

A. Gallo A.

FILOSOFIA DE LA CULTURA



(maestría en filosofía)

Cofice

1999

FILIPINA

DE LA

CULTURA



Universidad Rafael Landívar
Facultad de Humanidades.
Depoartamento de Letras y Fulosofia.

Maestria en Filosofia.

Curso de Seminario. Tema , La Cultura.

Enero---mayo , 1999.

Catedrático, Dr. Antonio Gallo.

PROGRAMA DEL SEMINARIO.

Introducción.

El Tema del Seminario, a pesar de la palabra general de Cultura, tiene un argumento puntual y muy bien delimitado: " Qué significado posee hoy la Cultura en nuestro medio, desde la perspectiva filosófica. "?

El concepto de cultura que se maneja en el seminario tiene un significado que nace en el contexto siguiente.

I. Qué se entiende por cultura en las Instituciones nacionales e Internacionales?

UNESCO

Derecho de los pueblos.

Exconomia y Trabajo (OIT.)

II.El concepto de Cultura entre filósofos postmodernos:

Nietzsche

Habermas

Derrida

Adorno

Rorty

Eco.

Vattimo

Gadamer

Foucault

III. Se supone el concepto de Cultura entre loas Filósofos "Modernos "

Hegel

Marx

Bergson

Paul Tillich

B. Russell

Paul Ricoeur

IV. El concepto de Cultura en Antropología

Clifford Geertz

Thomas Khun

C. Lévi--Strauss

K. Popper y Feyerband.

Metodologia del Seminario.

Se integra coln tres aspectos

1. Exposición del catedrático, con el fin de introducir los diferentes aspectos que integran la visión de la cultura en el hombre actual. (Se entregarán copias a los estudiantes para que organicen sus conocimientos acerca del tema y puedan seleccionar una obra filosófica que van a prtesentar y comentar.)

2. Exposición de los estudiantes.

Cada estudiante debe seleccionar un libro del autor que prefiera en el marco que se ha trazado en la introducción, y exponer la opinión de este autor importante y como esta visión filosófica repercute sobre la sociedad actual.

Cuando presenta el libro, deberá proporcionar la fotocopia de un capítulo, de su autor, a cada uno de los doce compañeros, para que ellos puedan preparar la discusión.

3. Discusión.

a) Se realizará la discusión sobre la exposición del catedrático (copias y fotocopias proporcionadas), en el periodo de preparación del trabajo personal, para coordinar los diferentes aspectos del concepto de cultura,

b) Se realizará la exposición de cada uno de los estudiantes en el período final del seminario, y se confrontará la opinión expuesta y la del autor con la realidad actual de nuestro medio.

4. Los alumnos presentarán al final un resumen escrito de su trabajo.

Contenidos del Seminario

Desarrollar un concepto filosófico de cultura, en el mundo contemporáneo con el fin de utilizarlo en la actividad especulativa y práctica de la carrera de Filosofía. Con este fin se enfoca la Cultura desde la perspectiva de los pensadores contemporáneos; preferentemente los que se denominan postmodernos. Y la incidencia de estos filósofos en el mundo actual, en la vida social, económica y política.

Estudiar la cultura "como expresión del individuo" y de la sociedad humana que lo rodea es decir " el grupo humano" que produce esta cultura.

Esto lleva a considerar la relación entre el Individuo y la Comunidad. En el estudio de los autores habrá que responder a estas preguntas:

1. --La cultura crea el individuo; (lo constituye, lo determina, lo produce? El individuo humano es pura función de una cultura ?

2. --O bien el individuo crea la cultura? El es independiente, se auto--constituye. Se autodetermina y produce una cultura como efecto de su actividad pragmática ?

El problema se concentra en la frontera entre Individuo y Sociedad.

a) el individuo, ser único, incidentalmente influido por la cultura de otro, diferente de los demás y con pleno derecho de defender sus diferencias ?

b) La sociedad como ser Común. Conjunto humano de responsabilidades compartidas, y creadora de una cultura propia con sus dimensiones sincrónicas y también históricas ?

El seminario deberá responder a estas preguntas, sea cual fuere el pensamiento del filósofo estudiado en particular. Y desde los diferentes puntos de vista la discusión deberá conducir al grupo de los estudiantes del seminario a un pensamiento integrado y dilucidado por la discusión en común y los aportes de los distintos puntos de vista.

Filósofos seleccionados:

Alonzo Morales	Vattimo, Postmodernidad	Gramajo Valdés Derrida
Arenas Dominguez Zita	Eric Fromm. La sociedad Sana	Marroquin, Rorty.
Dardon Rodriguez	La patria de la Noche	Mejía, Asturias y la gener. del 20.
De Barrios Graciela	Steiner, Extraterritorial	Quintana, Geertz
De Duran Aura	Foucault, Palabras y Cosas	Rivas Identidad y Diferencia
De León Cardoza	Freud-Foucault	Sarmiento Igor Nietzsche. Or. de la Tragedia
Girón Romero	El H. mi Hermano	

EVALUACION DEL SEMINARIO

Los estudiantes serán evaluados con tres criterios:

- La presencia en clase y la lectura del material entregado.
- La participación en las discusiones y la integración del diálogo en las exposiciones de los compañeros.
- La presentación de su propio tema y la exposición del autor que deberá ser acompañada por una crítica inteligente.

MATERIALES ENTREGADOS A LOS ALUMNOS

A. Textos Introdutorios. del catedrático:

Paul Ricoeur:	La Interpretación de la Cultura
Jacques Derrida:	Estructura Signo Juego
Gilles Deleuze:	La Lógica del Sentido
Michel Foucault:	Las Palabras y las Cosas
Gianni Vattimo:	El fin de la modernidad.
Clifford Geertz:	Hacia una teoría interpretativa de la Cultura.

B. "Textos" de Filósofos entregados en fotocopias, para todos los estudiantes.

Ricoeur:	Freud: Una interpretación de la Cultura. La analogía del sueño, La analogía de la obra de arte.
Freud:	El poeta y la Fantasía
Deleuze:	De los efectos de superficie.
Foucault:	El hombre y sus dobles. Qué es la Ilustración ? (desde el Internet)
Derrida:	La estructura del Grupo.
Steiner:	El lenguaje animal.
Vattimo:	Más allá de la interpretación

Paul Ricoeur, Freud: una interpretación de la cultura

Ed. Siglo XXI México 1970

Segunda Parte

LA INTERPRETACION DE LA CULTURA.

Plantea el analisis de la Cultura desde tres puntos: analiza 3 perspectivas

analogia con el sublimacion Freud, lucha eros - mue

1) La aplicación del psicoanálisis a la cultura, y la cultura entendida analógicamente, como en la interpretación de los sueños, y de la neurosis.

Este punto de vista presenta limitaciones. (sus conceptos operatorios son prefabricados). El punto de vista tópico-económico origina dos modelos:

- a) el modelo tópico-económico que establece una meta-psicología freudiana
- b) el modelo-- ejemplo del sueño --, cuya analogia no tiene un limite fijo y puede ser estirada hasta alcanzar "lo sublime".

El limite consiste en que el psicoanálisis no llega hasta la problematica de lo "originario": qué hay mas allá de la sociedad y de la cultura? Mas allá del yo y del super-yo ?

--"Todo lo que es primario en el analisis freudiano, no lo es en sentido trascendental"-- Si hay "algo", que se distorsiona, que se altera, qué es ...???. pregunta Ricoeur - Ej: la realización alucinatoria del deseo; la represión primaria, que determina las primeras fijaciones de la representacion de una pulsión...; el narcisismo primario etc... Nunca se llega a un fundamento.

* En este sentido la teoria analitica de la cultura es unicamente la aplicación del psicanálisis, no es una búsqueda filosófica.

En la Metapsicologias y en la Introduccion al Psicanalisis, como en la Interpretacion de los sueños, el fundamento es la realización de un deseo. Lo que esto implica es una subcultura dependiente de la realización del deseo: es decir una subcultura. Este modelo se generaliza para todas las expresiones culturales. Restringe los fenomenos culturales a la medida en que pueden ser comparados con los sueños. o realizaciones de deseos.: arte moral, politica y religion. Esta limitación conduce a una vision fragmentaria de la cultura.

2) Los supuestos del psicoanálisis, desbordando el ambito original del sueño y la neurosis, abren camino a una interpretación filosófica..

En el análisis de la pareja yo-ello y super-yo, se realiza el paso a esta nueva visión. Esta pasa a examinar las funciones de las instituciones sociales y de las costumbres. Esto conduce directamente a la visión de la cultura como algo primario y condicionantes en la formación de la estructura de la personalidad.

Aquí el deseo o "libido" se confronta con una realidad que no es propia del individuo, es no-libidinal, por que está establecida anteriormente y su condicionamiento no entra en el esquema dialéctico del yo y el super-yo.

En esta segunda tónica, el yo es atrapado por un entorno que expresa una "demanda de renuncia" que crea una nueva situación económica lo cual obliga a desplazar la consideración hacia nuevas funciones: el papel personal, impersonal, y supra personal, que proyectan al individuo al ambito de la cultura.

La cultura deberá entonces ser interpretada como el espacio de realización de tales funciones.

También aquí tenemos una "aplicación" analógica del "psicanálisis" a una situación colectiva no controlable por los simples instrumentos de la conceptualización del yo.

- ③ Una tercera perspectiva debería superar la visión de las pulsiones, para integrar la cultura en una unidad dentro del sistema del análisis.

Habría que ver la pulsión de la muerte como la reintegración de la libido como Eros, frente a la muerte. Entonces se podría llegar a una visión unitaria de la cultura que encontraría un puente no en el Yo y ni siquiera en el Ello, sino más allá de ambos (= más allá del principio del placer). La Cultura se abre entonces como la plataforma obligada que sostiene la lucha entre ambas pulsiones, entre Eros y Muerte.

Pero esta proyección más allá, nos conduce a un terreno que supera la simple aplicación del psicoanálisis: a la filosofía, a una reflexión racional de carácter fundante, para cualquier aplicación especulativa.

Cap. I. LA ANALOGIA DEL SUEÑO Y LA CULTURA

- ① El modelo onírico. *La cultura es el sueño con que los pueblos sueñan.*

Como el sueño puede ser modelo para la cultura? Freud traza la interpretación de los sueños como un camino analógico para reconocer las culturas. Su pensamiento se enmarca en estas razones:

a) Sueño y cultura son análogos, por que ambos esconden un pensamiento. Todo lo que sirve para interpretar los sueños debe ser útil para conocer el pensamiento de la cultura.

b) El sueño disfraza un deseo reprimido. Este es el criterio para interpretarlo. Análogamente es aplicable el mismo criterio a la cultura. Esta obscuridad con la que se encubre el deseo únicamente se aclara con la interpretación. A la astucia del deseo, se contraponen la lucidez de la interpretación. Hay pues una verdad escondida en la ilusión de la cultura que debe ser llevada a luz.

c) Esto supone una necesaria labor, que se contraponen a la complejidad con la que el sueño se disfraza. Es necesario descubrir los mecanismos de este trabajo con una exploración en profundidad. Este proceso abre el camino para entender las estructuras latentes, como pretendió Nietzsche en "La génesis de la Moral", por medio de: "desplazamiento, condensación, figuración sensible, elaboración secundaria". Descifrar el sueño, a pesar de las obscuridades opuestas por el deseo, puede entonces convertirse en paradigma de cualquier interpretación.

d) Como el sueño acompaña un regreso hacia lo infantil, en la cultura es posible un regreso a situaciones primitivas. La interpretación de las culturas, siguiendo la triple articulación de la interpretación del sueño puede descubrirnos, en la cultura, signos de regreso y de arcaísmo mezclados con actitudes de conciencia más madura.

e) Para interpretar el sueño es necesario descubrir las articulaciones del lenguaje con las que el deseo se manifiesta o se esconde. Se trata de un sistema simbólico de valor general que partiendo de la sexualidad como base alimentadora del simbolismo, puede llegar a la expresión generalizada de la figuración. En el psiquismo se encuentra la "huella" del símbolo, que actúa tanto a nivel de individuo como a nivel colectivo, por lo cual los pueblos sueñan a través de sus expresiones culturales: folklores, mitología, costumbre, etc...

Para realizar esta analogía es necesario trasponer la metodología, desde la situación onírica a la situación de vigilia despierta, como sucede en la cultura. Es necesario eliminar la constante nocturna del sueño para extender la analogía a la creación consciente de las expresiones colectivas, y culturales.

Se consigue así una especie de concepto universalizado de lo onírico, que no está muy lejos de la visión que C. Levi-Strauss nos da del mito, o de las estructuras del parentesco. —

psiquismo-cultural surge de estos elementos; que deben reconocerse:

→ 1. Es necesario para ello, entender que la vida instintiva y egocéntrica del individuo en el sueño, sea convertida a la existencia mundana y colectiva de la interrelación cultural.

→ 2. Hay que despojar la metodología del análisis del sueño eliminando la condición estructural central del "estar dormido"; a menos que se quiera afirmar en la vida mundana del hombre, una especie de noche interior, que preside al desarrollo de la cultura.

— 3. Tampoco es posible trasladar al campo de la cultura, la distorsión de una escena primaria fundamental, que impone una regresión al "asesinato del padre", que no se encuentra en la historia real del hombre, sea cual fuere la interpretación de la imagen infantil. A menos que se quiera ver una semejanza con el "regreso a los orígenes", tan repetido en el concepto del "tiempo originario" de Mircea Eliade, y el eterno retorno de Nietzsche.

— 4. Igualmente es difícil encontrar una analogía, entre el proceso de pretendida "regresión" que se encuentra en la interpretación del sueño, por lo cual, una superación fantástica, o estética, o moral, de una situación, no sería una progresión, sino una regresión, como sucede en la teoría del super-yo.

Al contrario en la cultura, el regreso a los orígenes no es más que una repetición fantástica de un gesto primigenio, proyectado hacia esferas eternas, por lo cual se estimula un proceso de avance y progresión, que no pretende restaurar una condición superada, si tenemos que prestar atención a las hipótesis de científicos como Darwin, o filósofos como Spencer, Marx, o Bergson.

— 5. De hecho el mismo Freud, en la interpretación de los sueños, recurre al mito, para aclarar símbolos que evaden al sistema ya establecido, de los encubrimientos del deseo. Lo cual si de un lado aproxima la analogía entre las dos interpretaciones, al mismo tiempo pone de relieve las diferencias; obligando a recurrir a un proceso genético e histórico, que se revierte desde la cultura al sueño. Lo que permanece sin duda es la simbolización, que actúa en ambos mundos. El punto de vista tóxico-económico sigue actuando en ambos casos. Con esto el modelo del sueño adquiere una significación general, en la teoría de la interpretación. --" Su valor de modelo le viene de que se revela en él todo lo 'nocturno' del hombre, 'lo nocturno del día' (dice Ricoeur). --" El hombre es un ser capaz de realizar sus deseos en forma de disfrazamiento, regresión y simbolización estereotipada". Entonces todas las formas culturales como: el arte, la moral y la religión, son figuras análogas al sueño, variantes de la máscara onírica.

Pero la amplitud de esta analogía es también su limitación, por que entonces se disuelve en el simbolismo creado por el hombre, tanto en las circunstancias personales, como colectivas de su existencia, dormido o despierto, hasta alcanzar las dimensiones de una poética universal, que va mucho más allá, de la dialéctica formulada por su autor.

Que el deseo logre, con o sin disfrazamientos, proyectar sus símbolos, y hacer avanzar al hombre, entra en el giro de pensamiento de todos los filósofos utópicos del siglo pasado, y de este: desde Comte, a Feuerbach, desde Nietzsche a Dilthey.

De todos modos quedaría todavía válida la actividad de desenmascarar los ídolos, encubridores de los falsos cultos, y de las máscaras del deseo. Los ídolos como sueños despiertos de la humanidad, podrán ser sometidos a esta hermenéutica, para descubrir las engañosas ilusiones de la cultura.

2. LA ANALOGIA DEL SUEÑO CON LA OBRA DE ARTE.

La analogía entre la interpretación de los sueños y la interpretación del Arte en Freud estriba en el hecho de que el Arte también produce ilusión. Para Freud el arte es la forma no-obsesiva, no neurotica de la satisfacción sustitutiva. Freud fue un gran conocedor de Arte y un gran aficionado. Y se sirve del arte para respaldar y justificar su teoría del psicoanálisis. como se ve en la "Metapsicología", en la explicación de la psico-neurosis.

El análisis de las obras de arte que realiza Freud, no es propiamente un psicoanálisis, (falta allí la relación directa entre el médico y el paciente), por tanto la interpretación de las obras no puede ser parte de una teoría, sino solo un complemento analógico. Por esto sus comentarios a las obras se enmarcan en la teoría de los sueños y de la neurosis, sin convertirse en teoría del arte.

