

CUADERNOS DE REFLEXIÓN

**COMUNICACIÓN
Y CÁTEDRA**

Colección Cuadernos de Reflexión
Revista Temática de la Facultad de Comunicación Social
de la Universidad Central del Ecuador

ISBN: 978-9942-8646-4-2

Rector: Fernando Sempértegui
Vicerrector Académico y de Investigación: Nelson Rodríguez
Vicerrector Administrativo y Financiero: Marco Posso
Vicerrector de Investigación, Doctorados e Innovación: Washington Benítez

Decano: Dimitri Madrid
Subdecana: Ximena Grijalva

Comité Editorial:
Roque Rivas
Fabián Guerrero
Juan Carlos Jurado
Álvaro Cuadra
Paulina Palacio
Pedro Iván Moreno
Jimmy Herrera

© Volumen 1 Comunicación y Cátedra
Responsable del Volumen: Álvaro Cuadra

Asistencia de Coordinación: Alejandra Ramírez

Diseño general y maquetación: Marcelo Cabrera

FACSO
Bolivia Oe7-132 y Eustorgio Salgado
2509088 / 2509089 / 2522170 Ext. 121

Los criterios vertidos en los artículos son de estricta responsabilidad de sus autores o autoras.

Cuadernos de reflexión
Facultad de Comunicación Social

COMUNICACIÓN Y CÁTEDRA

Universidad Central del Ecuador

Comunicación y Cátedra

Primera Edición: 2017, 200 ejemplares

Este trabajo académico ha sido posible gracias a un riguroso proceso investigativo de las y los autores que reúne sus investigaciones de trabajo en sus áreas académicas.

La presente es una publicación revisada por pares

Derechos reservados:

© Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador.

La reproducción del presente trabajo puede realizarse citando la fuente y con previa autorización de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador a: editorialfacsoq@outlook.es; Citación de la obra completa: Angulo, N., (Coord.). (2017).

Gestión de la comunicación, propuestas metodológicas. Consejo Editorial Facultad de Comunicación Social. 330 pp. ISBN: ISBN-978-9942-8646-4-2.



ÍNDICE

Índice	1
Presentación	5
La práctica profesional desde las aulas universitarias. La experiencia del Club de Comunicación Estratégica en la Facultad de Comunicación Social, de la Universidad Central del Ecuador	7
Natalia Alexandra Angulo Moncayo	9
Resumen	10
Introducción	12
Metodología	14
Pedagogía, estrategia y el modelo de enseñanza aprendizaje	15
Tabla No. 1	19
Figura No.1	21
Principales hallazgos	24
Figura No.2	26
Tabla No.2	27
A manera de cierre: pasar de la clase cerrada a la clase abierta	28
Bibliografía	30
SITUACIÓN ACTUAL DE LA CRÍTICA LITERARIA EN EL CONTEXTO HISPANOAMERICANO	33
Sandra Carvajal – Ecuador	35
Resumen	36
El crítico literario y su discurso en Hispanoamérica	38
La identidad del crítico literario	38
Situación actual y la proyección de la crítica literaria hispanoamericana	45
Bibliografía	52
Colonialidad y exclusión: Una mirada interseccional al trabajo sexual, trans y cisgénero	55
Sandi Maricela Chávez Sánchez – Ecuador	57
Resumen	58

INTRODUCCIÓN	60
DESARROLLO	63
Estado, machismo y exclusión	68
Interseccionalidad, diversidad y condición migratoria	74
Conclusiones	76
Referencias	
El liderazgo transformacional, la cultura y el ambiente de trabajo como metodología de clases.	
El caso del proyecto C3	79
Arturo Estrella	81
Resumen	82
Introducción	84
Metodología	88
El liderazgo transformacional en el aula	89
Gráfico No. 1	92
Proyección del liderazgo transformacional y la cultura de trabajo hacia el ámbito profesional	97
Tabla No. 1	98
Tabla No. 2	100
Tabla No. 3	101
Tabla No. 4	103
Tabla No. 5	104
Conclusiones	104
Referencias bibliográficas	108
Relación entre comunicación, conflicto y paz: una oportunidad para el análisis y un llamado a la acción	
	111
Montserrat Fernández Vela – Ecuador	113
Resumen	114
Panorama sobre los estudios de la comunicación en el conflicto y la paz	117
La comunicación en la paz, fundamental para su consolidación y mantenimiento	121
El camino para cruzados y vociferadores	128
Trabajos citados	130

Importancia de incorporar los principios del derecho a la comunicación y específicamente la libertad de expresión, en la formación de profesionales de la comunicación, con miras a la construcción de democracias participativas	139
María Eugenia Garcés – Ecuador	141
Resumen	142
Introducción	144
Desarrollo	144
Nuevos Enfoques, Viejas Prácticas	148
La formación profesional sobre el enfoque de derechos	151
Bibliografía	164
El testimonio como lugar del narrador	167
Jimmy Herrera – Ecuador	169
Resumen	170
Estoy allí	174
La reivindicación del hablante	178
Otras formas de la subjetividad develada en el testimonio	181
Bibliografía	186
Modernidad, marxismo y estetización de la política	189
Oscar Llerena y Romel Hernandez – Ecuador	191
Resumen	192
I. Apuntes para una comprensión echeverriana de la modernidad	194
II. Modernidad: valor de uso y fetichización	200
III Sobre las posibilidades de la estetización de la política	208
Bibliografía	218
Deporte y academia: transmisiones deportivas en la televisión ecuatoriana, Copa América Centenario.	221
Andrés Alfredo Luna Montalvo – Ecuador	223
Resumen	224
El compromiso de la Universidad con un fenómeno transversal	226
Gama TV, el invitado de última hora	232
Estrategia publicitaria de promoción	235

