotélico-armónico o «esquemas jurídicos arcaicos, irrelevantes y utópicos, como habían hecho Bartolo y Coluccio Salutati, ni

tampoco la retórica hueca de la libertad a que tan aficionados eran los humanistas florentinos». (García-Pelayo 1968: 267).

«De hecho [sentencia Leo Strauss], no hay en toda la obra de Maquiavelo una sola observación verdadera acerca de la naturaleza del hombre y de los asuntos humanos con la que no estuvieran completamente familiarizados los clásicos. Una asombrosa contracción del hombre se presenta como una asombrosa expansión del horizonte». (Leo Strauss, 2014: 134).

De parecida forma lo entiende García-Pelayo: «Por supuesto, esto lo habían sabido siempre todos los auténticos políticos [crear condiciones que pongan a uno en situación de mandar y a los otros en situación de obedecer. Tal es el *sapere politico*], pero la diferencia entre la tendencia inaugurada por la razón de Estado y la praxis de los tiempos anteriores, era: a) Que dicha praxis tenía carácter empírico no sustentándose en un logos, en una racionalidad de las cosas; en cambio, al aspirarse ahora a una técnica racional y objetiva de la política, se busca —por necesidades inmanentes a una técnica de tal tipo— sustentarla sobre la correspondiente teoría, es decir, sobre una propia ratio; b) Es cierto que la política de la Edad Media, como la de todos los tiempos, ha conocido actos reputados como inmorales, antijurídicos o impíos, destinados a adquirir o conservar el poder, pero precisamente el hecho de que tales actos se calificaran de esas maneras, significaba que eran enjuiciados en función de normas ajenas a la política; en cambio, la razón de Estado, en cuanto que descubre un mundo político sustentado sobre sí mismo, no puede apelar —si ha de ser lógica consigo misma— a una moral ajena al propio logos político». (García-Pelayo 1968: 247-48).