Las descripciones minuciosas y los comentarios a la novela Gradiva de Jensen, o El Moisés de Miguel Ángel o Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci, únicamente consideran las obras desde la perspectiva de los símbolos introducidos por el artista, de los sueños presentes en la obra, y del posible destino del mismo artista, como en el diseño de Leonardo.

a) El caso de la poesía

a) El problema del arte se toca en un escrito de 1908 titulado: El poeta y la fantasía. La poesía, en el adulto, es una especie de sustituto del juego infantil. El poeta no confunde la realidad con el sueño, pero la sustituye. Crea un mundo de fantasía, sustituto de un mundo en que el deseo llegaría a expresarse plenamente. Esta es también: el encubrimiento de un deseo; como el juego infantil, pero el adulto en lugar de jugar se abandona a la fantasía.

En este caso la fantasía poética, el arte, sustituyen un juego dormido: el sueño; por un juego despierto, la fantasía.

Poesía y literatura.

La poesía como expresión, alcanza la máxima altura a que llega el disfraz. En un grado más bajo e incipiente está la producción de la literatura, en la que se crean personajes ficticios, el héroe, detrás de quien se esconde el yo. Alrededor se colocan los demás tipos de arte, pintura, escultura, drama etc..

Con ello Freud, logra asumir todo el mundo del arte en el ámbito más amplio del sueño como disfraz: la oniricidad.

La presencia del juego como término mediador de la analogía, amplía la perspectiva del arte; se entra en otro dominio, que se vislumbra en "Mas allá del principio del placer." La fantasía que aparece en el sueño despierto, agrega otra significación más: este dominio no es de la misma naturaleza que la simple realización alucinatoria del deseo.

La fantasía diurna, a diferencia de la fantasía inconciente, puede integrar en el presente de la impresión actual, también el pasado de la infancia y el futuro de un proyecto. Salimos pues a un campo más abierto que el simple sueño. El arte entonces se presta a un dominio interpretativo emergente, en que el deseo humano rompe las barreras de la simple sexualidad, para ensanchar sus horizontes; se acerca a una estética de la creación.

El aspecto del sueño, como trabajo, es explotado en la visión del arte, por su componente de la técnica que se emplea. La obra de arte es considerada desde su perspectiva artesanal; que mantiene la analogía. La técnica que se emplea, para producir la obra de arte, es la que ensancha el campo del placer. Esto significaría que la producción artística es destinada a proporcionar al hombre un placer de tipo más elevado. Esto le permite enmascarar el egoísmo del sueño diurno, mediante nuevos disfraces. Pero al mismo tiempo ocasiona una ganancia de placer, puramente formal, que brota de las fantasías, que se concretizan en el arte. Un placer procedente de fuentes psíquicas, más profundas.

Por supuesto se trata de una teoría estética muy modesta, que no llega a explicar la creatividad del arte; pero es un concepto central de toda la estética psicoanalítica. -- " Esta conexión entre técnica y hedonística," comenta Ricoeur, - " puede servir de hilo conductor en las investigaciones más penetrantes de Freud y su escuela "-- Entonces no se trata de una estética en general, sino únicamente: de la exploración de las relaciones entre: el efecto placentero y la técnica de la obra; lo cual se ciñe a la perspectiva de una 'económica' del deseo.

b) El efecto de placer, es también el objeto de otra obra titulada: "El Chiste y su relación con el inconciente".

El fenómeno concreto de producir la risa es revelador de un efecto de placer. Lo importante de este estudio es descubrir en el chiste un 'trabajo' (esfuerzo) análogo al del sueño: condensación, desplazamiento, y representación sustitutiva. La interpretación lingüística establece aquí la analogía con el sueño, y al mismo tiempo el sueño impone los lineamientos de una teoría funcional, "econimicística", del humor o de la comicidad. En este caso se trata también de una técnica (verbal) que es destinada a producir un placer.

Por una parte una serie de palabras, de términos equívocos o obscenos, cínicos, agresivos, y por otra el placer del juego.

b) El Moisés de Miguel Ángel.

En este análisis la fragmentación de los elementos descriptivos reproduce la técnica de la interpretación de los sueños. El análisis busca determinar las significaciones creadas por esta obra, como contribución a una solución general de la estética. Observa como un detalle (la posición del dedo de Moisés con relación a los

demás movimientos del cuerpo que expresan los encontrados sentimientos ,de cara a la infidelidad del pueblo y la imposición de las Tablas de la Ley. Es una reconstrucción analoga a la de los sueños.Bajo la superficie de un sentido aparente Freud descubre así estrados más profundos de significación: con relación a la vida misma del personaje, y a la perspectiva de valores del mismo artista. Se transpasan así los límites de una interpretación psicanalitica ,para ocupar el entero mundo de la vida, del personaje y del artista. A esta extensión la llama Ricoeur "sobredeterminación"del simbolo erigido por el escultor.--'Se abre un comentario sin fin, que lejos de reducir el enigma,lo multiplica. "---

c)Leonardo y un recuerdo infantil.

Esta sobredeterminación se manifiesta mas claramente en " Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci".El comentario a los cuadros de Leonardo, Mona lisa, Santa Ana, la Virgen y el niño, ya no se limita a la fragmentación de elementos de Miguel Angel, ya no es un comentario estético sino la búsqueda de elementos concretos que encarne la teoria psicanalitica.--" Los detalle de la obra hallan su explicación en las impresiones personales de la vida de Leonardo: su orfgandad, el recuerdo de la madre, el descubrimientos de la sonrisa en Mona Lisa en la Madre y en Santa Ana, la homosexualidad de Leonardo.No se limita a nalogias estructurales y se acerca a la tamatica pulsional. Freud encuentra en las obras las inhibiciones sexuales del artista.

Por esto estudia las limitaciones de Leonardo en su producción artistica como sintomas de estas inhibiciones, o disfraz de deseo, o como dice Ricoeur "deficit de creatividad ". Consecuentemente la sublimación, o transforamción de un instinto en curiosidad estética queda en el rango de las represión , la cual conduce a inhibir la curiosidad misma ,como sucede en los neuróticos.La curiosidad intelectual no seria mas que un aspecto de la libido que se sustrae a la represión .

De este modo viene potenciado el instinto ya existente de la investigación y de la creación. Si por libido se entiende el sentido amplio de la fuerza de la vida, entonces este abarca todos los aspectos del ser humano y no habria razón por hablar de disfraces. Mejor seria referirnos a búsquedas, cambios y adaptaciones con el fin de realizar plenamente las potencialidades de la vida. Por esto el termino de sublimación a su vez esconde mas que explicar el enigma de la creatividad.El mismo Freud reconoce que : --" el don artistico y la capacidad de trabajo ,tan intimamente ligados a la sublimación ,hemos de reconocer que lo esencial de la actividad artistica sigue siendo inaccesible al psicoanálisi "-- (G Werke.VIII p. 209 (en alemán)).

El analisis realizado por Freud que conduce a descubrir en los simbolos impresos por la fantasia en la obra, como la sonrisa de Mona Lisa que seria el recuerdo de la sonrisa de la madre perdida, el bbuitre escondido en los pliegues de los mantos de la Virgen y Santa ana , recordaria los motivos eróticos de los mitos griegos con relación a este simbolo, nos replantean el problema de la arqieologia del saber de Faoucalt mas que de un descubrimiento del aspecto estetico en la obra. Freud descubre, como Foucalt, detras del discurso expresivo de la obra un codigo latente que revela la estructura de una episteme, que en su caso, es unicamente una razon dominada por el impulso sexual y la libido.

No pueden darse razones de las pulsiones" en-si", unicamente dentro del ambito del psicoanálisi; como Foucalt no puede dar razón de un particular tipo de episteme que caracteriza una epoca de la cultura humana (por ejemplo del siglo XVIII) y por que esta se diferencia de la anterior (renacimiento) o de la posterior (postmodernidad).

Adiverte Ricoeur: la obra de arte es una notable forma de lo que el mismo Freud denomina " derivados psiquicos" de las presentaciones pulsionales.Se trata de derivados 'creados'. Creados significa que la fantasia se convierte en la obra y se vuelve 'obra existente', y viene a acrescentar el tesoro existente de la cultura.

Al final de este capitulo introductorio, Ricoeur anuncia algunos de los temas a desarrollar en la segunda parte.

① El límite del psicoanálisi en someter la obra de arte a un punto de vista unitario como la economia pulsional.
Si la obra de arte perdura.no es un producto estéril de una fantasia,sino que enriquece el patrimonio cultural humano y su significado.

6

Hay un aspecto positivo que acerca el psicoanálisis a la visión platónica en el sentido de la unidad radical de la poética y de la retórica, pero a condición de no dar como resuelta la diferencia entre la esterilidad onírica y la creatividad artística, sino tratarla como una problemática en el seno de una única semántica del deseo.

② Otro aspecto importante es que las creaciones artísticas no poseen únicamente un valor social, no solo son proyecciones de los problemas que aquejan la sociedad. Y precisamente son obra de arte en tanto no son simples proyecciones de los conflictos del artista, sino contribuciones positivas para soluciones. Con esto se regresa al antagonismo no resuelto entre regresión (al pasado, al estado infantil) y progresión hacia el futuro y los proyectos de desarrollo del hombre.

Ricoeur sugiere: " ---No será que el verdadero sentido de la sublimación consiste en promover nuevas significaciones mediante la movilización de antiguas energías ? ---" Ricoeur contrapone a la fijidez de esta ideología, una dialéctica capaz de llevar la oposición hasta el punto de que se destruya a si misma. --"El límite, añade, como nos ha enseñado Kant, no es un borde exterior sino una función de validez interna de una teoría." --

Cap. II. LAS PULSIONES DE LA MUERTE.

Ricoeur, mas adelante, (en la pag 261) LA CULTURA ENTRE EROS Y TANATOS, pide al mismo Freud una explicación de la validez de la cultura y la encuentra en la lucha entre Eros y Tanatos.

Esto lo encuentra en el analisis de las obras:

- El malestar de la cultura
- El porvenir de una ilusión
- Mas allá del principio del placer.
- Psicología de las masas y analisis del yo

Con esto se explica el infiltrado de la teoría de las pulsiones sobre la interpretación de la cultura.

Frente a la pulsión de la muerte (en "El porvenir de una ilusión") se asiste a una unificación de ambos aspectos. La cultura ocupa su lugar en la necesidad de convivencia de los individuos sometidos a la ley de Eros. Por tanto es un mal necesario para favorecer la convivencia entre individuos dominados por sus reciprocas relaciones libidinales.

Pero el conflicto deriva de la necesidad de renunciaciones impuestas por la cultura, para la búsqueda de la dicha individual, en primer lugar el sentimiento de culpabilidad. La cultura impone cortapisas a la omnimoda satisfacción sexual: ley del incesto, sexualidad infantil, monogamia, necesidad de procreación etc...

Se crea entonces un conflicto: pero no es este el verdadero problema. Por qué obedecer a mandamientos tan contrarios como : amar a su prójimo como a si mismo, amar a los enemigos, no resistir a los malvados. Estas imposiciones colocan al hombre de cultura en inferioridad frente a Eros. Cuál es el problema profundo que se esconde detrás de estas imposiciones ?

Es el abuso de los mandamientos que dominan en los individuos

La realidad es que la agresividad insensata de uno contra otro, conduce al hombre a aprovecharse del otro y obliga a la cultura a poner implacables restricciones. Esto para contraponerse a la fuerza destructiva de la pulsión de la muerte. "La hostilidad de unos contra otros se opone a la tarea cultural", entonces la pulsión de la muerte se convierte en pulsión anti-cultural. --

Por tanto la cultura queda insertada en la lucha entre Eros y Tanatos, las pulsiones del amor y las de la muerte. Esto explica la necesidad de la evolución cultural. Precisamente en la cultura se revela claramente la tendencia hacia la muerte. La pulsión de la muerte se revela a tres niveles:

- ⌘ biológico,
- ⌘ psicológico y
- ⌘ cultural.

En este ultimo nivel la lucha que parecía enmascarada, se revela en guerra abierta. El sentimiento de culpabilidad de la conciencia cultural asume tambien los dos niveles anteriores, psicológico y biológico. En el "Malestar de la Cultura se acentúa la función cultural del sentimiento de culpabilidad.

7.

Ahora bien cuál es su verdadera función? Se nos muestra como un medio que sirve a la cultura, no en contra de la libido; sino contra la agresividad humana individual. No está en favor de la muerte sino de la vida. Corrige las intemperancias del Eros individual que se vuelven contra el propio yo. Castiga con una violencia contra si mismo para evitar la mayor violencia en contra de otros.

De tal modo la "culpabilidad" adquiere un significado nuevo, se coloca al servicio de los intereses de la humanidad. Resulta necesaria a la conservación del orden general de la humanidad. Portanto la renuncia principal de la cultura no impone una distorsión o una renuncia al deseo sino a la agresividad.

---" La culpabilidad es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la eterna lucha entre Eros y la pulsión de destrucción de la muerte." (G.W. XIV. 492.). De este modo la necesidad de castigo y de restricciones vuelve a colocarse en una perspectiva cultural de promoción de la vida: --"La cultura domina pues el peligroso apetito de agresión del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por mediación de una instancia en él instaurada, a manera de una guarnición colocada dentro de una ciudad ya conquistada. " (G.W. XIV, 484)

Pero esto genera un malestar en la vida cultural, por que el sentimiento de culpa engendrado por la cultura, interioriza el conflicto de la ambivalencia de fuerzas. Las demás pulsiones reflejan el conflicto de la ambivalencia entre pulsiones de vida y de muerte.

Mortificando el individuo, dice Ricoeur, --- interpretando las últimas páginas del 'malestar de la cultura' --- la cultura hace que la muerte se ponga al servicio del amor, invirtiendo la relación inicialmente existente entre la vida y la muerte ---En 'mas allá del principio del placer' Freud nos dice que --La meta de toda la vida es la muerte... 'Las pulsiones conservadoras ..tienen como función vigilar para que el organismo siga su propio camino hacia la muerte'---

Sin embargo las pulsiones de la vida luchan contra la muerte y la cultura tiene la gran empresa de hacer que la vida prevalezca en contra de la muerte. —

GILLES DELEUZE:

Filósofo francés. Su vida se desarrolla entre 1925 y 1998. Con J. Derrida, y M. Serres, formó el trio de los filósofos franceses de mayor importancia en este época. Ha publicado: Empirismo y Subjectividad (1953), Nietzsche y la filosofía (1962), La filosofía crítica de Kant (1963), Marcel Proust y los signos (1964), El Bergsonismo (1966), Nietzsche (1965), Presentación de Sacher Masoch (1967), Diferencia y repetición (1969), La idea de expresión en la filosofía de Espinoza (1969), Spinoza (1970). Anti-Edipo 1972

La Lógica del Sentido (1969) consiste en un intento de determinar el "sentido" como respuesta a la inquietante interrogación sobre el estatuto del sin-sentido y del absurdo. La búsqueda de las superficies resulta ser la búsqueda de lo "singular", o del sentido de lo singular. La vía de aproximación la encuentra en la filosofía de los Estoicos y la lógica de Lewis Carroll. Esta obra con Diferencia y Repetición, da la clave de su pensamiento.

Hay una interpretación de la filosofía de Gilles Deleuze en el libro de José Luis Pardo: Violentar el pensamiento. (Ed. Cincel Madrid 1990). Hay una carta de Deleuze en internet: P. Beasley - Murray <jpb8@acpub.duke.edu> publicada anteriormente como apéndice a un libro de Michel Cressole editado por el mismo Deleuze, y que al parecer es un ataque contra el "Anti-Edipo". (Edit. Universitarias, 1973), el título de la carta: "No tengo nada que admitir."

Y una presentación (paper) de Jon Beasley--Murray: Deleuze, Guattari and human security system. (en la misma dirección).

Según Pardo, el punto de partida de Deleuze es la oposición freudiana entre representación y deseo. El deseo es únicamente deseo (= material) y se llena con la libido. Al contrario nosotros siempre tendemos a mezclar el deseo con una escena (la representación): Padre, Madre, Edipo. Y situamos el deseo en una representación (= en una escena en la que se representa el deseo.)

Lo resultante es una paradoja, entre opuestos, desconexos (diferencia?)

{ deseo = material - *corporeo*
representación = in-material. - *efecto*

- 1) La representación no tiene nada que ver con el deseo. El (el inconciente) es el deseo; y lo representamos como "un deseo inconciente." Con esta frase sustituimos un deseo por una representación (del deseo). Entre "representante y representado" se inserta la presencia del Yo (la diferencia).

REPRESENTACION

La representación no es una estructura binaria (=representante y representado); sino ternaria.

- { a) El representante = (sujeto, objeto, yo)
b) Lo representado = (la cosa)
c) Un tercer elemento = La Diferencia. —

La diferencia no es representada, es la que produce (entre Diferencia y Diferencia) la Representación.

El tercer elemento actúa como la razón de la representación. La diferencia actúa entre las dos series (representante y representado) pero no es representada. Actúa como "reprimente" de la diferencia. La ignora, o la esconde?

Lo representado no es nunca la diferencia misma; la diferencia está mas allá de lo representado.