Anunciantes y patrocinadores	236
Composición de equipos periodísticos	239
Identidades y alteridades	247
Ecuador vs Brasil	248
Ecuador vs Perú	249
Ecuador vs Haití	251
Ecuador vs Estados Unidos	253
Conclusiones: Una mirada introspectiva	255
Bibliografía:	258
Enlaces web	259
La enseñanza del periodismo en las universidades de América Latina	261
Roque Rivas Zambrano – Ecuador	263
Resumen	264
La calidad	269
Las conclusiones de Loja	272
Congreso Mundial de 2010	273
Parámetros anteriores	276
Demanda de centros de formación	277
La enseñanza	278
Periodismo de excelencia	280
El proceso de la FACSO	283
Los géneros periodísticos	284
El aprendizaje	287
El futuro	290
Datos	292
Bibliografía	293
El Comportamiento Lector de los estudiantes universitarios de la Facultad de Comunicación Social (FACSO) Universidad Central del Ecuador	297
Ugo Stornaiolo – Ecuador	299
Resumen	300
INTRODUCCIÓN	302
DESARROLLO	304
CONCLUSIONES	325
REFERENCIAS	327

Modernidad, marxismo y estetización de
la política

Oscar Llerena y Romel Hernandez

Modernidad, marxismo y estetización de la política

Oscar Llerena y Romel Hernandez – Ecuador

o.llerena@gmail.com

0999148921

Facultad de Comunicación Social de la Universidad Centra del Ecuador

Resumen

En el texto que se desarrolla a continuación existe un objetivo principal: presen-tar una perspectiva sobre la construcción del mundo civilizado moderno y de una de sus formas de devenir comunitario, la estetización de la política. A partir del repaso de algunos lugares comunes del marxismo se propone una lectura del alcance y la importancia que tiene la política para nuestro tiempo. Esto es pensar nuestra civilización y la política en el marco de la crítica marxista, pues es posible que, puesta en relación con la forma civilizatoria, la gravedad de la política se haga manifiesta. En todo caso, se trata de una exploración de nues-tro estar-en-común a partir de la figura de la componenda.

Palabras clave

modernidad, capitalismo, valor de uso, fetichismo, componenda.

Abstract:

The primary objective of this work is to present, a discussion about an approach to the construction of the modern civilized world and one of its forms of community development: the aestheticization of politics. Based on a review of some common places of the Marxist theory, this study advances a reading of the scope and importance of the politics in our time. It allows us to think our civilization and its politics from the Marxist critical framework. It is possible that in the mise en scene of the civilizing practice, the politics severity would become manifest. In any case, this is an exploratory exercise of our being-in-common from the figure of the compromise.

Keywords

Modernity, Capitalism, Value of Use, Fetishism, Compound.

I. Apuntes para una comprensión echeverriana de la modernidad

Nadie puede tener dudas ya, después del colapso del «socialismo real» en los países de la Europa centro oriental, de que los tiempos que vivimos son tiempos de transición. Lo que no está claro, sin embargo, es la magnitud, la profundidad ni el alcance de la misma.

Bolívar Echeverría.
Las ilusiones de la modernidad

La civilización, esa compleja arquitectura que en su devenir la humanidad ha urdido, es un problema central para la reflexión filosófica. La filosofía de comienzos del siglo XXI quiere hundir su penetrante mirada en el alma de esta construcción, pues aspira a una forma de conocimiento que posee características muy distintas de las de la ciencia o de la fe. Desea comprender la entraña del ethos que vivimos y que nos vive. Quiere captar lo que somos, su porqué y su para qué. La filosofía aspira a alcanzar los principios explicativos del mundo. Es indudable que late aquí algo de la ingenuidad presocrática, una intención similar de ordenar el caos, quizá porque nuestro tiempo está signado por él.

Esta búsqueda, sin embargo, es más un punto de partida que de llegada. Querer alcanzar los

principios que explican nuestra civilización quiere decir –al menos en lo que concierne a esta exposición– abrir una posibilidad de comprensión del mundo moderno. Esta búsqueda, en todo caso, no se da en línea recta: abrir implica siempre devenir. Aquellos que buscan generalmente se extravíaan.

En los manuscritos de 1844 –los llamados Manuscritos de París o Manuscritos de economía y filosofía–, un insultantemente joven Marx anuncia la publicación de una serie de folletos en los que desea hacerse cargo de la Crítica del derecho, de la moral, política, etc. (Marx, K. 2012. p.169), como respuesta a la imposibilidad de llevar a buen término su Crítica de la filosofía hegeliana del derecho –Manuscrito Kreuznach–, e inicia esa serie de estudios con la crítica a la economía. Ese joven Marx, profundamente influido por Hegel y por Feuer-bach, ese Marx que tan solo tres años atrás ha presentado su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro, ese Marx filósofo, no sabe aún que la providencia le ha reservado una trampa de la que nunca podrá salir. En 1844, muere Marx a la reflexión filosófica y nace el fundador de la ciencia económica. Es imposible no preguntarse: ¿por qué la economía se convierte en la preocupación central de Marx?