- 2) El deseo, como energía libre y no-ligada, se viste de las categorías, de las intensidades, de las afecciones, que corren a través del cuerpo-sin-órganos (Recuerda los estoicos y cínicos = la superficie)
El cuerpo sin órganos es el "cuerpo material" hecho de células--agregadas en varios modos. No es sustancia, ni esencia, solo es material.
Es un campo que se define como energía; es una máquina-deseante (p.121) Los cortes y emisiones de flujos, son las operaciones de síntesis (hábitos, memorias, eterno retorno) pasivas.

3) Deleuze a partir de reflexiones freudianas distingue entre Deseo y Ley, y las Formaciones sociales consecuentes. Se crean pues los códigos y las de-codificaciones.

El flujo continuo denota la "destrucción" de un 'Hiper-código' despótico, que se imponía; y de un 'Micro-código = perverso (pervertidor).

La organización capitalista conlleva la ruina de todas las codificaciones y sobre-codificaciones, impuestas a los flujos a nivel molecular.

4) La de-codificación y la des-territorialización, que se operan de este modo, dan lugar al beneficio de la conversión, o abstracción de cantidades y cualidades, efectuadas por la mercancía de la moneda... (el intercambio del negocio).

5) En Deleuze, el mapa problemático de la 'diferencia' se constituye como el campo de la individuación.

(ser individuos)

→ Cómo se pasa de 'los sentidos'... al 'sentido'?

→ Se resuelve con la de-construcción de la subjetividad. Deconstrucción ontológica en favor de la Diferencia. Se da pues un yo pero un yo "diferente"...cambiante...(límite?) = el yo es la Diferencia!

6) Cómo se genera el individuo? En la historia de la filosofía se le ha resuelto con la dialéctica del "uno-mismo". La mismidad del sujeto, de la sustancia, de la cosa, de la materia, de la forma, del objeto.

Deleuze establece la "individuación" a partir de 'Territorios de Sentido'---"una estación, un invierno, una fecha, una hora, = tienen individualidad perfecta, cumplida (p. 143). Nada les falta. (encuentra individuos en todos estos fenómenos).

--"Aquí es donde se inserta el "conocimiento-intelectual-de-lo-singular". De allí todo arranca: lo real, el valor, la verdad, el tiempo, el espacio, el ser = individual. (este ser único que yo conozco.) A este modo de individuación Deleuze lo llama "Haecceitas"! (haec = esto) = ese. o la "natura--communis" (de Duns Scoto) (p. 143).

De estas consideraciones previas se desplaza hacia el hombre. el hombre no se define por su naturaleza sino por "los afectos de que son capaces" (p. 151)

Aparecen entonces:

- a) Las diferencias de intensidad, como factores individualizantes.
- b) Los acontecimientos = transformaciones in--corporales o relaciones transversales.
- c) las circunstancias = bloques de espacio y de tiempo, que actúan como variables (o posibilidades de efectuación).

7) El "AGENCEMENT" o disposición (arreglo?). Es la unidad mínima de análisis teórico y de actividad práctica. Esta se configura con las tres actividades: (tres tareas del análisis)

- 1. Sintaxis, de factores intensivos — *cuerpos*
- 2. Semántica, de acontecimientos incorporales — *efectos*
- 3. Pragmática, de las circunstancias. —

Para identificar suficientemente un suceso o ocurrencia, (un individuo) es necesario: un nombre propio, que designa factores intensivos (identidad); un verbo, que expresa un acontecimiento incorporal (un "efecto"); una fecha, que da la variable circunstancial.

Portanto "individualizar" no es la transmisión del "ser de los géneros" (El ser se rodea de accidentes que mantienen relaciones de unos a otros al encarnarse en los cuerpos y en la materia) El Ser es := "estar — colocado en determinada relación con otro individuo, y colocar a otro con relación a uno mismo".

8.) Esta teoría tiene efecto sobre el lenguaje mediante un mecanismo. Un "agencement" (disposición) se compone de polos:

- las disposiciones maquinicas del deseo (contrapone maquinico a colectivo);
- las disposiciones colectivas de enunciación (representación?).

Entonces puede pensarse que los presupuestos son condiciones factuales empíricas y objetivas, que hacen "sensato" un enunciado, o insensato (sin sentido) según se den, o no.

Se refiere, no a un estado anímico (disposición maquinica de los cuerpos) de que dependen; ni a una codificación abstracta, en un código lógico universal; sino a un "Acontecimiento" o transformación incorporal, que no es objetivo, ni subjetivo, que es expresado por la disposición colectiva de enunciación y atributo a la disposición maquinica de los cuerpos.

Esto se revela principalmente en la práctica lingüística. En el lenguaje es donde: se emerge a la superficie buscando el "sentido"; a lo más elevado de la superficie, de lo incorporal.

Si el lenguaje está recorrido por la "Diferencia" → hablar es "expresar diferencia". La función de la comunicación es relacional antes que "referencial". Hablar es intentar colocarse en determinada relación con "otro". Es intentar colocar el otro en determinada relación con migo.

La información tiene un carácter absolutamente secundario con relación a la función primaria: transmitir órdenes, ruegos, mandatos, consignas, que expresan 'acontecimientos in-corporales'.

Como se ve, Deleuze poco a poco nos eleva desde diversos puntos de vistas (las 34 aporías) a la prosecución del "sentido" que es realmente la realización de lo "humano". Algo indefinible, escurridizo, pero esencial, el verdadero ser individual. Este esfuerzo se realiza a lo largo de los 34 análisis de aporías del libro; no solo la aporía tercera, que hemos tomado como muestra. No importa el punto de observación, siempre se encuentra una oposición que se revela insalvable a menos que se alcance algo mas allá es decir la "diferencia" que conduce hacia el hombre mismo, en su individualidad.



Gilles Deleuze

<< La lógica del Sentido >>

Barral Barcelona 1971 (1969)

Introducción



El filósofo francés construye este libro como una flor, partiendo desde el exterior hacia un centro, en busca del sentido. Cada pétalo es una paradoja que se revela desde una perspectiva analítica diferente. En el centro debería darse el individuo humano, el ser singular, que constituye la "diferencia".

Uno es "si mismo, y "deviene", más allá de lo que es. Cada una de las paradojas se compone de un elemento extraño---mediador: identidad infinita (= no-ser) : el sin-sentido. Quiere encontrar el sentido de los sistemas simbólicos. El simbolismo es una red que se organiza y se lanza ; que intenta atrapar el sentido. (Recuerde las Tablas de Francis Bacon, que pretendían atrapar las esencias de las cosas). Su camino va de lo visible, el dato empírico, cultural, hacia lo invisibles, el sentido. La aporía surge del hecho que existe un doble sentido al mismo tiempo, que genera la paradoja.

Deleuze coloca a su lado como pensamiento de referencia a Lewis Carrol (Alicia en el país de las maravillas, El otro lado del espejo. Cuentos sencillos con significado paradójico.); y por otra parte los Estoicos y los Cínicos y Epicúreos. Crisipo rescata lo corpóreo. Empédocles el significado incorporal. Deleuze crea una nueva imagen del filósofo, relacionado con la constitución paradójica de la teoría del sentido. Parte, como Lewis, del presente y trata de atrapar el sentido o crear sentido, desde historias aparentemente sencillas ingenuas y para niños : un juego del sentido y del sin sentido. Lo toma como un conubio entre lo conciente y lo inconciente; pero todo pasa a través del lenguaje que es un hecho cultural.

El sin--sentido resulta así ser algo no--existente y tiene relación con el sentido oculto; o mejor dicho un sentido...no precisado, no revelado. Y este es el problema de toda la cultura. Las palabras tienen cuerpo, objetividad, mientras el sentido se escurre.

El camino desde hoy (Lewis) y por los Estoicos, llega hasta los presocráticos. = Una filosofía de la superficie.

- { a) renuncia a los vuelos y abstracciones idealísticas : Platón, y la Escolástica.
- { b) Rechaza las profundidades del materialismo, sumergido en los cuerpos: Demócrito,

Heráclito, Lucrecio....

La oscuridad

Ni desde la caverna hacia el sol; ni de la caverna hasta lo profundo; sino (= superficie pura!)

4

Las paradojas constituyen, hacen vislumbrar la teoría del sentido. A cada serie le corresponden figuras, que deben ser descifradas, y que a la postre revelan una inconsistencia no racionalizable.

LA SEGUNDA SERIE DE PARADOJAS.

Partiendo de los Estoicos y los Epicureos, encuentra las huellas del sin sentido que acaba por tener sentido, en la experiencia del presente, a pesar del materialismo de las apariencias. A lo finito del ser, las cosas y sus causas, se contraponen el devenir de los verbos, infinitos, como no-seres, de los "efectos", de lo superficial, que flota por encima de lo profundo de las cosas materiales o seres; como una niebla encima de la pradera. Los "efectos" son no-seres, son incorpóreos, pero dan acceso a la libertad.

Es una especie de dialéctica del sentido (o sea lingüística). Desde Lewis Carroll deriva un ser que se hunde en el devenir = que no es lo que es. Carroll con Alicia crea ciertos efectos que Deleuze llama "acontecimientos" --- Cuando Alicia crece, viene a 'ser' más pequeña (de cuando 'sea' grande), de lo grande que deviene. -- Crecer es llegar-a-ser más pequeño de cuando se 'es' grande (note la oposición entre devenir (efecto) y ser (cosa existente)). En ello está la aporía de lo "devenir-existente". La paradoja consiste en la afirmación de dos sentidos a la vez: ser y devenir, lo cual produce un sin sentido lingüístico.

El presente ha sido futuro, de lo que ha sido pasado, antes del pasado. Con la Primera Paradoja, Deleuze encontró la dialéctica en Platón: el doble sentido de las cosas, que puede resumirse en la oposición siguiente:

{a) La definición, la estaticidad, las calidades fijas, siempre presentes, las permanencias temporales, los descansos...

{b) Al contrario, el puro devenir, lo que esquiva el presente, junta el pasado con el futuro (diálogos, como Crátilo, Filebo, Parménides): lo más con lo menos, lo demasiado con lo insuficiente; lo más joven deviene más viejo que lo más viejo; lo más viejo, más joven que lo más joven.

Reconocemos esa dualidad platónica (que no es lo sensible, ni lo inteligible: idea-materia, idea-cuerpos) es más profunda = escondida dentro de los cuerpos. Platón pone diferencia entre

- {1. lo que recibe la acción de la idea
- {2. y lo que se sustrae a esta acción.

No es la distinción que hay entre un modelo y su copia sino entre:

- a. copias = iguales (las copias hechas con molde deben parecerse al original: igualdad)
- b. y simulacros = diferentes. (simulan algo que no son: subrayan la diferencia)

El puro 'devenir--ilimitado', es la materia del simulacro, en tanto que a la vez:

esquiva la acción de la idea (la idea busca lo igual; el simulacro lo diferente).

impugna el modelo y la copia (una contradicción dialéctica es que no son los extremos los que valen sino el centro; donde se unen, o cuando menos convergen.)

Se trata entre tanto de asumir una posición intermedia.

- 1. Arriba: están las ideas (orden repetitivo, concepto que unifica lo igual) que son el "orden".
- 2. Debajo: están las cosas; medidas, que aceptan el orden = "ordenadas"
- 3. Detrás de las cosas: está lo profundo, el elemento loco, que sub-siste, sub-viene; más acá del orden impuesto por las ideas. Es un anti-orden, es degradación.

Este elemento loco, no tendrá relación con el lenguaje, como flujo de palabras? O habrá dos lenguajes diferentes:

- uno de nombres, = lo que designa, las paradas, los descansos, = el ser?
- otro de verbos = expresa el devenir, el volverse.. el no ser. = un no-ser?
- O son dimensiones de un solo lenguaje, subsistiendo una debajo de la otra?

La paradoja de este puro devenir es la identidad de: continuado e infinito. Lo mismo, es y deviene; es pasado y es futuro.

Es el lenguaje, el que fija los límites, y a la vez rebasa los límites. Este posee el doble sentido, es mediador entre ambos sentidos, o es el que apunta al "sentido"; que es el sentido de la cultura y del hombre.

Este primer enfoque nos introduce en la problemática de la cultura, que a la vez forma y libera, plasma y abre caminos. El hombre se expresa con toda la potencialidad de este lenguaje ambiguo, y está obligado a interpretarlo.

A LOS EFECTOS DE SUPERFICIE

La segunda Serie de Paradojas consiste en la aporía de las "causas" y los "efectos", establecida por los estoicos.

Las causas producen "efectos" que no son causas. Los cuerpos pesan, caen, ocupan espacio. Los árboles crecen, maduran, envejecen. Las cosas son materiales y causan, producen efectos. Solo las cosas son causas de "efectos". Los efectos no son materiales y no producen efectos; el crecer, el moverse, el sentir, el devenir, el realizarse, el comunicar.... Si con un cuchillo cuerto mi brazo, la herida es un efecto. Qué agrega la herida? Nada, solo un efecto: el ser-herido. El cuerpo es material, el cuchillo también; qué hay de la herida?

Los estoicos distinguen entre:

a. cosas, que son cuerpos: sus tensiones y cualidades, acciones y pasiones.
Los "estados de cosas" corresponden a estos cuerpos. Los cuerpos se combinan y se transforman, se separan o se mezclan y dan origen a todas las cosas. Hay causa entre las cosas.

b. pero las acciones de los cuerpos producen los "efectos" que no son cosas. Y allí se produce la paradoja.

Los cuerpos se constituyen con una mezcla de elementos; el fuego les da la unidad primitiva. El presente corresponde a los cuerpos y a los "estados de cosas". Los efectos son intemporales.

Solo los cuerpos existen en el espacio;
solo el presente existe en el tiempo.

Un presente cósmico abraza el universo entero. Los cuerpos son causas. No hay causas y efectos entre los cuerpos; y la unidad de las causas se llama Destino.

Entonces qué es lo que causan? Causan "efectos"

Los Efectos son de naturaleza totalmente diferente. Los efectos no son cuerpos, son in-corporales. Deleuze utiliza esta división para llegar a la idea del "significante" (lo que produce significado, lo que remite a un significado). El efecto es el sentido.

Los cuerpos = cosas, producen in-corpóreos, = no-cosas.

Los efectos son entonces solo "atributos" lógicos. Son 'acontecimientos'. No son cualidades ni propiedades, no son cosas ni estados de cosas. No se puede decir que existen. Mas bien que: sub-existen, insisten. Tienen un mínimo de ser; que le conviene a lo que no es cosa.

Los in-corporales, son los efectos de superficie. Los cuerpos son espesos, mientras los efectos son delgados. Las relaciones que vinculan los 'efectos' nunca son relaciones causales. Solo los cuerpos se relacionan causalmente, en lo profundo, con mezclas y desuniones.... Los efectos acontecen en la exterioridad. Son acontecimientos. La trabazón de los efectos es tan delgada que permite la libertad.

De este modo puede haber Destino---sin necesidad entre las causas; y Causalidad sin Destino entre los efectos. La relación incorpórea entre los efectos es un relación de superficie: es cuasi causa, pero no es una causa.

Entonces se invierte por completo el sistema platónico. No es la idea, la que es imitada por las cosas, sino los cuerpos los que producen la idea como "efecto" in-corporal. No se trata de sustancias como en Aristóteles, sino de "aliquid" de algo.. un 'quid', un algo.

Ya no se trata de simulacros que se ocultan en el fondo, sino de "efectos" que salen a la superficie. Lo ilimitado asciende. El devenir loco, es devenir ilimitado, se vuelve "imposible" (= posee un valor). Toda clase de efectos están en la superficie.

Aquí Deleuze describe todo lo que es realmente empírico, el producto cultural único. La captación de lo único, de lo que se da como valor en la cultura, lo que es armonía, la virtud; pero también lo existente

desordenado, la violencia, las heridas, la fisionomía. Todo lo único, especial, actual, gracioso, visible, lo moral de esto, la belleza de aquello, etc..

Este "aliquid", un quid,... es : no categorizable, no corpóreo, pre-comprensible, no-comparable por su diferencia...

También el devenir, el cambio, el crecer, los individuales únicos, se captan empíricamente, no como ser, no como cosas, y no se pueden expresar con sustantivos o como adjetivos o cualidades : solo como verbos al infinito.

Su unicidad, ilimitada, cambiante, pasada, futura; solo son dimensiones de esta única provincia de sentido... de los conceptos empíricos. Una vez que se ha abandonado el territorio de las palabras generales, de las ideas generales, de los conceptos universales de las categorías Kantianas y no Kantianas, se encuentra el sentido.

Los conceptos empíricos son "extraterritoriales" no son categorizables en su unicidad. a menos que el yo los use, los transforme, eliminando las "diferencias ".

Esta provincia del conocer, posee a su vez varios departamentos. Lo verdadero; los estético; el valor aquel...; lo moral... nuestro... lo conveniente... nuestro... ; el devenir , flujo de aquello... la pasión y la acción . Todas son divisiones inconfundibles del "quid " . Todas expresan el sentido de la cultura.

En la primera parte Alicia sigue buscando las explicaciones de los "acontecimientos" en las profundidades, busca el secreto, en la tierra, en los pozos, en las cuevas.

En la segunda parte ella encuentra el deslizamiento (derecha izquierda); los animales de las profundidades se vuelven secundarios, dejan paso a las "figuras" a las "cartas " (que son sin espesor).