Es ineludible adelantar una hipótesis a esta pregunta: el Marx de 1841 reprende cualquier

forma de subordinación de la filosofía a la religión, ese Marx promueve una humanidad liberada de cualquier sujeción al mito, hace a la filosofía seguidora de la fe de Prometeo: «... ¡yo odio a todos los dioses!», y pone en su boca las palabras de este: «Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Prefiero seguir a la roca encadenado antes que ser el criado fiel de Zeus» (Marx, K. 1987. p.9). Este Marx ilustrado, que de forma peculiar está militando en el *sapere aude kantiano*, se topa de frente con una clave explicativa del mundo y no podrá ya liberarse de su sortilegio. Dice años después:

 Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. (Marx, K. 2011. p. 4)

Más adelante, cuenta de forma escueta el itinerario de esta búsqueda:

 En Bruselas, adonde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada

por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. (Marx, K. 2011. p. 4)

En 1844, Marx ha tomado ya postura: El ser determina la conciencia. Buscará las causas fundadoras de la vida civilizada en las formas materiales de reproducción. A esa búsqueda dedicará sus mayores esfuerzos intelectuales y lo que le queda de vida. Bolívar Echeverría, ese gran lector de Marx, partirá de esta premisa y, armado con ella, desarrollará una crítica de la civilización que la abarca, tanto en términos históricos como en sus fundamentos.

Para el análisis de Echeverría, lo propio, lo específico de nuestra civilización —que a partir de aquí llamaremos modernidad—, no consistirá en sus instituciones o en las múltiples expresiones de su cultura sino, más bien y sobre todo, en lo que ella representa en tanto que transformación radical de las fuerzas productivas y en las diversas respuestas ejercitadas por la humanidad ante este

reto.

Esta nueva edad de la humanidad, que consistente en el apareamiento de la técnica lúdica, ocurre para Echeverría a comienzos del segundo milenio de nuestra era. Aunque es imposible establecer un único acontecimiento que defina dicho cambio, podemos citar a modo de ejemplo el descubrimiento de la pólvora, cuyos usos militares paradójicamente le darán a occidente la ventaja decisiva en su expansión global.

La neotécnica o técnica lúdica trajo consigo la promesa de superación de la escasez, que signaba las relaciones del hombre con la naturaleza y las volvía hostiles. Prometía libertad, la caducidad de los templos y las ofrendas. Se trata de la muerte de Dios o al menos de una de sus mitades, muerte de la técnica mágica. De esta revolución, la humanidad emergería libre y soberana de su destino, capaz de gobernarse y de relacionarse con la naturaleza bajo el principio del eros. Pero, en este engrandecimiento de lo humano, la promesa no se cumplió. Benjamin dirá:

Este gran galanteo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica. Pero, como el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo con ella, la técnica traicionó a la humanidad y convirtió el hecho nupcial en un mar de

sangre. Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. (Benjamin, W. 2010. p. 87)

A partir de Marx, el diagnóstico pesimista de la modernidad será una constante, la fe en el progreso y en la modernización perderán paulatinamente su capacidad performativa. Pero solo en la segunda mitad del siglo XX la crisis de nuestra civilización resultará irrefutable. Echeverría se inserta en esta larga tradición de pensamiento, y su diagnóstico de la modernidad la concibe como un edificio en crisis. Las paredes de nuestro mundo se están viniendo abajo, aquellos pilares que sostenían el sistema social, ideas como política, familia, amor, se vacían hoy de sentido. ¿Adónde dirigir nuestra atención?, ¿qué parte de este caos resulta relevante?, ¿qué necesitamos comprender de este mundo en crisis para iluminar el futuro? He aquí el núcleo problemático de la comprensión echeverriana de la modernidad.

Aunque para Echeverría no cabe duda de que el nuestro es un mundo en transición, transición de la que, sin embargo, no podemos establecer dimensiones precisas (Echeverría, B. 200. pp. 9,10,11), lo cierto es que esta sería solo la apariencia, la fenomenalidad del problema. Lo fundamental consistiría en la tensión entre la concreción histórica y la forma potencial de la modernidad. En esta perspectiva, el mundo que vivimos sería, por tanto, un mundo en permanente suspenso, en

cuestión, una potencia esperando ser desplegada. Cada nueva concreción histórica sería una reedición de esta dialéctica fundante. En el núcleo de esta disputa estarían las siempre incumplidas promesas que trajo consigo la neotécnica. Un cortejo con el cosmos a escala planetaria que hemos trocado en demencial imagen: ¿qué diría Benjamin de Ruanda, de Kosovo?, ¿con qué imagen captaría esa brutalidad?, ¿cómo comprender una humanidad que reproduce la pobreza, el hambre y la muerte como elemento técnico de su sistema de reproducción social? Nuestra civilización deberá vivir con las res-puestas a estas preguntas y con la conciencia de ser la primera que ha decidi-do aplazar innecesariamente la superación de la escasez.