Los acontecimientos son como los cristales , solo crecen por los bordes... así los " animales planos " (solo los animales de las profundidades son espesos). Alicia se encuentra sin aventuras : solo deslizarse para ver el otro lado de la cortina... es un ascenso a la superficie.. a lo "significante ".

Siguiendo la superficie se pasa de los corpóreo a lo in-corpóreo. Según Paul Valery " lo mas profundo es la piel".

La superficie externa es la prolongación de la interna.--Todo lo bueno viene del Este... (= se corre por la superficie). Hace que lo de dentro esté fuera y lo de fuera dentro. De lo real al sueño , de los cuerpos a lo incorporal.

Así todo devenir de la paradoja sube a la superficie del lenguaje. La superficie plana es el carácter del discurso: un significante.

=====

TERCERA SERIE DE PARADOJAS

=====

B) LA PROPOSICION.

Analiza las paradojas que surgen en la proposición entre:

{ efectos - acontecimientos, por una parte, = sentido
y lenguaje, como conjunto de oraciones. = material lingüístico

Los acontecimientos unicamente tienen ser, cuando son expresados , por enunciados o proposiciones.; solo entonces tienen sentido. Portanto no poseen existencia real. Solo existen las proposiciones: las proposiciones son el cuerpo, que causa. Deleuze analiza cuatro relaciones de la proposición:

1) La primera es la capacidad de DESIGNAR.

Lo que se designa se individualiza; se asocia con imágenes, se representa. Deleuze insiste en la asociación palabra-imagen, y rechaza la idea medieval de "representación".

Sería un error tratarlas como "conceptos universales "; y las reduce a simples indicadores. De este modo ocupan su lugar en el sistema de la cultura como nombres: indicadores de sentido.

2) En segundo lugar las proposiciones manifiestan el SUJETO.

7

Son enunciados de deseos y creencias. La proposición los transmite a otros. Es una trasposición del sujeto. Se expresa entonces el 'deseo' como causalidad interna de la imagen respecto a la existencia del objeto; o del estado de cosas correspondiente.

Lo interesante en esta interpretación es la vinculación de la imagen con el deseo, de lo sensible con la presencia del sujeto.

(p.25) - ' Los manifestantes, a partir del yo, constituyen el dominio de lo personal, que sirve de principio a toda designación '-- La designación será portanto algo intrínseco a la manifestación. La cultura, se expresa consecuentemente como un dominio personal, en que los 'estados de cosas', las imágenes particulares; los designantes particulares se subsumen en la designación: por ello producen sentido.

El yo queda involucrado como persona en la producción del discurso cultural como realización del estado de cosas en la comunicación interpersonal; como creador de significado.

3) La tercera relación es la SIGNIFICACION.

La Significación no es el sentido, sino la relación entre palabras (universales) y conceptos (universales) partiendo de las palabras. El análisis debe comenzar por las palabras: inmediatas, experimentales, "con otros". "No se puede plantear el significado desde los conceptos (universales) que siempre deben expresarse con signos-palabras (que son universales).

No se trata de relaciones de implicación lógica. (La implicación como estructura lógica es = un procedimiento lógico indirecto;). Sino de 'designación' = un procedimiento lógico directo. (p.26).

Cuando se trata de signos-lingüísticos generales, de las proposiciones, estas pueden remitir a otras proposiciones, capaces de servir de premisas a las primeras.

Se trata de demostración en sentido formal: que se aplica a la matemática, a la física, a lo moral, a las posibilidades, a las probabilidades, promesas, compromisos... El valor lógico de un procedimiento formal no es la verdad, sino la "condición de verdad". = Es el conjunto de "condiciones" bajo las cuales la proposición sería verdadera. Será falsa si responde a un estado de cosas inexistente.

Desde el punto de vista de la palabra, el yo es primero; se presenta a si mismo, se sub-entiende a todas las significaciones. Las significaciones conceptuales no valen por si mismas, sino por el yo quien las sub-entiende. De este modo aunque el orden de la lengua incluya todas las significaciones, estas a su vez incluyen, en cuanto cultura, la presencia de los yos. No hay significación sin la presencia del yo.

Estas observaciones son claves para entender el mecanismo de la cultura.

El concepto empírico posee una función específica, por que no solo es constante sino individual y fundamenta la indicación, no solo genérica, sino individual. También se utiliza la imagen cuando se aplica un nombre a un objeto conocido en el pasado. La imagen es mediadora del tiempo, mientras el concepto, aún el empírico, es liberado del tiempo.

Resumiendo: Las palabras remiten a conceptos, estos "representan", (deseos y creencias) y producen significación: la relación entre un yo y el otro. Si no hubiera esta representación intermedia, los deseos serían puras urgencias, y las creencias no serían mas que simples opiniones. (p.28)

Para Deleuze, el efecto siempre implica las premisas, para ser verdadero.

Se establece aquí un círculo cultural semejante al círculo de la interpretación de Heidegger (El ser y el Tiempo & 34 y ss.). La clase de consecuencias siempre implica la clase de las premisas; y así en adelante, hasta el infinito..... Un discurso interpreta otro discurso. pero siempre con la presencia de un yo.

* Esta es la paradoja, no hay implicación sin las oraciones implicadas.

Esto produce un concepto de cultura que posee una independencia propia, tanto en relación con el lenguaje como a toda otra actividad cultural, como el arte, la política, la religión la moral etc.; una especie de "valor en si" del discurso cultural, que domina a los individuos mientras los involucra; y crea la aporía. (p. 29)

La Significación no es homogénea: la conclusión se desprende de las premisas; pero a condición de que estas a su vez dependan de otras. La implicación no llega a fundar la 'designación'. Esto significa que el valor de la significación es diferente y variable., dependiendo del tipo de relación que tenga en la proposición.

Hay un círculo de significación que forma una cadena: Proposición - manifestación - designación - significación. El Sentido queda encerrado en el círculo.

4) La cuarta relación de la proposición es el SENTIDO.

El 'sentido' sería una cuestión suplementaria, evanescente. Coincide el sentido con una de las tres dimensiones anteriores? (No) No puede reducirse a ninguna de ellas. El sentido es algo más que la designación; que la manifestación; y la significación; aunque las tres implican sentido. Es la condición de verdad la que funda el sentido., sería una materia, (una capa ideal) (p.32).

El sentido es lo expresado en la proposición es lo "incorporal": está en el 'acontecimiento'. Es el "aliquid" de los Estoicos. Es irreductible tanto al estado de cosas, como a las imágenes, a las creencias, a los conceptos universales (y tampoco a los empíricos particulares).

Puede ser intermedio entre lo particular y lo universal? O es algo completamente distinto? Es una especie de no-existencia? O hay que admitirlo por que es 'útil'? O es un pseudo concepto por que es intermedio entre el concepto y la vida? = El sentido se siente? O mejor dicho, el sentido se vive? Es el contenido (materia intelectual) de todo lo que se comprende?

Deleuze dice que tampoco es útil, por que está dotado de un esplendor estéril, imposible, ineficaz. Deleuze lo llama " un complejo estatuto ". (p.35). Solo lo podemos inferir indirectamente., a partir del círculo (que es también el círculo hermenéutico) al que nos arrastran las dimensiones de la proposición.--- "Rebasar las dimensiones experimentales (del empirismo) sin caer en las ideas!. Husserl lo llama "expresión" = el núcleo de lo que se designa; en concreto, como "lo expresado".

Es interesante ver como Deleuze se sintoniza con Husserl (.p. 34 --35) en esta metafísica del sentido. Como en Husserl, y Meinong, el sentido es el verdadero "nóema", lo que la cosa es, mas allá de la simple designación, de la manifestación y de la demostración. El nóema se encuentra en la percepción de las cosas; pero no se confunde con la mera percepción. Se distingue tanto de lo puro "vivido psicológico", pero también de lo "intelectual." o concepto, o representación mental: es el puro 'aparecer' (darse) de lo que la cosa es.!!! Ese aparecer es el verdadero sentido existencial noemático. Es lo que Deleuze llama, "verdear" del árbol, el árbol arbolea; y podemos agregar, el hombre "humanea".. en el puro sentido vivencial y mas allá de lo vivido. El "aparecer" (fenoménico) de Husserl viene a coincidir con el "efecto de superficie" de Deleuze. --"El sentido es lo expresado, pero no se parece en absoluto a la expresión; el sentido se atribuye, pero no es en modo alguno un atributo de la proposición" --- (p. 35).

Lo importante es que se atribuye a las cosas designadas por el sujeto, como en todos los casos de los elementos de la cultura, y de los productos culturales. El atributo no es un ser, y no cualifica a un ser, es un "extra--ser".

Verdear no es una cualidad, y no existe fuera de la proposición

Tenemos así en las paradojas del " sentido":

- a. Las ' cosas' ,estados de cosas, forman una serie... ---
- b. Las palabras de las proposiciones forman otra serie.... ---
- c. La 'frontera' entre ambas series, que son los acontecimientos de superficie. = no-ser. El Sentido es lo que participa de las dos series: lo que se eleva y va para arriba.

El sentido no existe fuera de la proposición, ni fuera de las cosas. Es atributo de las cosas, pero no es una cualidad. ni un simple nombre. --"Hay coexistencia de dos caras sin espesor de forma que se puede pasar de una a otra siguiendo la longitud "-- El sentido tiende una cara hacia las proposiciones y otra cara hacia las cosas." (p. 35,36)

En la ^{para decir} aporía 14ava, o 'de la doble causalidad', amplía esta oposición y traslada la observación : a la diferencia de las relaciones entre causas (materiales), y relaciones (in-materiales)entre efectos. Regresa sobre la "fragilidad-del sentido", por que este se encuentra en la superficie. El acontecimiento (es 'efecto') no tiene el caracter de acciones y pasiones del cuerpo (material). Es el "sentido" que resulta de causas corporales y sus mezclas (con el riesgo de que sea atrapado por estas, que son sus causas). Por eso es 'irreductible'. Pero es tan frágil que no puede conservar su "diferencia" si no se relaciona con otros efectos (o cuasi-causas) tambien incorporales. (p.126)

Deleuze utiliza la analogía con la superficie del agua (de un lago)

a) La superficie como entidad del agua es producida por modificaciones inter-moleculares. (que llenan esa superficie).

b) por otra parte es fruto de la tensión superficial provocada por la presión de la atmósfera. (=es efecto de otra causa material (= el aire).

Hay una doble causa eterogénea y una doble relación entre los efectos (= incorporales)

El sentido se reporta a un elemento paradójico que interviene como " sin-sentido", o punto aleatorio que actúa como 'cuasi-causa' y asegura la plena autonomía del "efecto". (el acontecimiento , que tiene sentido).

Es precisamente esta "autonomía del efecto" la que busca Deleuze para "encontrarle sentido al sentido" (Bertran Russell diría: "colocarlo en otro tipo lógico". Pero aquí se trata de algo mas que de lógica, sino de la "Diferencia" = algo que va mas arriba...

Pasando de la metáfora a la realidad concreta del sentido se ve que: en cuanto es un efecto es neutral; y en cuanto es sentido de otro efecto, (la cuasi-causa) es in-material. Esta 'causalidad--ideal' no es nada, fuera de su efecto; = es una relación inmanente que hace que el 'producto' sea a la vez 'un producir'.

Así la derivación del sentido es doble, por una parte crea caminos, bifurcaciones; y por otra, está en relación con la inmanencia de la cuasi-causa. Lo cual manifiesta un poder genético con relación a la 'proposición. (Heidegger, SUZ.& 33). El sentido ha de engendrar otras relaciones con la proposición : significación, manifestación, designación, significado. (p.127) . Y en relación con los "estados de cosas" designadas: estado del sujeto, manifiestos, conceptos , propiedades, clases...

Deleuze pretende conciliar estos dos aspectos aparentemente contradictorios, estático y genético (aporías.) o sea:

- la impasibilidad frente al estado de cosas , neutralidad, indiferencia(en cuanto efectos) .
- la potencia genética, generadora de proposiciones, y de los estados de cosas mismos.

La aporía se ve mejor considerando lo siguiente:

- a) una proposición con sentido es verdadera.
- b) una proposición tiene sentido aunque sea falsa.

El "sentido " genera la verdad de la proposición, y por otra parte según el principio lógico, una proposición falsa también tiene sentido. El primer caso se considera atado a una "causa real" como su "efecto"; el segundo caso depende de una "cuasi-causa " de la misma naturaleza del efecto o sea inmaterial. (pura estructura lógica) . Esta aporía se encuentra en Husserl en el paso de la Logica Formal a la Logica Trascendental, dice Deleuze.

Para Husserl el "nóema" era:

- efecto (=sentido) de un acto de experiencia, y a la vez
- el contenido de una proposición. (lógica)

El nóema portanto era doble:

- a. por una parte (lo percibido, recordado, imaginado,) era genético, dinámico y cambiante.
- b. por otra poseía un núcleo completamente independiente, impasible inmutable, y distinto de las cualidades físicas y psíquicas = un ente ideal.

Deleuze entonces encuentra un tercer elemento . algo mas íntimo = un centro (trascendentalmente íntimo: que es la relación de sentido , con el objeto en su realidad (intencionalidad ?); relación y realidad que han de ser engendradas, constituidas, de manera trascendental. (mental = universalmente válida. (p 128)).

Esta discusión de Deleuze con Husserl es muy significativa para demostrar hasta que punto un pensador postmoderno razona desde el interior de la fenomenología, a pesar de su planteamiento desde las perspectiva lingüística. El tormento del pensador postmoderno consiste en no poder aterrizar ni en lo universal, trascendental, categorial, abstracto, estático; ni en lo singular, material, inconsistente, y en devenir. Tampoco el lenguaje es suficiente como mediación entre ambos. Deleuze recurre al "sentido" mas allá del sentido.

Queda así deslindada la respectiva posición de la significación y del sentido. Toda obra de Lógica concierne la significación (condiciones) y solo indirectamente se refiere al sentido a través de la paradoja.. Al contrario las obras de pura fantasía (relatos, poesías, arte, creaciones) refieren directamente el sentido, entran a la paradoja; producen sentido de hecho y de derecho, por que corren en la frontera entre las palabras y las cosas y participan de ambas. (Esta sería la razón del éxito de la literatura simbólica latinoamericana ?)

El sentido coexiste. Posee dos caras, una hacia las cosas, otra hacia la proposición: es la frontera entre proposiciones y cosas. El acontecimiento (no se confunde con la efectuación en el tiempo, o el espacio (la historia efectual de Gadamer)). No hay que preguntar si el acontecimiento tiene sentido: = "El es el Sentido"! !! Este pertenece esencialmente al lenguaje y está relacionado con el lenguaje y no puede darse sin el lenguaje.

El Sentido "circula en la proposición "; en el nexo entre designación y manifestación y significación. Se crea el sentido en esta circulación de sentido. El Sentido "nóema" se crea constantemente como efecto o como realidad co-existente, in-sistente o sub-sistente.: un territorio que se crea y se ensancha en función del lenguaje. Es importante la discusión que hemos resumido brevemente, y que Deleuze realiza con Husserl, en la Serie 14 de aporías "De la Doble Causalidad " (p. 125, 129 y ss.) en que regresa sobre la interpretación del "nóema, como --" un acto, o expresado por una proposición "--

Esto se aplica generalmente a todo tipo de discurso cultural. Se aplica a cada una de las 34 aporías de la cultura, desde la lógica a la estética, desde la matemática a las singularidades, desde la ontología al romanticismo. El concepto que Deleuze nos ha dejado cuestiona profundamente nuestra forma de captar lo real, sin dejarnos atrapar por la materialidad de los objetos, sino captar los seres, o cuasi- seres, o cuasi-causas, o cuasi-inexistentes de superficie. Este vapor que flota por encima de lo real ; pero que es el fruto de todo esfuerzo de la humanidad para comprenderse y captar su propio valor.

El reconocimiento del sentido es a la vez el reconocimiento del "efecto" que la cultura produce en el ser humano. Este capítulo constituye una de las más brillantes presentaciones del ser- humano como ser-cultural, y de su capacidad de crecimiento humano en el contexto de todo tipo de lenguaje cultural, lingüístico y no lingüístico.

El hombre "es " y se humaniza en razón de su discurso; el cual hace 'aparecer' en el lenguaje su propio sentido , su ser-no-ser, es decir su ser-escondido, ilimitado. No se refiere únicamente al lenguaje oral sino a la totalidad de "proposiciones" expresadas por un tipo de lenguaje, sea este pragmático , estético, moral, político, o social.

Pero la esencia de las paradojas consiste en colocarnos en la necesidad de asomarnos al mundo del sentido, del no-ser, que es un ser en revelación; hacernos caminar en la frontera entre las palabras y las cosas. Únicamente allí aflora el "nóema" incorpóreo ; en la superficie que abre al hombre el no-ser que deviene; el pasado y el futuro en la unidad de significado.