II. Modernidad: valor de uso y fetichización

Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena como mercancía, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No solo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las

demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.

Karl Marx. El capital

En los manuscritos del 1844, Marx aún no ha realizado el descubrimiento central de su crítica a la economía. En ellos todavía observa el mundo capitalista sin verlo realmente. Es cierto que su apuesta por la humanidad está hecha y que, armado de su lectura de la economía clásica, impugna desde dentro el sistema. Pero la clave, la llave de la bóveda no le ha sido revelada. Como sugieren los Grundrisse, solo después de leer a Ricardo el rompecabezas estará concluido. Es Ricardo el que le desvela la significación económica del trabajo. Dicho de forma muy directa, la clave de la interpretación marxista del mundo capitalista es la teoría del valor. Después de enfrentarse a Ricardo, por fin el mundo moderno se le abre a la reflexión y puede arreglar cuentas con el pasado.

Pero ¿con quién dialogar sino con el primero que plantea estas cuestiones? (Marx, K. 2013. p.73). Al final de la Sección primera del Libro primero de El capital, Marx crítica a Aristóteles, pues considera que el estagirita una vez ha planteado correctamente el problema de la relación mercantil a través del ejemplo «cinco lechos igual una casa» y que ha deducido que debe existir alguna sustancia común a estas dos distintas

realidades materiales, retrocede como si hubiese tocado algo prohibido y dice de esa sustancia común que «algo así no es posible» (Marx, K. 2013. p.73). Al final, Marx exculpa a Aristóteles por la limitación que le supone su propia realidad histórica, pues ¿cómo podría el miembro de una sociedad esclavista hacerse cargo de un concepto que con solo ser nombrado dinamitaría ese orden social?¹ Tal parecería que Marx nos está diciendo: el problema está planteado desde siempre. Es un viejo problema cuya respuesta no nos ha sido dada por la inmensidad del genio —pues ni siquiera el gran Aristóteles logró descifrarlo—, sino por la especificidad histórica de nuestra época. Pero ¿en qué consiste la importancia de la teoría marxiana del valor? En términos económicos, Marx, con su teoría del valor, completa la explicación del circuito mercantil:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global,

⁶ Sin embargo, la acusación de Marx queda algo rebatida en la *Ética a Nicómaco*, libro V, capítulo 5, 1133a-1134a (Aristoteles. 2014). Aquí, Aristóteles no solo compara las mercancías, minas, camas y casas, sino que parte del supuesto de la igualdad de los trabajos que subyace en ellas.

como una relación social entre objetos, existente al margen de los productores. (Marx, K. 2013. p. 88)

Es este *quid pro quo* el secreto de la sociedad mercantil capitalista. A partir de la teoría marxiana del valor podemos ver a la mercancía como un adentro y un afuera: el adentro es ella misma, su cuerpo, las características materiales –y también las significaciones culturales– que le vuelven útil; el afuera, su exterioridad, sería ese artificial aditamento que le permite ser intercambiable. El valor de uso es la especificidad de la mercancía, su naturaleza, su unicidad, es ella en tanto que destinada al consumo; el valor de cambio es la abstracción, la artificialidad por medio de la cual las mercancías circulan. La particularidad del capitalismo es que, en él, la forma natural de la mercancía, su valor de uso ha sido sacrificado, subordinado a su función de circulación, es decir la mercancía ha sido subordinada a su valor de cambio. De ahí que la teoría marxiana del valor sea también, y quizá fundamentalmente, una teoría sociológica.

Esta sociología consiste en una comprensión del mundo capitalista en términos de fetichización. La subordinación de la forma natural a la valorización del valor engendra un mundo en el que las mercancías son tratadas con mayor humanidad que las personas. Es este un reino de los fines, las mercancías son esos fines y, por supuesto, nada

está por encima de ellos. En un revelador artículo, Ignacio Castien Maestro dice:

Como resultado de este proceso de fetichización, las relaciones de producción capitalistas se presentan ante la persona implicada en ellas no como relaciones entre personas, sino como relaciones entre «cosas», dotadas de propiedades intrínsecas y existentes con independencia de la actividad de las personas. Es como si estas «cosas» activasen la vida social, en vez de ser únicamente agentes intermediarios en los procesos sociales. (Castien, J. 2003. p. 40)

A partir de la subordinación del valor de uso al valor de cambio, la materialidad del mundo deviene inflacionaria. La fetichización del mundo es su reencantamiento, reedición ilustrada del mito. Trama en la que nos vemos atrapados, preocupación que debería ser liviana y que, sin embargo, se vuelve jaula de hierro o férreo estuche (Weber, M. 2010. pp. 233, 234). En este, nuestro mundo hechizado, las mercancías transmutan su mera materialidad, las cosas parecen cobrar vida, la mesa a la que le surgen las quimeras, dirá Marx, se lanzará a bailar (Marx, K. 2013. p.87). Muerto Dios, viva dios, la mercancía es el nuevo ídolo.

Ese mundo en el que la riqueza se representa como un enorme cúmulo de mercancías (Marx, K.

2013. p.43) deviene mundo de las mercancías. El arque-tipo de este mundo-mercancía es el mall y su antecedente icónico, los pasajes parisinos que atraparon la mirada de Benjamin. Esos pasajes son una realidad ambigua y ambiguos son sus personajes:

Los pasajes, de hecho, son un híbrido de calle e interior, y, si se halla en él algún recurso que fuera propio de las fisiologías, es el ya bien probado en el folletín: hacer del bulevar un interior. De este modo, la calle se convierte en morada propia del flâneur, el cual se encuentra en casa entre fachadas lo mismo que el burgués en sus cuatro paredes. (Benjamin, W. 2013. p. 124)

Calle y casa a la vez, los pasajes son también escenario y paisaje, campo alegórico, en cualquier caso. En ellos desfila la humanidad en su devenir capitalista. El flâneur, ese ser embriagado que deambulaba por los pasajes parisinos del XIX (Benjamin, W. 2013. p. 673), esa especie de hombre lobo merodeando en la selva social (Benjamin, W. 2013. p. 674), esa potencia, podría decirse, no existe ya. Como figura de la humanidad en transición, del flâneur solo nos queda el simple mirón, el badaud, ser disuelto en la multitud. Hoy, el flâneur deviene masa.

El flâneur es la personificación de un deseo siempre frustrado, deseo latente sin solución de

continuidad que crea en torno de sí un mundo ilusorio pero car-gado de performatividad. En los pasajes, el flâneur está en casa, ellos son su verdadero lugar de pertenencia, ese es su mundo, un mundo construido a partir de su deseo y que no existe más allá de él.

Como en *Tlon udbar orbis tertius* – el cuento de Borges –, la alegoría ha colonizado el mundo y la ficción deviene realidad. Pero la materialidad del mundo no es ilimitada como el deseo y se revela ante la elasticidad que él le exige. No conozco ejemplos de *creatio ex nihilo*. ¿O quizá sí?, ¿qué es la forma financiera del dinero sino eso?, las hipotecas, por ejemplo. Lo cierto es que mencionar el dinero no es un hecho inocente en este texto: muestra en primer lugar –a mi entender– esa elasticidad que el universo de la especulación impone al mundo material y, en segundo lugar, cómo la fiducia atrapa a lo real. En el reino de las mercancías, en el capitalismo, el dinero posee una realidad indiferenciada, pues es a la vez medio de compra y de pago. ¿Es lo mismo comprar que pagar?, cuando nos vamos de compras, ¿nos vamos de pagos? (González, J. 2014). Categóricamente no y, renunciando a la aspiración fenomenológica ori-ginal de la pregunta, la forma en la que esta cuestión ha sido resuelta en nues-tra civilización es muy esclarecedora:

Hasta qué punto este comienzo es o no un comienzo «fundamental» depende,

en buena medida, de la decisión que se lleve a cabo entre utilizar la expresión «comprar» o la expresión «pagar» como base de los análisis fenomenológicos sobre el dinero. Pero esta decisión, que es en el fondo una decisión «metafísica», ha sido tomada ya por el espíritu del tiempo, en la dirección del «comprar». Por eso el dinero es precomprendido por nosotros como algo «para comprar cosas», antes que como algo «para pagar impuestos». (González, J. 2014)

En la comparación que es el trasfondo de todo acto de compra (González, J. 2014), el ser-masa compara, posee y es poseído, y todo queda reducido a esta pulsión. El capitalismo es producción infinita e infinito deseo de consumo. El templo de la modernidad inhibe los aspectos que para nuestra civilización constituyen el sustrato propio de lo humano. En el centro comercial, ante la vidriera, el ser-masa no reflexiona ni tampoco juzga éticamente. Seres dotados de voz pero sin palabra, puro deseo.

La captación primera de este mundo exigió de Marx una forma expositiva destructiva o deconstructiva o crítica. Igual que Sócrates, no es inocente en su uso irónico de la dialéctica: él sabe que no sabe (Aristóteles. 1982. pp. 380, 381) y, por tanto, parece pervertir el sentido propio de esta. Así también, Marx doma a la economía clásica

para destruirla, pero no puede ya escapar de ella. No puede escapar ni del problema de la economía ni de la forma expositiva, fundamentalmente impugnadora, que decidió utilizar para refundarla. Quizá esto explique que muchos de sus conceptos centrales quedaran expuestos solo en su dimensión crítica.

III Sobre las posibilidades de la estetización de la política

En tiempos de Homero, la humanidad se daba en espectáculo a los dioses del Olimpo; hoy, se da a sí misma en espectáculo. Está lo suficientemente alienada de sí misma como para vivir su propia destrucción como si de un gozo estético de primer orden se tratara. En esto consiste la estetización de la política que propugna fascismo. El comunismo responde con la politización del arte.

Walter Benjamin. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.

Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica, sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del

pretencioso escenario de la Política, en donde lo político –lo refundador de las formas de la socialidad– se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana.

Bolívar Echeverría. La clave barroca de América Latina.