Repetiendo lo que Deleuze dice del lenguaje, específicamente; lo podemos aplicar al lenguaje cultural en toda su extensión. No puede darse sentido sin " proposición". En este caso sabemos que proposición es una estructura lingüística .que puede corresponder a cualquier clase de lenguaje,;no solo oral, sino visual, acústico, ético. social. político .etc.. el conjunto de lenguajes que constituye la cultura de una comunidad, es decir no puede darse sentido humano para una persona, sin la expresión de su cultura. Lo que se busca en una cultura es el "sentido" y este brota de cualquier clase de lenguaje.

El hombre sin el sentido se pierde en las profundidades de los cuerpos. Para emerger a la superficie desarrolla los diferentes lenguajes que se constituyen con proposiciones, es decir se estructuran como productores de sentido.

=====

MICHEL FOUCAULT:

LAS PALABRAS Y LAS COSAS
ed. Siglo XXI México 1968.

Las Palabras y las Cosas, es el libro que difundió el estructuralismo, como análisis cultural, a la par que Tristes Trópicos de C. Levi-Strauss hizo impacto como estructuralismo antropológico. De hecho se trata de una síntesis que revela el pensamiento de Foucault acerca del fenómeno de la Cultura y de la Razón humana. Así como la Arqueología del Saber, explica el método de análisis, (qué significa arqueología y a qué se dirige) Las Palabras y las Cosas, desarrolló el análisis en forma aplicada, en su conjunto, estudiando la evolución de las diversas etapas de la "episteme" en la Cultura Occidental.

El método de la arqueología se revela aquí en el hecho de que se parte del discurso (expresión y representación de superficie) de una determinada época (atraves de los autores teóricos y pragmáticos de la misma época). De allí se mueve en profundidad, buscando las configuraciones mentales que sustentan dichos discursos. Descubre así un tipo de ciencia característico de tal período. Por último, a mayor profundidad, detecta la existencia de un tipo de "episteme" (= una forma de racionalidad,) que cambia de un período a otro, y nos da la medida del pensamiento de Foucault, que termina en una fragmentación y dispersión de la razón humana.

Palabras y Cosas forman dos series que no se conservan juntas, en el mismo espacio (p. 3P por la ruptura de las "eterotopías" (sintaxis disgregada).

Los temas arrancan de el Siglo XVI, renacimiento, y desde la superficie se escava un horizonte mas profundo para poner en luz las "rupturas", los humbrales, las transformaciones. Le excavación parte de una superestructura: orden aparente de las cosas y de la cultura, estructuras lingüísticas del discurso.

En profundidad se busca la estructura: un sistema de relaciones reales, subiacentes, que revelan los códigos que presiden a la formación del discurso. Se llega así a la Episteme, como razón dominante en una determinada época. Esta resulta ser cambiante y fragmentaria.

El libro se compone de dos partes. En la primera se analizan fórmulas lingüísticas; la prosa, narración; la representación, descripción; el habla, la expresión; la clasificación, las tipologías; el intercambio, del discurso. En la segunda parte se profundiza la excavación: Es un análisis crítico de la teoría de la ciencia. Rupturas epistemológicas entre grupos de siglos; en el tiempo. Historia y sus edades; trabajo y economía, desde el lenguaje-objeto; la acción discursiva del hombre y su sex; el psicoanálisis; la etnología; las formas de las ciencias humanas. La situación del hombre en la cultura del siglo XX.

En esta obra Foucault parte de una comparación entre dos series de animales:

- a) la del Griego Eustenes, quien después de haber comido piensa que puede tener la boca llena de toda especie de sabandijas.
- b) La del diccionario chino referido por Borges, el cual mezcla un conjunto de animales cuya unidad es proporcionada unicamente por un supuesto catalogo alfabético.

Para Eustenes lo animales ocuparian un 'lugar' en su boca. En sentido propio o bien metafórico, siempre se trata de un lugar donde todos convergen. Este contendria las diferentes especies. Es un lugar, un espacio, y portanto "pensable".

Para Borges unicamente las letras del diccionario establecen un índice. a.b.c.d.e. etc...

En tal caso no existe un lugar donde esas cosas, que son los animales, puedan situarse. Al contrario cada una de ellas ocupa un lugar diferente, eteróclito, fragmentario y disperso. No existe un espacio para colocarlos, un lugar. El espacio es fragmentado, reventado. "El espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas" (p.2). Se convierte en un "sin-lugar". El no-lugar del lenguaje permite "aproximar" realidades tan diferentes...

El solo punto de encuentro es la "voz" que los nombra, o el lenguaje, el cual es un no-lugar. Es un espacio impensable! Un espacio imposible.

La numeración a,b,c,d,... unicamente logra enmascarar la ausencia del espacio. Es como si usamos una mesa para colocarle encima objetos disparatados, como un libro, un espejo, un paraguas, y un zapato. Lo cual es posible, a pesar de la incongruencia de los objetos. Pero peor seria, si puestos los objetos, sustrajéramos la mesa, nos quedaria un conjunto eteróclito, sin posibilidad de relación.

En este caso la mesa (espacio) cumple con una doble función:

- 1. Es una cosa, para colocar instrumentos. -
- 2. Es un simple marco (cuadro) que: --" permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias; allí donde desde el fondo de los tiempos el lenguaje se entrecruza con el espacio"--- (p. 3).

Nos quedamos entonces con las cosas por una parte (dispersas, fragmentarias); y por otra las palabras, cuya unica unidad es lingüística. Cómo encontrar un punto de unión entre las PALABRAS Y LAS COSAS ?

Las palabras no logran unificar las cosas, no pueden superar lo " eteróclito". El espacio creado por el lenguaje es neutro y homogéneo, mientras el espacio real entre las cosas, pertenece a cada una de ellas, es multiforme y disperso en pequeños 'dominios' particulares. Querer unificar las cosas en el lenguaje corrompe el mismo lenguaje. --- "A penas esbozados, estos agrupamientos se deshacen ,por que la ribera de identidad que los sostiene, por estrecha que sea , es aún demasiado extensa, para no ser inestable."-- (p.4)



Notamos que Foucault plantea el problema en un sentido contrario al proceso establecido por Deleuze. - Deleuze parte de lo concreto, profundo, de los cuerpos, para subir a la superficie y encontrar el sentido en esta dimensión etérea, incorpórea.

- Al contrario Foucault parte de la superficie, de las palabras, para escavar en profundidad, como un arqueólogo quien busca las culturas antiguas en los estrados inferiores, y llegar al fondo; pero no es el fondo de los cuerpos, sino el fondo del discurso, en sus orígenes epistemológicas.

Sin embargo ambos ponen la interrogante sobre el 'límite' entre las palabras y las cosas. Se cae en "una -- atopia" - una situación en que se ha perdido el lugar y el nombre .

El lugar que Borges le encuentra como sustituto es una imagen: la idea que tienen los europeos de un lugar ideal, utópico (=sin lugar) que va bajo el nombre de China.

--" A caso en nuestro sueño no es China justo el 'lugar' privilegiado del espacio ?(en el cual todas las cosas encuentren una unidad) -- (p.4) -- Para nuestro sistema imaginario, la cultura china es la mas meticulosa, la mas jerarquizada ,la mas sorda a los sucesos temporales, la mas apegada al desarrollo de la pura extensión. -- -- " Tanto que la enciclopedia china citada por Borges y la taxinomia que propone, nos conducen a un pensamiento sin espacio .a palabras y categorías sin fuego ni lugar ,que reposan empero, en el fondo, sobre un espacio solemne , sobrecargado de figuras complejas, de caminos embrollados de pasajes secretos y de comunicaciones imprevistas "-- (p. 4)

Nos falta entonces un "criterio " para encontrar la semejanzas y las diferencias entre las cosas, para establecer un "orden". Es precisamente el "orden" entre las cosas ,lo que se da en ellas como "su ley interior " La red según la cual, se miran en cierta forma unas a otras. Lo cual no existe, a no ser de ser enunciado. Es lo que se encuentra en la arqueologia, explorando en profundidad mas allá de la superficie.

--"Los códigos fundamentales de una cultura - los que rigen su lenguaje ,sus esquemas perceptivos ,sus cambios,sus técnicas ,sus valores,la jerarquía de sus prácticas -- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver,y dentro de los que se reconocerá.---- Foucault la llama: =La mirada ya codificada."(p.5)

Por otra parte los científicos y los filósofos ,buscan una ley general, , un principio que dé razón de este orden; y pretenden explicar por qué existe el orden en general.. El extremo que Foucault llama : = El conocimiento reflexivo. = *que va mas allá* -

Entre estos dos extremos hay una región intermedia, que juega un papel mediador. --" Y es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos (que le prescriben sus códigos primarios) instaura una primera distancia con relación a ellos.--" se libera lo suficiente para darse cuenta que estos ordenes no son los únicos posibles ni los mejores". (p. 6)

Se da cuenta que debajo de estos órdenes, empíricos, ocasionales y circunstanciales de una cultura existe "un -orden" (hay). --Es como si la cultura librándose por una parte de sus rejas lingüísticas perceptivas, prácticas, les aplicara una segunda reja que las neutraliza, que al duplicarlas las hace aparecer a la vez que las excluye, encontrándose así ' ante el ser--en--bruto del ORDEN'.

Esta pag. No.6 del Prefacio, es fundamental para comprender la totalidad del pensamiento de Foucault. La inseguridad, en penetrar a esta profundidad, es la que mueve el filósofo a emprender la exploración arqueológica, sin poseer de antemano la certeza de lo que puede encontrar, y elevar a la plena luz del día. Aunque no se sepa con seguridad en qué consiste este orden, y cuál sea realmente, el haber separado las capas sobrepuestas por los lenguajes y las culturas, establece las distancias necesarias para entrever el fundamento. --" En el fondo de este orden, considerado como el suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugieren."-- (p.6)

En la región que existe entre la que se llamó la mirada--ya--codificada, y el otro extremo señalado, el conocimiento--reflexivo, existe una región intermedia que "entrega el orden en su ser mismo". Es el orden como interpretado por las culturas: --" según las épocas, continuo y graduado, o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separado de coherencias."--

Estas variaciones son las que define, en la Arqueología del saber, como "diferentes epistemes", que presiden a los códigos interpretativos de las distintas épocas.--" Esta región 'media' puede considerarse, en la medida en que manifiesta los modos de ser del orden, como la mas fundamental: anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos "--" Así existe en toda cultura, entre el uso de lo que podríamos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. (es lo que Alain Badiou, interpreta como esencia del ser : en el "número" (ordinal)).

Foucault se mueve en búsqueda de esta experiencia en las diferentes épocas de la cultura occidental, desde el renacimiento, a nuestros días. --"Se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías."-- Cada época se coloca en un campo epistemológico, que como un a-priori explica cómo han sido posibles las ideas, y se ha generado un discurso cultural. Se llega portanto a la "episteme" que ha fundamentado tal discurso, y aclara las condiciones de su posibilidad.

La investigación revela dos grandes rupturas en la historia del pensamiento occidental, que marcan las oposiciones entre las características epistemes de tres épocas entre los siglos: XVI--XVII/XVIII--XIX; y el siglo XX: dos rupturas y tres epistemes. Su pensamiento se expresa claramente en la frase: --" no es que la razón haya hecho progresos, sino que, el modo de ser de las cosas y el 'orden', que al repartirlas las ofrece al saber, se han alterado profundamente (p. 8.)"-- La serie de las mutaciones o de simultaneidades y la configuración de las cosas que allí aparecen, quedan definidas por esta investigación arqueológica.

Foucault pasa entonces a configurar brevemente las diferentes épocas, y las caracteriza como:

- a) profunda historicidad en la época clásica, que absorbe hasta el lenguaje en su visión.
- b) el estudio del hombre en la época, moderna donde nacen todas las quimeras de los humanismos.
- c) la desaparición del hombre en la época más reciente.

Foucault pone como modelo de su análisis, La Historia de la Locura, en la cual estudia las semejanzas y las diferencias (entre locos y cuerdos), y entre las cosas que "- justifican las palabras, las clasificaciones y los cambios" -. Por esto interpreta la historia de la locura como la "historia de lo Otro, de aquello que resulta extraño para una cultura y consecuentemente esta rechaza como "otro", que es a la vez interior y extraño, "-- y debe por ello excluirse, pero encerrándolo (para reducir la alteridad)"-- (p.9)

4

Al contrario ^a una cultura recoge "lo mismo" ^v (mismedad) aunque se encuentre disperso. Y precisamente por eso "debe distinguirse con señales" (la simbología privilegiante o condenatoria) y recogerse en las identidades (ser identificado como tal) y asumirse como elemento identificante.

Como se ve claramente, el análisis de Foucault en: la historia de la Locura, historia de la Clínica, de la Sexualidad, etc. tiende a establecer los caracteres de la cultura en cuanto fija los parámetros de conceptualización y de la conducta, en las diversas épocas de la historia; mientras a la vez produce una imagen de esta misma cultura, desde las raíces mismas de su poder, creador de cánones para la convivencia humana.

En la época más reciente, en nuestro siglo XX aparece un nuevo personaje, que corresponde al lugar del rey, en el cuadro de las Meninas de Velázquez. Es un nuevo invento, que se aparece en "el umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad." (p. 10). En el pensamiento clásico este personaje nunca estuvo presente (el individuo). Un espectador cuya mirada transforma el cuadro en representación. -- "Esa extraña figura de saber que llamamos hombre y que ha abierto un espacio propio en las ciencias humanas." -- (p. 10). Solo en el siglo XX se ha creado un espacio propio del hombre. La memoria y sus múltiples representaciones se fija poco a poco en un cuadro general de representaciones de todo lo que existe. --- "... entonces el hombre puede hacer entrada al mundo, en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación." -- (p. 301). Pero es precisamente ese discurso el que debe desaparecer. Al contrario el lenguaje surge con una insistencia cada vez mayor, en una unidad que debemos, pero que aún no podemos pensar. -- "El hombre está en peligro de perecer en la medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte" -- (p. 374).

Cómo se llega a este extremo?

El pensamiento clásico, que dominó en la antigüedad, era un pensamiento conceptual cuyo "orden" se fundaba en la experiencia; se trataba entonces de un orden dependiente, de un lenguaje "expresivo" y "representativo" que remitía a una realidad: objetiva o subjetiva; un saber que otorgaba un ordenamiento general a la naturaleza. -- "El umbral del clasicismo a la modernidad, quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas" -- (p. 296). Entonces el lenguaje perdió su cohesión, separado de las representaciones en todo el periodo del siglo XVIII y XIX llegó a nosotros en modo disperso. Las palabras ya no fueron más que distintos objetos producidos por la historia. Se buscó entonces la formalización, para encontrar en el discurso textos universalmente válidos.

Pero en el siglo XX, en nuestros tiempos, el lenguaje llega a surgir como una entidad independiente: "en un acto de escribir, que no designa más que sí mismo" -- (p. 296). Esto es lo que Foucault llama "el regreso del lenguaje". El lenguaje entró de nuevo, directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento a fines del Siglo XIX, y evolucionó hacia una teoría general de los signos. El ser dividido del lenguaje intentó buscar una unidad de todas las cosas en un discurso integral, en una sola palabra. Hoy la pregunta de: qué relación hay entre el lenguaje y el ser? -- se dirige siempre al "ser del lenguaje". Los pensamientos fueron reconducidos hacia el lenguaje como su ser único, separando el discurso de la representación. Se pretende reconstruir un lenguaje que de razón del ser en sí mismo, y como consecuencia, como en Nietzsche se mata a Dios y al hombre a la vez.

Como en el cuadro de Las Meninas, todo es "representado" pero el personaje principal, el Rey, solo es visto de reflejo en un espejo, está ausente; y el 'huésped', donde va la mirada el pintor, es el "espectador", cuya mirada transforma el cuadro en un objeto: pura representación de una carencia esencial.

-- "En el pensamiento clásico, aquello para lo cual existe la representación, y que se representa a sí mismo en ella, aquello que anuda todos los hilos entrecruzados de la representación, jamás se encuentra presente él mismo. Antes del final del siglo XVIII, el 'hombre' no existía.

Solo a través del siglo pasado se fija en el discurso todo lo que existe. En el acto de hablar, en el acto del discurso, se representa la representación; la serie de representaciones en el espíritu no está constreñida a seguir las diferencias; los rasgos más o menos generales se unifican en una cpa, y se superponen en la memoria; las diferencias estallan.

El discurso se introduce como una alternativa de verdad: entre la verdad experimental del empirismo (Hume, Comte, Frege, Russell) de los conocimientos objetivos y la verdad de la escatología (Hegel, Marx,) que

5

anticipa la historia y la esboza de antemano. Es el estado de este discurso verdadero el que sigue siendo ambiguo. El nuevo discurso moderno debe, participar de ambas tendencias ; pero sosteniendo la doble tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental.