Sintomáticamente, es la forma natural uno de los conceptos menos desarrollados por Marx. La crítica a la economía que consumió sus mayores energías no dio paso al desarrollo de unas intuiciones filosóficas que estaban ya presentes en sus manuscritos de 1844. La crítica marxiana, dirá Echeverría –retomando el argumento de los franfortianos–, adolece de una mirada de futuro (Echeverría, B. 1998. pp. 64,65,66), Echeverría se pregunta ¿en qué medida es imaginable otra «forma natural» de la vida social, otra configuración sintetizadora del conjunto de necesidades de consumo y disfrute del ser humano con el conjunto de sus capacidades de trabajo y producción?, y dirá de esta pregunta que es el tema de nuestro tiempo (Echeverría, B. 1998. p. 66). Cabe entonces que indagemos sobre la pertinencia de este cuestionamiento y por sus implicaciones en la vida política.

Por supuesto, la exploración de esa otra forma natural de la vida social, de ese otro valor de uso, es un imperativo de nuestro tiempo y más en un

mundo en transición como el que vivimos. Pero el problema de pensar lo nuevo es que en este gesto siempre estamos atrapados por el pasado, nosotros solo podemos pensar esa nueva forma a partir de la idea de la revolución, y la revolución es un mito ilustrado, romántico y, en última instancia, burgués.

La modernidad y su romanticismo decimonónico pusieron en vigencia el ideal de la humanidad como principio organizador del mundo. En su relato, ella aparecería todopoderosa y creadora, capaz de hacer y rehacer el mundo. Se trata de la ficción de la creatio ex nihilo. Para esta humanidad no habría imposible y todo sería cuestión de tiempo. Laten en esta fe moderna la incuestionable confianza en el progreso y en las potencialidades de la tecnología. Sin posibilidad alguna de retroceder en su camino luminoso de progreso, a la humanidad le esperan solamente días mejores. ¿Qué queda hoy de esta religión moderna?

Hoy, nada nos asegura un destino feliz. El fracaso del relato comunista, soviético, asiático o latinoamericano no solo es una de las mayores derrotas de la fe romántica en el progreso, significa además la clausura de un horizonte de la utopía. Las imágenes de nuestros días son terribles y apocalípticas, y el cine nos atormenta constantemente con ellas. Sabemos ya que el

progreso no es ilimitado, como no lo son las capacidades del planeta, que las relaciones humanas deben ser sometidas a una urgente reorganización y que nuestras formas políticas seden ante el peso de la crisis. Pese a esto, el sistema de producción no muestra síntomas de desfallecimiento. El capitalismo no está en crisis, la civilización sí. Los cuatro jinetes cabalgan y no parece que nuestra época tenga conciencia del peligro que se cierne sobre ella, o quizá sí y, como en otro tiempo, está tan alienada que se regala el espectáculo de su destrucción como goce estético de primer orden (Benjamin, W. 2008 b². p. 85). Percería que es el tiempo para la política, pero ¿qué política?

El ideal de la política como ejercicio deliberativo, racional y moral entre iguales esta demolido, la crisis de las instituciones políticas tradicionales y de su principio de representación es irrefutable, la corrupción de las estructuras políticas las vuelve vulnerables, el Estado es cada vez más un actor poroso, débil y secundario en el escenario internacional, la falta de horizontes para la utopía cie-rra puertas que hace tan solo tres décadas animaban las aspiraciones de cambio. En medio de este caos la acción insurreccional de las masas va cobrando cada vez más importancia, vivimos un tiempo que nos obliga a repensar y re hacer

nuestra forma política, es decir nuestro vínculo comunitario. Forajidos, indignados primaveras de distinta procedencia³, son muestras de un algo vivo y latente en la política moderna: ¿cómo entender los innovadores repertorios de acción colectiva a los que asistimos?, ¿qué imágenes evocan?, ¿qué cuestionan?

En el periodo que va de 1910 a 1945, es decir el largo escenario de la guerra mundial, la muerte se convirtió en un espectáculo apoteótico a cuyo altar se sacrificaron generaciones enteras de jóvenes. En la tarea gatopardiana de movilizar todos los medios técnicos de su tiempo sin transformar el régimen de propiedad se troqueló una militancia en lo bello de la guerra, pues solo esta podía hacer posible tal cosa (W, Benjamin. 2008 b. p. 84). Incluso autores de un humanismo tan fuera de dudas como Ernest Jünger dieron a su manera pábilo a esta forma de entregarse a la muerte:

³ Nos referimos a las formas de acción política que caracterizan la resistencia social desde los años 90 del siglo pasado, dichas formas son a nuestro entender profundamente impugnadoras de la institucionalidad política tradicional por que están cargadas de un repertorio de actuación insurreccional y sobre todo por que apelan a una movilización social basada en identidades difusas como: pueblo, nación, patria, revolución en las que se diluye la acción deliberativa y se instaura una estética de la lucha y resistencia social. Esta somera aproximación nos permite comprender en términos generales procesos tan disimiles como: la insurrección ciudadana de los forajidos quiteños, las ocupaciones festivas del espacio público de los indignados europeos en especial de los madrileños del 15 M, las diversas primaveras árabes, etc.