Tal discurso permitiría analizar el hombre como sujeto, un lugar de conocimientos empíricos, pero integrados al mismo que los hace posibles. Este tercer término le permitiría articularse como intermediario, por ser el fundamento en el que se enraiza por una parte la experiencia del cuerpo y por otra la experiencia de su propia cultura. Permitiría relacionar el 'espacio' del cuerpo con el 'tiempo' de la cultura. Sin embargo, a condición de que el cuerpo sea dado primero a través del discurso como experiencia de una espacialidad irreductible; y la cultura, portadora de la historia, sea experimentada primero en las significaciones sedimentadas en el lenguaje. Lo cual hace aparecer al hombre como un "duplicado" empírico--trascendental". Sin embargo no es este el tipo de discurso del mundo postmoderno.

El hombre se coloca en el centro, el hombre vive, habla y trabaja como individuo, de acuerdo a leyes de una economía y de una filología y de una biología; leyes que, él piensa, tiene el derecho de sacar a luz. Pero el lenguaje que ya no "representa", tampoco puede encontrar el lugar, en que el discurso y la naturaleza se entrecruzan; la representación con la naturaleza humana. El discurso ya no ofrece la posibilidad de conocer las cosas; ya no es un discurso común de las representaciones y de las cosas, y portanto excluye en absoluto algo que sería la "ciencia del hombre". En esta "mutación arqueológica" aparece el "hombre" en su posición ambigua de sujeto y de objeto; surge el hombre, como el Rey en el cuadro, pero queda excluida su presencia real. --"No se refleja mas que como por azar, en un espejo, como una fractura."--- (p.304).

Se establece una nueva relación entre las palabras y las cosas. La representación que uno se hace de las cosas, ya no depende de un cuadro que establezca su ordenamiento. El individuo empírico que es el hombre, el fenómeno, solo pertenece a las cosas mismas y su ley interior. En la representación los seres ya no manifiestan su identidad sino la relación exterior-interior que establecen con el ser humano. Foucault, cita a Kafka, Bataille, Blanchot, en quienes el lenguaje se muestra como experiencia de la muerte, del pensamiento impensable, de la repetición. El hombre ha descubierto en su propio discurso su finitud.

Este "retorno del lenguaje, no tiene en nuestra cultura el valor de una irrupción súbita, es la consecuencia de la cultura occidental, del pensamiento que se dió a si misma, el formalismo que se dió a si mismo a finales del siglo anterior; -- Pues, no sería correcto interpretarlo como si fuera una decadencia, el principio --" de un desecamiento, de una rarefacción del pensamiento incapaz de reaprender la plenitud de los contenidos"-- es unicamente una continuación coherente con las premisas del pasado. A pesar de todo se advierte como una amenaza.

--"Y sin embargo la impresión de acabamiento y de fin, el sordo sentimiento que implica, anima nuestro pensamiento, lo endormece."--(p.373). Así el último hombre es a la vez mas viejo y mas joven que la muerte de Dios; --" dado que ha matado a Dios; su asesino está abocado a responder de su propia finitud."--

Este discurso, que en su totalidad abarca las dimensiones enteras de la cultura y de las formas de vida, es ahora responsable del desvanecimiento del hombre; de que el puesto del rey quede vacío. La amenaza que se advierte atañe a la existencia del mismo hombre.

Toda la 'episteme' del siglo anterior estaba atada a la "desaparición" del Discurso y de su monótono reinado. Pero hoy el discurso surge en una instancia cada vez mayor. Hoy se ha unificado y ha invadido la totalidad del ser. El ser se resuelve en el discurso.

--"¿No es esto signo de que toda esta configuración va a oscilar ahora; y que el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla mas fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte ?"-- (p.374) Foucault ve por una parte, una interdependencia entre la dispersión del lenguaje (siglo XIX) y su correlato en la aparición del hombre, y por otra parte: la recomposición del lenguaje, (siglo XX) como capaz de eclipsarlo y obscurecer la presencia del mismo. El hombre se desvanece frente a la irrupción del discurso.

En el siglo pasado se pensó en un final de la filosofía, (Dilthey, Wittgenstein) por el desarrollo de las ciencias. Pero la filosofía hoy no está todavía en su fin. El hecho de que tanto las ciencias como la filosofía planteen constantemente la cuestión del lenguaje prueba que -- " el hombre está en vías de desaparecer "--(p.374) Toda la 'episteme' que constituyó, en el siglo pasado, la figura del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente, estaba ligada a la desaparición del Discurso. Pero ha sucedido lo contrario.

Esta es entonces su conclusión: la necesidad de pensar lo mas cerca esta desaparición del hombre, en correlación con nuestra preocupación por el lenguaje. --"El hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado" -- (p.374). El lenguaje habia sido alojado al interior de la representación, como escondido en ella; pero liberado de esta, perdió su coherencia y totalidad, se fragmentó, permitiendo al hombre elaborar su propia figura. Hoy la absolutización del lenguaje cobra su precio, sobre la figura humana, su experiencia y su cultura.



Terminos de Foucault: Descripción Lingüística e Ideológica

- 1 prácticas discursivas
- 2 formaciones discursivas
- 3 positividades --
- 4 algunos conjuntos de reglas que estructuran el discurso
- 5 saber

- 6 El ejercicio de las actuaciones verbales
- 7 La diversidad de niveles posibles de análisis
- 8 usos a que conducen las diferencias de nivel

- Todas las producciones de una cultura son "efectos" de alguna práctica discursiva

Ellos producen las "formaciones discursivas"

- 9 Las formas históricas de un saber --
- 10 figuras epistemológicas --
- 11. Es un discurso sobre unos discursos
- 12. hacer las diferencias!
- 13 actuaciones verbales.
- 14 Especificación de un nivel
- 15 Espacios coordinados
- 16 producciones
- 17 teoría involucrada

- 18 los límites
- 19 las rupturas
- 20 las escansiones
- 21 las secuencias
- 22 el gran destino histórico de Occidente

En el siglo pasado se pensó en un final de la filosofía, (Dilthey, Wittgenstein) por el desarrollo de las ciencias. Pero la filosofía hoy no está todavía en su fin. El hecho de que tanto las ciencias como la filosofía planteen constantemente la cuestión del lenguaje prueba que -- " el hombre está en vías de desaparecer "--(p.374) Toda la 'episteme' que constituyó, en el siglo pasado, la figura del hombre y la posibilidad de conocerlo empíricamente, estaba ligada a la desaparición del Discurso. Pero ha sucedido lo contrario.

Esta es entonces su conclusión: la necesidad de pensar lo mas cerca esta desaparición del hombre, en correlación con nuestra preocupación por el lenguaje. --"El hombre ha compuesto su propia figura en los intersticios de un lenguaje fragmentado" -- (p.374).El lenguaje habia sido alojado al interior de la representación, como escondido en ella; pero liberado de esta , perdió su coherencia y totalidad, se fragmentó, permitiendo al hombre elaborar su propia figura.Hoy la absolutización del lenguaje cobra su precio,sobre la figura humana, su experiencia y su cultura.

En un artículo titulado: Qué es el *A_i*" Foucault replantea el problema general de la Razón Qué significa la Ilustración para la investigación filosófica

El trabajo arranca de la pregunta realizada por la revista Berlinische Monatschrift en 1784 y contestada por Kant.

Foucault analiza la repuesta de Kant. Esta respuesta venia despues de otra dada por Moses Mendelssohn, quien interpretaba la ilustración como síntesis del pensamiento Judío y Alemán. (intento de Lessing en Die Juden , dos textos publicados en esta revista: German Aufklärung and the Jewish Haskala).Era como reconocer que ambos procesos pertenecian a la misma historia y tenían el mismo destino.

Era una forma de plantear filosoficamente un problema presente. Una reflection que tomaba tres formas:

- 1. El presente puede considerarse como perteneciente a cierta epoca en el mundo.
- 2, El presente puede ser interrogado para establecer signos precursores del futuro.
- 3. El presente puede ser considerado como punto de transición hacia el aurora de un mundo nuevo.

Kant entiende la Ilustración como " un proceso para que el hombre salga de s un estado de in-madurez."

Pone tres ejemplos simples: *en que se revela la inmadurez*

- a. Tomar un libro en lugar de nuestro entendimiento.
- b.un director espiritual toma el lugar de nuestra conciencia ,
- c. Un medico decide cual debe se nuestra dieta.

La Ilustración crea un vinculo entre los tres aspectos: voluntad, autoridad y razón. Concluye Kant que el hombre es responsable de su propia inmadurez. Esto supone que él podria salirse unicamente con un cambio en si mismo .La Ilustración es un emblema (Wahlspruch) una insigna que lo obliga a proponerse ese cambio a si mismo y a los demas. Aude sap. re = atrevase a saber !

La Ilustración seria el acto en que todos participan; y a la vez es un acto de atrevimiento que debe realizarse personalmente.

El término general de "mankind", en Kant ,parece que implica no solo la cultura europea sino todo el mundo (la entera raza humana): un cambio queafecta la totalidad de la existencia politica y social.

Kanta señala dos condiciones que afectan el cambio y son una de caracter espiritual y otra de tipo institucional. La primera es el uso de la razón y la segunda es la obediencia a un regimen. que en este caso es el estado Prusinao. Una cosa es obedecer, personalmente, otra es razonar libremente. (rasonieren = termino usado en las Criticas).

Razonar es el uso de la razón en el caso en que no tiene otro fin mas que si misma. Razonar por razonar. Una cosa es pagar los impuestos, y otra es discutir la raznonabilidad de los impuestos.Se rescata el "derecho a pensar "

Sin embargo Kant introduce una diferencia entre el uso publico y privado de la raón. Es libre en su uso publico, y debe obedecer en el uso privado. Esto significa que cuando alguien tiene un rol en la sociedad debe cumplirlo, para alcanzar objetivos particulares. Solo utilizan la razón para aplicarla a circunstancias particulares.

La ilustración pretende liberar el hombre en el uso de la razón cuando " los usos publicos ,universales, libres, de la razón se sobreponen uno a otro.En este caso se entrevé un problema político .Sujiere a Federico II una

especie de contrato de despotismo racional de la libre razón. El uso público de la libre razón sería la mejor garantía de la obediencia de los súbditos. (conformidad con la razón universal).

Foucault presenta su propia interpretación de la Ilustración. Su propuesta es una hipótesis que sitúa la Ilustración en el cruce entre la reflexión crítica y la reflexión histórica, teniendo en cuenta la reflexión de ant y su situación histórica.

-ASPECTOS

Condiciones que llevan a entender la Ilustración.

Generalmente es considerada como un momento histórico. Esto hace pensar en lo moderno, pre-moderno y postmoderno. Lo antiguo sería lo más ingenuo y lo reciente lo más maduro.

A veces se considera como una conciencia que revela la discontinuidad en el tiempo, una ruptura con la tradición, una sensación de novedad.

Foucault propone considerar al contrario, no como una era, sino como una actitud. Propone como ejemplo el caso de Baudelaire (escritor, poeta, pintor y crítico). Baudelaire en su conciencia de modernidad reconoce el valor de la ilustración en el siglo XIX. Su actitud consiste en recuperar algo de eterno, que no está más allá del momento presente. Algo heroico, reconocible en el presente. Hablando de la pintura, critica a los neoclásicos quienes recurren a los vestidos romanos o antiguos para representar gestos heroicos, y evitan el color negro de los trajes actuales, como si estos impidieran reconocer lo esencial y permanente.

Considera que el mismo traje de hoy es revelador. Hace manifiesta nuestra relación con la muerte. No solo expresa la igualdad política, y posee una belleza poética, sino que expresa el alma pública: "un inmenso desfile de mudos comprometidos, (mudos en la ley, en la política, burgueses mudos.) --" Estamos, todos nosotros, celebrando algún funeral "--

La frase que emplea frecuentemente: "No teneis derecho de despreciar el presente".

La crítica de Baudelaire es irónica. Es una contemplación desde fuera. La postura es la del espectador. El hombre moderno frecuentemente está con prisas, va lejos, busca...--" solitario, empleando su tiempo, atravesando el grande desierto humano"--. Pero el artista debe ser transformador de este mundo. Mientras todo el mundo está dormido, el artista empieza a trabajar, y transfigura este mundo. Esta transfiguración no implica anular el presente, sino actuar entre lo real y la verdad, y el ejercicio de su libertad. Las cosas se transforman por obra de una vida arrolladora, como el alma de su creador.

Esta idea que Foucault deriva de Baudelaire es esencial en su forma de ver. El artista está preocupado por imaginar, verlo diferente de lo que es, y transformarlo, no destruyéndolo, sino agarrando en él lo que él es. Consecuentemente: él respeta su realidad y a la vez la viola.

Al mismo tiempo esta actitud lo conduce a un ascetismo. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo, sino tomarse como objeto de una compleja elaboración. El hombre está en proceso de descubrirse a sí mismo, su verdad escondida. Esta actitud no libera al hombre "en" su propio ser, lo empuja a la tarea de producirse a sí mismo.

Sobre esta base Foucault intenta definir la Ilustración, con aspectos negativos y positivos.

A. NEGATIVAMENTE.

No es un humanismo.

Hay prejuicios que capturan nuestra idea de la Ilustración. Es necesario escapar del chantaje, que impone la tradición racionalista. No puede criticar la ilustración quedándose en los mismos conceptos y términos usados por todos.

Sería una crítica que permanecería dentro de su propia tradición.

Debe ser una crítica permanente que evada de los condicionamientos históricos.

Debe evitarse la confusión entre: Ilustración y humanismo. La Ilustración es un acontecer, establece procesos históricos.

El humanismo es algo diferente. Es un tema, o un conjunto de temas, vinculados con los juicios de valor. El análisis implica una serie de investigaciones históricas que nos pueden orientar acerca de lo esencial de la

racionalidad que pueda encontrarse en la Ilustración, que permanecen en todo acontecimiento. Nos pueden orientar en establecer los límites de lo "necesario" Caracteres del humanismo: del siglo XVII.

- 1. se presenta como una crítica al cristianismo a su humanismo teocéntrico.
- 2. en el siglo XIX hay un humanismo adverso a la ciencia
- 3. y otro que pone sus esperanzas en la misma ciencia
- 4. el marxismo es un tipo de humanismo
- 5. así el existencialismo y el personalismo.

El humanismo desde el siglo XVII ha siempre derivado ciertas concepciones tomadas en prestamos de la religión la ciencia o la política.

Al contrario opinio que lo que se hace depender de un humanismo hay que atribuirlo a un principio de crítica: una tensión permanente y una continua creación de si mismos en autonomía, que es el centro de la concepción que la Ilustración tiene de si misma.

Por eso me inclino a pensar en la ilustración --" como en un estado de tensión mas que de identidad."--

B. POSITIVAMENTE

Foucault considera la Ilustración como una " actitud hacia el limite". Encierra primariamente una tarea crítica. Debemos dirigirnos mas adelante de un simple gesto de rechazo. Proceder mas adelante de la oposición dentro-fuera. Tenemos que llegar a las fronteras. (Parece eco de las palabras de Deleuze: en la busqueda del sentido). Se trata de un criticismo que consiste en "reflexionar sobre los límites"--

Los que Kant establecia como limites necesarios deben ser rebasados. Esto crea una consecuencia: este criticismo ya no es una busqueda de estructuras formales, o valores universales. Es una investigación de acontecimientos históricos, de los eventos que nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que ahora hacemos y decimos.

No se trata de establecer condiciones que hangan posible la metafísica, sino de una "genealogia", en el diseño ; y una "arqueología", en el metodo. Es la búsqueda que nos da un nuevo impulso , hacia lo mas lejos posible , hacia un trabajo de libertad indefinida. Esta critica no puede ser vacía: un sueño carente de libertad. No es un estudio histórico critico. Debe ser experimental. Hecho en los límites de nosotros mismos, por un lado abierto a la investigación histórica; y por el otro ser uno mismo prueba de la realidad, de la realidad contemporánea.

Una dificultad podría oponerse: si nos limitamos a visiones circunstanciales, podemos ser victimas de estructuras superiores que nos dominen. A esto responde en dos modos.

a. es cierto que debemos siempre cultivar la esperanza de una apertura a un punto de vista mas completo ; y a conocimientos que constituyan nuestro limite historico. Esto pone limites a nuestra experiencia practica y nuestra teoria, pero nos da la posibilidad de comenzar siempre de nuevo.

b. Por otra parte, no es que se pueda solo realizar un trabajo en el desorden. Este trabajo posee: generalidad, sistematicidad, homogeneidad, y un campo. Y esto se detalla al final del artículo:

- b.1 De qué se trata? Su campo, o paradoja, es la relación entre "capacidad y poder ". El crecimiento del individuo particular ha sido una de las características del siglo XIX, pero se opone a "los otros " en su trayectoria hacia la universalización. Hoy la relación entre capacidad de crecimiento de uno y aumento de autonomía son mas complejas. La relación de poder entre tecnologías e instituciones economicas, cuyos fines son la regulación social , imponen disciplinas colectivas e individuales. La normatividad se ejerce en nombre del poder del estado, y por las exigencias de ciertos estrados de población. Lo que está en cuestión es si: las capacidades de crecimiento pueden desconectarse de la intensificación de las relaciones de poder.
- b.2. Es necesario racionalizar el modo de hacer las cosas. El nuevo sistema consiste en reaccionar a lo que hacen los demás: lo que ellos hacen y como lo hacen. El sistema exige se modifiquen las reglas del juego, hasta cierto punto. Es el aspecto estratégico.
- b.3. La sistematicidad. Las relaciones con los otros establecen tambien el control de las relaciones con nosotros mismos. El sistema practico abarca tres grandes areas: relación de control sobre las cosas, relaciones de la acción sobre otros, y relaciones con uno mismo.

Para analizar estas relaciones poseemos tres ejes: el del conocimiento, el del poder y el de la ética. En otras palabras, la ontología histórica de nosotros mismos, debe contestar a una serie de cuestiones abiertas, abre

racionalidad que pueda encontrarse en la Ilustración, que permanecen en todo acontecimiento. Nos pueden orientar en establecer los límites de lo "necesario" Caracteres del humanismo: del siglo XVII.

- 1. se presenta como una crítica al cristianismo a su humanismo teocéntrico.
- 2. en el siglo XIX hay un humanismo adverso a la ciencia
- 3. y otro que pone sus esperanzas en la misma ciencia
- 4. el marxismo es un tipo de humanismo
- 5. así el existencialismo y el personalismo.

El humanismo desde el siglo XVII ha siempre derivado ciertas concepciones tomadas en prestamos de la religión la ciencia o la política.

Al contrario opinio que lo que se hace depender de un humanismo hay que atribuirlo a un principio de crítica: una tensión permanente y una continua creación de sí mismos en autonomía, que es el centro de la concepción que la Ilustración tiene de sí misma.

Por eso me inclino a pensar en la ilustración --" como en un estado de tensión mas que de identidad."--

B. POSITIVAMENTE

Foucault considera la Ilustración como una " actitud hacia el límite". Encierra primariamente una tarea crítica. Debemos dirigirnos mas adelante de un simple gesto de rechazo. Proceder mas adelante de la oposición dentro-fuera. Tenemos que llegar a las fronteras. (Parece eco de las palabras de Deleuze: en la búsqueda del sentido). Se trata de un criticismo que consiste en "reflexionar sobre los límites"--

Los que Kant establecia como limites necesarios deben ser rebasados. Esto crea una consecuencia: este criticismo ya no es una búsqueda de estructuras formales, o valores universales. Es una investigación de acontecimientos históricos, de los eventos que nos han llevado a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que ahora hacemos y decimos.

No se trata de establecer condiciones que hangan posible la metafisica, sino de una "genealogia", en el diseño ; y una "arqueología", en el metodo. Es la búsqueda que nos da un nuevo impulso , hacia lo mas lejos posible , hacia un trabajo de libertad indefinida. Esta critica no puede ser vacía: un sueño carente de libertad. No es un estudio histórico crítico. Debe ser experimental. Hecho en los límites de nosotros mismos, por un lado abierto a la investigación histórica; y por el otro ser uno mismo prueba de la realidad, de la realidad contemporánea.

Debemos salir de los proyectos que proclaman ser radicales y globales. De hecho sabemos que anunciar un escape de los sistemas de la realidad actual y producir programas de una sociedad totalmente diversa , de otro modo de pensar , otra cultura, otra visión del mundo , solo ha conducido al regreso de peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones específicas que se han demostrado posibles en estos ultimos veinte años en cierto numero de areas, como modos de pensar, relaciones de autoridad , relaciones entre sexos , el modo como entendemos la sanidad y la locura. Las transformaciones en la correlación del analisis historico y la actitud práctica, hacia los programas de un hombre nuevo.

Quisiera caracterizar el ethos filosofico apropiado para una "ontologia critica de nosotros mismos , como un test, historico--prácticos de los limites de los que debemos ir mas allá.



Una dificultad podria oponerse: si nos limitamos a visiones circunstanciales, podemos ser victimas de estructuras superiores que nos dominen. A esto se responde en dos modos.

a. Es cierto que debemos siempre cultivar la esperanza de una apertura a un punto de vista mas completo ; y a conocimientos que constituyan nuestro limite historico. Esto pone limites a nuestra experiencia practica y nuestra teoria, pero nos da la posibilidad de comenzar siempre de nuevo.

b. Por otra parte, no es que se pueda solo realizar un trabajo en el desorden. Este trabajo posee: generalidad, sistematicidad , homogeneidad, y un campo. Y esto se detalla al final del artículo:

b.1 De qué se trata? Su campo, o paradoja, es la relación entre "capacidad y poder." El crecimiento del individuo particular ha sido una de las características del siglo XIX, pero se opone a "los otros" en su trayectoria hacia la universalización. Hoy la relación entre capacidad de crecimiento de uno y aumento de autonomía son más complejas. La relación de poder entre tecnologías e instituciones económicas, cuyos fines son la regulación social, imponen disciplinas colectivas e individuales. La normatividad se ejerce en nombre del poder del estado, y por las exigencias de ciertos estratos de población. Lo que está en cuestión es si: las capacidades de crecimiento pueden desconectarse de la intensificación de las relaciones de poder.

b.2. Es necesario racionalizar el modo de hacer las cosas. El nuevo sistema consiste en reaccionar a lo que hacen los demás: lo que ellos hacen y como lo hacen. El sistema exige se modifiquen las reglas del juego, hasta cierto punto. Es el aspecto estratégico.

b.3. La sistematicidad. Las relaciones con los otros establecen también el control de las relaciones con nosotros mismos. El sistema práctico abarca tres grandes áreas: relación de control sobre las cosas, relaciones de la acción sobre otros, y relaciones con uno mismo.

Para analizar estas relaciones poseemos tres ejes: el del conocimiento, el del poder y el de la ética. En otras palabras, la ontología histórica de nosotros mismos, debe contestar a una serie de cuestiones abiertas, abre una serie indefinida de preguntas, para buscar cómo nosotros mismos estamos constituidos en cuanto sujetos; y cómo ejercitamos nuestro poder.

b.4 Generalidad. La investigación histórico crítica, nos lleva a analizar el material, la época, el cuerpo, y las determinadas costumbres del discurso. Estos aspectos en nuestra cultura occidental poseen su propia generalidad. Esto no significa que debe buscarse una continuidad. Lo que debe investigarse son: las formas de poder que se ejercitan, y la experiencia que tenemos de estar involucrados en un período histórico.

Antes de resumir las ideas de Foucault con una conclusión, conviene regresar brevemente sobre el método y la terminología del autor.

METODOLOGIA

(En la Arqueología del Saber, p. 333.)

El mismo Foucault, al final de la "Arqueología del Saber", nos da la clave de su forma de pensar encerrada frecuentemente en fórmulas lingüísticas que permiten descifrar su enfoque de los problemas.

El problema de la cultura es visto esencialmente como una expresión determinada por el uso lingüístico. Su aproximación consiste portanto en una descripción lingüística estructuralista.

Los instrumentos proporcionados por las mismas culturas para un análisis determinan el enfoque hacia:

1. Las "prácticas discursivas", que elaboran ciertos contenidos lingüísticos o "formaciones discursivas".
2. Todos los productos de una cultura, en una determinada época serían efectos de alguna práctica discursiva.
3. Esto supone un marco normativo: "el oscuro conjunto de reglas anónimas", las reglas que emplea el discurso de un determinado contexto histórico.
4. El análisis procede como escavando "en el espesor de las actuaciones verbales". Lo cual permite separar una indefinida "diversidad de niveles" y estudiar sus relaciones.
5. A cada etapa es posible destacar "figuras" del saber: un saber que elabora "formas históricas" correspondientes a una particular episteme. Las figuras en concreto representan las "figuras epistemológicas" de una época.
6. Lo que se analiza son las "actuaciones verbales", las cuales establecen relaciones entre figuras epistemológicas.
7. Para individuar estas relaciones es preciso descubrir las "diferencias", a través de las que es posible la "especificación de un nivel." Estas nos permiten "hacer las diferencias" entre las prácticas discursivas.

8. Entre unas y otras se crean los "espacios correlativos" que pertenecen a las figuras epistémicas, y caracterizan las rupturas entre varias épocas. y discursos.

9. Las formaciones discursivas dan lugar a un tipo de ciencia que nunca coincide, mas bien se contrapone al saber, por ser unicamente una forma historica. Lo cual hace necesario averiguar las epistemes analizables en cada ruptura. Cada epoca queda así caracterizada por sus propias producciones discursivas que proyectan los espacios correlativos.

10. El enfoque se dirige esencialmente a las positividades, de las producciones reactivas de cada epoca y ruptura.

11. Consecuentemente el estudio de las relaciones es una conquista de los limites, de las rupturas, de las escansiones y las sacudidas que provocan la formacion de identidades. cuyo rostro cambiante ostenta los valores de un destino que es el gran destino de la historia de occidente.

LAS EPISTEMES.

El autor se pregunta, al final sobre el valor ontológico de estas diferentes epistemes. Podria creerse que se trate de fragmentos de racionalidad, discontinuos, o formas limitadas de racionalidad.

La respuesta aclara que no se trata de una teoria ontológica, sino de una exploración.

La Episteme es un conjunto de relaciones que pueden unir, en una epoca determinada las prácticas discursivas. Estas a su vez dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias; y eventualmente a unos sistemas formalizados. Ni mas ni menos. No es el descubrimiento de un ser sino la descripción de un discurso y su significado.

La Episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad, que manifestara la unidad de un Sujeto, (p.323) de un espíritu o de una época

Podemos todavia añadir algunas características de la Episteme:

a) abre un campo (de análisis), que no puede nunca ser cerrado. Por que son relaciones entre prácticas discursivas.

b.) no tiene como fin constituir un sistema de postulados. Solo es un recorrer un campo indefinido de relaciones.

c) no es una figura inmóvil, que de repente aparezca y pueda desaparecer. o desvanecerse.

d) es un conjunto, indefinidamente móvil de: escansiones, desfases, coincidencias, que se establecen y se deshacen.

e) permite aprehender el juego de las compulsiones, de las limitaciones que (en cierto momento) se imponen al discurso.

f) es aquello que en la positividad de las prácticas discursivas, hace posible la existencia de figuras epistemológicas. (p.324)

h) a la vez se refiere a los procesos de una práctica histórica.

No pretende portanto, ni definir una nueva teoria epistemologica, ni construir una ontologia sin sujeto; sino describir, a cada nivel de las exploraciones arqueológicas las interrelaciones discursivas y actuar en el marco de una teoria envolvente, que se alimenta de una epoca historica y la interpreta.--" El punto por el que se separa de todas las filosofias del conocimiento es el de que no refiere ese hecho (del conocer) a la instancia de una donación originaria que fundase, en un sujeto trascendental el hecho y el derecho; sino a los procesos de una práctica histórica."-- (p. 324)

EN CONCLUSION.

Alcanzar la edad madura, no es algo que la Ilustración haya realizado en nosotros. La ontología--crítica de nuestro tiempo, no es por cierto una ideología, una doctrina, o un conocimiento acumulado. Debe concebirse como un "ethos" una actitud. Una vida filosófica en la cual la crítica de lo que somos es al mismo tiempo un análisis histórico de los límites que se nos imponen y la posibilidad de ir mas allá de ellos.

Una paciente labor, que dé forma a nuestra impaciencia de libertad.

Jacques Derrida

ESTRUCTURA, SIGNO, JUEGO.

[en: La Escritura y la Diferencia, último cap. p.359. (L'écriture et la difference. Ed. Seuil, Paris. 1967).]

Este texto fue leído como intervención en un Simposio de 1966 en la Universidad John Hopkins de Baltimore con el título: "Structure Sign and Play in the discourse of the human sciences". Quedó como un texto clásico en una selección de lecturas; desde Platón a Samuel Johnson (: Criticism major Statements), con otros franceses representativos, como Roland Barthes, (para estudiantes de filosofía.)

De allí le derivaron invitaciones a enseñar en universidades americanas, con seminarios en John Hopkins, Yale, Cornell, etc.. Así se conoció la Grammatología, como una reflexión filosófica sobre textos. Era una nueva visión de la literatura. Sobre esta se construía una nueva teoría literaria. Su primera fase en América fue la literatura comparada.

VIDA

Jacques Derrida, nació 15 de julio de 1930 a El-Biar cerca de Alger (en Argelia). De familia judía argelina. Cambia el nombre al francés "Jacques". Gran lector de Rousseau, Nietzsche, Gide, Valéry, Camus. En 1952 entra a la Ecole Normale Supérieure, hace amistad con Althusser. En 1954 en Lovaina trabaja en el archivo de Husserl. En 1956-57 becado, realiza estudios en Harvard, en Cambridge Mass. En 1957 se casa con Marguerite Aucouturier (dos hijos); en 1960 enseña en La Sorbona: asistente de Bachelor, Ricoeur, Canguilhem, y J. Wahl. En la Escuela Normal Superior enseña por 20 años... En 1980, se somete al examen de Estado en la Sorbona. Participa en muchos de los movimientos de cambios de los años '68. '80. '83. etc... Existe un libro autobiográfico de Geoffrey Benington et Jacques Derrida: "Jacques Derrida" Ed. Seuil, Paris, 1989.

Obras

- 1962, Edmund Husserl, El origen de la Geometría, traducción y comentario.
1967. De la Grammatologie ed. Minuit.-- L'écriture et la difference. ed. Seuil -- La voix et le Phénomène. Introd. au probl. des signes dans la phénoménologie de Husserl. ed. PUF. -- La Dissemination ed. Seuil. ---Marges, de la philosophie ed. Minuit.
- 1974 Glas. Ed. Galilée.
- 1976 L'Archéologie du frivole. Lire Condillac. ed. Denol/Gonthier. --- Eperons, Sporen, Spours, Sproni. (Quadrilingüe). ed. Venizia, Corbo e Fiore. ---La Vérité en peinture. Ed. Flammarion. Il fattore della verità, ed. Adelphi.
- 1980 La carte Postale. De Sócrate á Freud et au delá. Ed. Flammarion.
- 1982 L'oreille de l'autre, textes et debates, C. Levesque et C. McDonald, Montréal. ---Sopravivere. Milán Feltrinelli.
- 1983 D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Ed. Galilée. ---Signeponge/Signsponge (bilingüe) Columbia Un. Press. Ed Seuil. 1988.
- 1984 La Filosofía como institución. Barcelona Ed. Juan Grancia. --- Otobiographies. L'emseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Ed. Galilée.
- 1985 La lecture de Droit de Regards, de M-F Plissard. ed. Minuit.
- 1986 Forcener le subjectile. Ed. Gallimard. ---Memoires pour Paul De Man. N.Y. Columbia Univers, Press. --Parages, ed. Galilée.
- 1987 De l'esprit. Heidegger et la question. ed. Galilée. --- Feu la cendre, Ed. des Femmes. ---Ulisse gramophone. Deux mots pour Joyce. Ed. Galilée.
1988. Limited inc. Evanston Ill. Northwestern U, Press.
1989. Some statements about neologisms... Columbia Un. Press.

1990. Che cos'è la poesia? (quadrilingue). Berlin Brinkmann und Bose. ---Du droit à la philosophie. Ed. Galilée--- Interpretations at war. Bruxelles, Ousia.--Memoires d'aveugle. Louvre. Ed. des musées nation.
1991. Choral Work. London, Arquitectural Ass.

PRESENTACION

Derrida parte de un convencimiento: la idea de que la filosofía occidental tiene sus raíces en la historia-del-logos = discurso = oral. Es un "logo-centrismo", coloca el logos en el centro. Debe ser derribado, pero estando dentro del logos mismo. Esto es: de-construir la metafísica (clásica, lo onto--teología).

Derrida trabajó con la revista *Te Quel* afiliada al estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss con: Lacan, Foucault y Deleuze, Luc Ferry, Guattari,). Y lo ha combinado con temas de la fenomenología de Husserl y Heidegger. Se ubica en el "límite" de la filosofía, un discurso a parte, entre literatura y filosofía, y trabaja con destrucción--construcción (. Más tarde se separó del grupo.)

Es necesario pensar en la diferencia y desde la diferencia. Esto es, situarse en la inseguridad, en la ambigüedad, en el límite de la clausura (de la episteme, de la lógica occidental). Es salirse del planteamiento de "lo Mismo", para abrir sendas "en lo Otro". Según Derrida (siguiendo a Nietzsche) transpasar los límites de la razón--analítica, es contribuir a producir una nueva "racionalidad " (es necesario usar nuevos conceptos que rompan el esquema del pensamiento que rige "nuestro-logos.")

Para Heidegger el "Ereignis" es el lugar originario de todo sentido; consecuentemente nos conduce a concebir la "diferencia" como "ese--lugar". Heidegger instista en la 'diferencia' óntico-ontológica; entre el ente y el ser. El ser, como presencia, se manifiesta en el "logos" en el discurso. De allí arranca Derrida. Dice Heidegger: "para nosotros el 'asunto de pensar' es, en término provisional, la diferencia en cuanto diferencia " (citado por Derrida desde "Identidad y Diferencia ").

ENTRE DIFFERENCE Y 'DIFFERENCE'

EL SIGNIFICADO DE "DIFFERENCE" (aplazamiento = diferir, no diferenciar) En el origen no hay "identidad" ni un ser pleno, homogéneo; el ser está siempre "diferido" aplazado. Derrida usa las palabras:

1. Espaciamiento, producción de intervalos; que señala lo Otro (fuera de lo mismo) = un ser diferente.
2. Temporalización. Intervalo entre dos; retardar, aplazar, diferir.