Nuestro pequeño y pacífico grupo se había convertido de golpe en un grupo de soldados, y eso mismo ocurría en todos los sitios de Alemania en que estuviesen reunidos unos cuantos hombres. Recogimos las herramientas y acordamos tomar un trago en la aldea. Cuando llegamos ante el ayuntamiento vimos que ya estaba expuesta en el tablón de anuncios la orden de movilización. En la taberna no se notaba ninguna excitación especial — al campesino de la baja Sajonia le es ajena la exaltación, su elemento propio es la tenaz fuerza de la tierra. No regresamos a casa hasta bastante tiempo después; mientras caminábamos por la solitaria carretera íbamos cantando la hermosa canción que dice:

Auf auf Kameraden von der Infanterie, es gilt für unser Leben...

[Arriba, arriba, camaradas de la infantería, hemos de luchar por nuestra vida...] (Jünger, E. 1998. p. 241)

La guerra se convierte así en una especie de recurso técnico para la reproducción del sistema (W, Benjamin. 2008 b. pp. 83,84). El universo épico de este periodo está marcado por los valores del patriotismo, el amor a la tierra (Heimat) y la fuerza para defenderlos. Los jóvenes de estos años encontraron su sentido vital en el sacrificio, morir fue así una forma de trascender. Millones de vidas fueron entregadas a los altares de esas nuevas arquitecturas que son las máquinas de guerra (W,

Benjamin. 2008 b. p. 84), fueron estas las víctimas sacrificiales de las exigencias de un sistema que solo podía realizarse plenamente a través de la guerra (W, Benjamin. 2008 b. p.83).

Pero pese a todo este embellecimiento de la política, esta estetización de la muerte, es principalmente un ejercicio artístico, una terrible construcción artística por cierto. El arte dice Benjamin levanta una exigencia que el presente es incapaz de satisfacer y que solo se resuelve con la invención de nuevas técnicas artísticas (W, Benjamin. 2008 b. p.78,79), en esta medida el arte es un anuncio de lo nuevo. Esta capacidad de anticipación del arte es también per-formativa, lo nuevo aparece entonces como presagio y construcción.

En esta clave podemos leer el hecho de que para Benjamin la masa actualiza las viejas actitudes ante la obra de arte (W, Benjamin. 2008 b. p. 81,82) y que el cine, en tanto que forma artística nueva, es el arquetipo de esa actualización. El cine representa el paso de una actitud ante el arte basada en el recogimiento a una que opera en la banal distracción. La masa dirá Benjamin: en la oscuridad de las salas evalúa: pone distraídamente a prueba (W, Benjamin. 2008 b. pp.82,83). El cine es entonces el arte que presagia las formas políticas de nuestros días y su actor principal. La masa es una construcción histórica que implica el

aparecimiento de nuevas sensibilidades.

Hoy, más que a inicios del siglo XX, la estetización de la política que hicieron el fascismo y el comunismo conforma el sentido de la acción de masas. Las masas irreflexivas y amorales se movilizan como los cataclismos, es decir, sin lógica aparente. Pero todo movimiento humano tiene siempre su anverso: a la acción de la muchedumbre del fascismo se contraponen la acción popular. He aquí uno de los problemas centrales de la filosofía política actual: cómo abordar la estetización de la política más allá de la experiencia del fascismo. En tanto que recurso y sensibilidad, la estetización de la política que ejerció el fascismo es el antecedente de la acción política de la masa contemporánea, es el intento de procesar una demanda que excede las posibilidades de negociación del estado, es por así decirlo una componenda.

El ser-masa es el sujeto político de nuestros días. Vemos por doquier emerger formas de acción colectiva impugnadoras del statu quo en las que el ser-masa se manifiesta. Pero este ser-masa no puede comprenderse bajo el ideal romántico, moderno y tradicional del sujeto político. El ser-masa no aspira a tomarse el Palacio de Oriente, no sueña con levantar a toda Santa Clara camino a La Habana. El ser-masa deambula por el mall, disuelto en el deseo y sin otra ambición que consumir. No es el hombre de la multitud, no es multiplicidad, es

justamente lo contrario, es masa. Homogeneidad, indiferenciación, indeterminación, el ser-masa es el cualquiera, el don nadie, aquel que no posee ninguna cualidad específica, el todos y ninguno.

Si el flâneur benjaminiano se embriagaba deambulando por los pasajes de París, el ser-masa está totalmente borracho en el mall, ya no es una imagen evocadora, ya no guarda su individualidad, ni su potencialidad. El ser-masa no deambula, se arrastra. En la experiencia diferida del cine, el espectador se convierte en masa. El medio, el cine en tanto que medio, educa al ser-masa para la experiencia de lo alegórico, para la inflación de lo real. En la imagen del ser-masa pasivo ante la TV, nada queda ya del valor aurático de la tradición antigua. Todo, hasta los sueños, es ya pura inflación.

Pero este ser-masa es más que el producto del capitalismo de mediados del siglo XX, más que el consumidor bobalicón, acrítico y gordinflón que sueña con el cuerpo del actor de moda. Este ser-masa es el espacio propicio para el desarrollo de una forma política que no aspira a la conducción del Estado, una forma de acción política que puede pensarse bajo la figura de la fiesta. El ser-masa habita por momentos la exterioridad del Estado, y quizá en eso radique la potencia conceptual del marxismo como filosofía política, en haber descubierto una exterioridad del Estado que antes

era simplemente invisible (Pardo, J. 2000. p.75)

Su estética es rompedora, su solo existir supone una afrenta al sistema. Pero no hay nada que lo muestre, que lo individualice, que lo diferencie: es un cualquiera, un don todos. El ser-masa promueve una universalidad indiscutible, un sentimiento desprendido de toda afición subjetiva o de toda percepción objetiva (Pardo, J. 2000. p.79). ¿Podría ser entonces base de la ley moral? Quizá. Su existencia como masa pone sobre la mesa el problema de la política como movilización de esta indiferenciación. El ser-masa no rompe el saco, simplemente lo estira.

José Luis Pardo habla de componendas para no entrar en la discusión terminológica de masa, pueblo, comunidad, polis, etc. La figura de la componenda muestra un hecho sustancial: la tensión entre el Estado y su afuera. La componenda no es una lucha hermosa en la que los héroes doman la historia, tampoco es el procedimiento por el que se anula el Estado, se lo borra y se crea un algo distinto. No. La componenda es la tensión que existe entre el Estado y su otredad, es la negociación entre el Estado y esos cualesquiera que le obligan a discutir un precio (Pardo, J. 2000. p.79). La componenda es una tensión efímera que existe mientras existe el desacuerdo o su motivo; una vez arreglado el precio, la componenda desaparece. Pero esta tensión supone una exigencia al aparato

estatal que le obliga a ir adonde no quiere. El Estado coloniza, pero las componendas también.

Por eso, expulsados del relato moderno de la revolución, sin carga épica alguna, los cualquiera hacen avanzar la civilización y, sin conciencia siquiera de este papel, los don nadie parecen marcar la lógica de las componendas entre el Estado y la comunidad. No podemos entregarnos a la idea de que las relaciones entre el Estado y la comunidad solo pueden ser de guerra y, que cuando se encuentran como en Tiananmén, los tanques son la única respuesta (Pardo, J. 2000. p. 78). El Estado se define en todos esos puntos en los que se le forma un afuera; detectar estos puntos es la labor de la filosofía política de nuestros días (Pardo, J. 2000. p. 74).

Bibliografía

- Aristóteles. (1982). *Órganon*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- (2014). *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Benjamin, W. (2008a). Charles Baudelaire. Un lirico en la época del altocapitalismo. En *Obra completa*, libro I, volumen II. Madrid: Abada.
- (2008b). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Obra completa*, libro I, volumen II. Madrid: Abada.
- (2010). *Calle de dirección única*. En *Obra*

- completa, libro IV, volumen I. Madrid: Abada.
- (2013). *Obra de los pasajes*, vol. 1. En *Obra completa*, libro V, volumen I. Madrid: Abada.
 - Castien, J. (2003). «La teoría marxiana del valor-trabajo. Reflexiones a la luz de la obra de Isaak Ilich Rubin». En *Cuadernos de Relaciones Laborales*, n° 2, pp. 23-41.
 - Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México, D. F.: Ediciones Era.
 - (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. México, D. F.: Tramasocial Editorial.
 - González, J. (2015) *Fenomenología del dinero e historia del dinero*. Conferencia del miércoles 17 de diciembre de 2014. Universidad Complutense de Madrid. Seminario de Fenomenología del programa doctoral 2015-2017 (inédito).
 - Jünger, E. (1998) *Tempestades de Acero*. Barcelona. Tusquet.
 - Marx, K. (1987). *Diferencia general entre la filosofía democritea y epicura de la naturaleza*. Mexico, D.F: *La nave de los locos*.
 - (2012). *Marx*. Edición a cargo de Jacobo Muñoz. Madrid. Gredos.
 - (2013). *El capital*. México, D. F.: Siglo Veintiuno.
 - Pardo, J. (2000). «Máquinas y componendas la filosofía política de Daleuze y Foucault». En P. López y J. Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Weber, M. (2010). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Traducción Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.

La querida Facultad de Comunicación Social, de la Universidad Central de Ecuador, FACSO-UCE, cuya misión es “formar profesionales con excelencia académica, técnica y humanística, compatible con las necesidades del país...”, ha ganado su prestigio, entre otras cosas por la mística y trayectoria de varios de sus docentes; quienes con pasión defienden este valioso espacio académico de trascendencia histórica, tanto para los comunicadores sociales como para la Sociedad ecuatoriana.

Es de conocimiento público que el motor de la gestión educativa de la FACSO-UCE, son sus alumnos, a quienes, siempre nos debemos los docentes, para que estos futuros profesionales, con la ciencia bajo el brazo y amantes de la sensibilidad social, puedan discutir sobre la estrategia y complejidad de Morin, e irrumpen en espacios mediáticos e institucionales a nivel nacional o internacional, con profesionalismo y ética.

Una de estas sinergias constituye la garantía del ejercicio pleno de un proceso educativo, hecho a la medida, tipo “traje sastre”, para los estudiantes de la FACSO-UCE, bajo modelos que coadyuven el desarrollo andragógico, con una didáctica y metodología dedicada a la gestión educativa del nuevo perfil del profesional, de la comunicación social, gestada desde sus aulas, que se anticipa a las exigencias de la nueva sociedad, marcada por la ciencia y la tecnología.

6