Espaciar temporalizando crea todo 'sentido'. Cualquier dicotomía: (Ste/Sdo; Sujeto/Objeto; Sensible/Intelectual) se convierte en "efectos de la diferencia". 'Diferencia' es la raíz común de las oposiciones. Entonces la "Diferencia" produce todo tipo de diferencias.

Diferencia es más un producir, espaciar separar dialéctico

Diferencia es más bien un resultado, producto límite causado por la "diferencia" = imposibilidad de aferrar el ser en modo estable, ordenado, presente.

Si se pregunta: cómo se materializan (en concreto, cada una de) las diferencias ?

Derrida responde que debemos "verlas": cada una inscrita en cada uno de los elementos de la lengua (LA HUELLA), mediante una "traza". Esta "traza" o huella, a su vez remite a otros elementos de la cadena (o sistema). Solo podemos captar la cadena. Los elementos únicamente aplazan. = envían de un término a otro de la cadena.

cadena... huella... cadena

Ej: [Z if <---(O <-- A <--> C <--> D)] que se lee como lo siguiente:

[se da "Z" si (O , si {traza } A, entonces B), entonces C]

↖ aplazamiento

Por medio de esta estructura de "remisión" (= re-envío) todo elemento funciona, tiene sentido, o significa, remitiendo a otro elemento, pasado o futuro. De esta forma la "huella" o traza, se constituye en "Texto". sin que este necesite de algo que lo explique o justifique de modo trascendental. (Es un poco el juego de los ladrillos, uno empuja al otro, pero quien empuja el primero?).

Dice Derrida:

--"La 'Differance' es una estructura y un movimiento, los cuales ya no se dejan pensar a partir de la oposición 'presencia/ausencia'. La 'differance', es el juego sistemático de las diferencias; este espaciamento es la producción a la vez activa y pasiva (la 'a' de differance' indica esta indecisión en lo referente a actividad y pasividad), lo que todavía no se deja ordenar y distribuir por esta oposición de intervalos, sin lo que los terminos plenos no podrían significar; no podrían funcionar." --(1977, en: Posiciones Ed. Pre-textos. Valencia)

Presencia/ausencia(en la experiencia y en la expresión lingüística) ya no son opuestos sino contrarios con un eje semántico continuo. La palabra "intervalo" se aplica en múltiples direcciones y contextos:

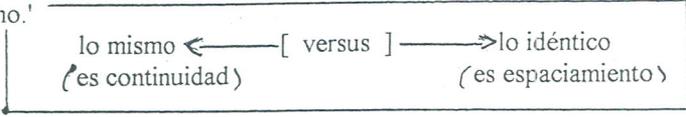
- 1. separación espacial = entre uno y otro lugar.
- 2. separación temporal = de un instante a otro...
- 3. separación funcional = de Ste. a Sdo.
- 4. separación epistemológica = de una percepción a otra diferente.
- 5. separación existencial = de lo genético a lo ontológico.

La "differance" (apalazamiento) es incompatible con un concepto estático. Introduce en la estructura un elemento dinámico. Diferir es aplazar, mover un espacio mas allá. Por eso Derrida habla de intervalos. ●

Inversión de jerarquías:

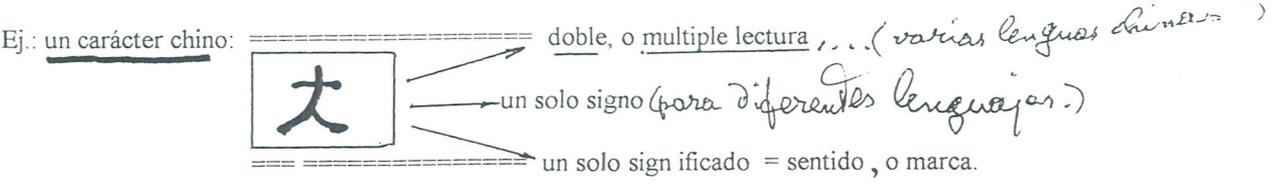
Sobre el concepto de Signo, también difiere Derrida. Quiere demostrar que el concepto de "signo" de la metafísica tradicional ha sido erróneo. Se ha definido como unidad de " Ste/Sdo"; y se concedía una anterioridad al Significado, mientras al Significante solo se le veía como "una voz"[.= un concepto]. El Ste. sería solo un transcriptor de este primero, el Significado. Y este Ste. nunca se le reduciría a lo primero. Esto implica una prioridad de la 'verdad' sobre el "DECIR". Entonces, a un Significado--trascendental se le expresa con varios Significantes... El ser se entiende como una presencia-previa, originaria, idéntica.

En una entrevista personal, Derrida declara que él busca su identidad; pero al mismo tiempo siente que algo lo mueve hacia fuera de ella. Es como algo que lo avisa de una trampa, una constricción de la que tiene que liberarse. Su compromiso está en otra parte... Con su trabajo, busca reencontrar su identidad. Pero el gesto que busca lo aleja de si-mismo. Siempre se aleja. Intenta formalizar la ley de esta "diferencia" insuperable. La identificación es una "diferencia" de si ' una diferencia de "consigo mismo" Pues, entonces... 'con', 'sin', 'salvo' , 'si--mismo.'



El círculo del regreso al origen, no puede mas que quedar siempre abierto, pero al mismo tiempo, como una posibilidad, un signo de vida, una herida. Si se detuviera sobre el principio (el nacimiento de él como judío) sobre una plenitud del 'enunciado' o de 'saber', que dice "he nacido...", sería la muerte. Por ser judío fue circuncidado, una marca, que viene de otros, recibida en la pasividad absoluta, queda en el cuerpo, es visible, indisoluble del nombre propio, que también fue recibido de otros. Es el momento de la "signatura" (de otro, igualmente que de uno) por la cual se deja inscribir en una comunidad, o de una alianza inborrable: el nacimiento del sujeto.

Este modelo de si mismo lo aplica Derrida al ser de cada uno, en general. El Signo, la Marca, Derrida la traslada a la "escritura" que fija el discurso. Se concentra en la "cosa escrita" en la historia de la ciencia. La marca da el sentido, [como los caracteres chinos, aunque se lean de otro modo, dan un sentido].



Por que todos los objetos, incluyendo los ideales, o los objetos matemáticos (como señala Husserl, en el Origen de la Geometría) deben 'incorporarse', tener un "cuerpo espiritual" (Recordar el comentario de Deleuze)

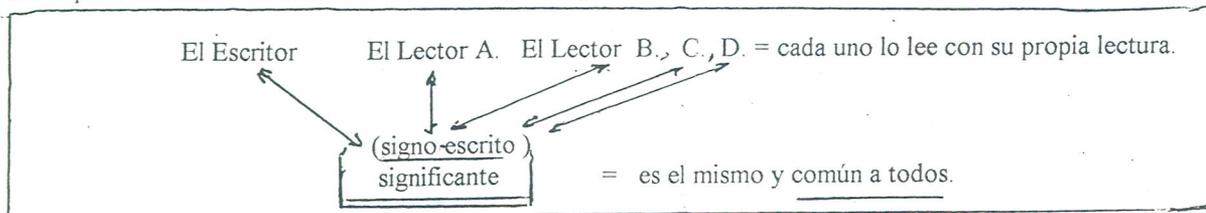
a los Estoicos). Derrida ha sistematizado y formalizado esta "problemática de la escritura" en : De La Gramatología (después de: la Introducción al Origen de la Geometría y, La Voz y el Fenómeno).

Es el problema de la 'literatura', que se vuelve el problema fundamental de Derrida. Qué es la Literatura? El acto de escribir; la experiencia de escribir. Dejar una "traza" que pasa, que está destinada a pasar desde el presente de su "autor", desde su inscripción originaria. Es necesario leer la literatura de otro modo, y construir otra axiomática. Es lo que él hace en cada uno de sus escritos.

Esta, mas que otra cosa, da a pensar = "el presente", el origen, la muerte, la vida, la sobre-vida. Una traza nunca está presente sin indicar, remitir, a otro presente. Entonces qué significa el ser--presente? la presencia del presente? La posibilidad de esta traza, lleva sin duda mas allá de lo que se llama el arte o la literatura, mas allá de cualquier institución identificable con ese nombre. No mas que la filosofía y la ciencia, la literatura no es una institución entre otras; es a la vez una institución y una contra--institución. Colocada en desfase con la institución, en la esquina de la institución con si misma, para desplazarse de si misma. La literatura tematiza el "acontecimiento" de la escritura.

Por ejemplo en GLAS coloca, en cada página, frente a frente dos autores dispares, un filósofo ejemplar, Hegel (para temas: como la familia, el nombre propio, la religión, la dialéctica, el saber absoluto) y un poeta mas o menos fuera de la ley, y poco aceptable, como Genet. Hegel y Genet, uno dentro del otro, uno detrás del otro, si es posible la movilidad de esta geometría.

Derrida en sus textos, se coloca en proximidad de los lectores que, supuestamente, le pueden ayudar; acompañar, reconocerlo y contestarle. Se presenta la silueta de una 'lector--posible', como un auxiliar. Pero siempre de manera ambigua, se espera entrenar a otros, descubrir o inventar otros, que todavia no existen. Cada libro implica un sistema de lectura... de un texto (escrito).



Pero sin establecer un programa, sin un sistema de reglas formalizadas. Es siempre una apertura. Una apertura dejada a la libertad del otro; pero tambien una invitación hecha al otro.

Como una comunidad abierta, de personas que deseando esto, ... son receptivas; tambien leen y escriben a su vez, de otro modo. En cuanto al Signo, Derrida pretende ir mas allá de De Saussure, hasta identificar el Significante con el Significado. Si la lengua es un juego (= un sistema de valores constituído por meras diferencias) el lenguaje, en ella, es solo una 'Forma' no una Sustancia.

Entonces el "Signo" es un juego 'formal' de diferencias y de oposiciones, dando la primacia al Significante. El Significante es el que produce Sentido. -- El lector produce sentido a la par del autor, por que ambos manejan los Significantes. El lector colabora con el autor para producir el sentido del signo. El sentido entonces será producido por el sistema de diferencias (ver la fórmula del Ejemplo) de un Texto (= huellas). El Texto a su vez, remite a otros textos (estructura de remisión a otros textos).

El Sentido finalmente surge como una síntesis de Diferencias y de Textos. Varios Textos son varios sistemas de diferencias. Cada Sistema de diferencias está relacionado con los demás textos.

Ej.: Textos

- A = A1, A2, A3, A4, A5, ... sistema de diferencias de A.
- B = B1, B2, B3, B4, B5, ... sistema de diferencias de B.
- C = C1, C2, C3, C4, C5, ... sistema de diferencias de C.

Cada sistema de diferencias está relacionado con "otros sistemas" que dan sentido (una especie de hermenéutica?)

La relación de las relaciones (de A,B,C) (los tres sistemas de diferencias) dan el sentido del Texto. No es posible separar : Signo/ Referente, ni Ste/Sdo. Todo signo es indivisible, y remite a otros que están ausentes ,de este modo es el producto de las 'huellas' de todos los demás.

LUCHA CONTRA EL LOGO--CENTRISMO.

La construcción metafísica--histórica de Occidente , tiene el "logo-centrismo" como base. La Ontología postula un fundamento último y una causa primera, de todo ente[= teología].

El origen de esta ilusión, dice Derrida, es un 'fono-centrismo' (= privilegiar la lengua + el habla) y privilegiar la conciencia (contenido ideal) de donde viene la VOZ.

Por esto se aleja el Significante,se desprecian las cosas, (el mundo, el cuerpo) en favor de la Voz. Han separado lo exterior de lo interior (dicotomía entre contenidos ideales y reales). Por esto han despreciado la grafía (cuerpo,que es => fusión; incisión; grabado; escultura ..) y consideraron la escritura como una mera copia de lo hablado.

La revolución de Derrida consiste en re-materializar el discurso, con la ESCRITURA. El método se articula de este modo:

1. Destrucción.(primer momento de la deconstrucción). Reconstruir críticamente la historia.(Platón, Aristóteles, Rousseau, Saussure, Lévi-Strauss, Genet).

2. Invertir la relación.(Ste <----> Sdo) . El Significante de la "grafé" (escritura, espacialidad, ritmo , intensidad) fundamenta cualquier "foné" como simple copia de la "grafé" (= lo gráfico domina, tiene prioridad). Con esto se demuele la teoría de la "verdad",se elimina el principio , se instala la "diseminación".

Dificultad: no es eso crear un nuevo grafo-centrismo? R:/ Se trata de "salirse del centro" (Todo el libro De la Gramatología es un esfuerzo para demostrar el lugar secundario, derivado, que se le ha asignado a la escritura.). La escritura no tiene centro; unicamente relaciones con otros textos.Por esto es preciso 'deconstruir ' el texto.

Las estrategias de la Deconstrucción:

a) Simulación. Hay que hacer ver las 'imposiciones' filosóficas previas: Inteligible/Sensible; Habla/Escritura. Hay que demostrar la doble cara, el doble gesto. la ambivalencia,contenidas en estos conceptos, hacer ver las contradicciones internas de dichos discursos.

b) Des hacer las oposiciones-clásicas (el juego) ,que están atrapadas en el logo-centrismo.Usar la oposición logos---lenguaje (caracterizar de nuevo habla---escritura como fuentes esenciales).

c) Inversión jerárquica, de las oposiciones binarias. Rechazar la axiología jerárquica.

d) Nuevos conceptos no asimilables. Desde el interior del sistema deconstruido es necesario dar un paso mas: que irrumpa en una estructura bífida, (por ej. la Arqui--escritura; la diseminación; la anarquía; la meta-lógica; los satisfactores) que no se dejen atrapar--asimilar en el sistema anterior.

La deconstrucción ,cualquier autor se analice, parte siempre de alguna oposición como: forma/materia; presencia/ausencia;uno/multiple; amo/esclavo; francés/americano .Y demuestra que tal oposición, no separa dos terminos sino que los une y produce un sentido nuevo.No pretende refutar a nadie.Los conceptos no matan, pero hay alguien que puede matar los conceptos. El produce efectos especiales: como decir:" la presencia no es nunca mas que un caso especial de la ausencia"; " el uso no es mas que un caso particular de la mención"--

Su trabajo consiste en re-contextualizar. La re-contextualización y la inversión de jerarquias, han sido realizadas anteriormente... La diferencia consiste en que Derrida se sirve (no de conceptos) sino de los rasgos materiales, accidentales de las palabras. Deconstruir es = destruir los límites puestos por conceptos fijos.Re-contextualizar es:"transformar el contenido conceptual através de una composición de sentido, desde una base diferente".Derrida de-contextualiza los autores haciéndoles decir lo que ellos no han dicho.El significante posee un "plus" = un exceso de significado,que va mas allá del campo (= contexto).

Y sin que pueda surgir una nueva "síntesis-hegeliana " (= un tercer sistema) que los asimile. Buscar términos que estén en los márgenes : olvido, penumbra, crepúsculo, opresión, liberación, des--territorialización, caos, campo, redes. bipolares, marginales, "entre" (= sin este, ni lo otro); de modo que la diferencia quede sin resolverse. Ej: Fármaco (= ni veneno, ni remedio) ni adentro ni fuera; Suplemento (= ni parte, ni complemento) ni accidente ni esencia; Himen (no es ni confusión ni distinción, ni idéntico ni ajeno).

Comentario del texto: Estructura, Signo, Juego.

Es la segunda crítica que Derrida dirige a Levi-Strauss. Cree que el concepto de Estructura a lo largo de su historia ya es un "evento" que ha cambiado. El "no--Centro" es ruptura y repetición. Es un "evento" pero la estructura como tal posee un centro. Para darle ese "centro" ha sido neutralizado el "evento". Un "centro" hace referencia a una presencia. La presencia es imposible. Darle un centro a la estructura ha sido reducirla a "presencia", darle un origen fijo. (Sin embargo la estructura, para ser tal debe poseer un centro).

• Pero desde que se empezó a estudiar la Estructura (como estructuralidad, y como evento) , ya no es posible conservar el "centro". La razón de encontrar un centro fue para: orientar, equilibrar, organizar (como cuando se piensa en la estructura de un edificio en que todas las partes de la estructura deben coordinarse hacia una misma función; lo mismo cuando se piensa en una comunidad, un grupo étnico, una cultura, una personalidad, etc...).

El centro permite el libre juego de los elementos, pero delimita un solo juego, dentro de la Forma Global. Una estructura sin--centro es inimaginable; el libre--juego, sin centro, impide el "juego" (Imagínese un juego que no tenga reglas). El centro gobierna la estructura (la refiere a la Totalidad). Pero la Totalidad no está en el centro; está "fuera del centro ", en otro lugar.. Si existiera un centro debería ser siempre diferente, cambiante.

Entonces en qué consiste el 'evento'? R:/ es una Ruptura. Cuando se enfoca la estructuralidad de la estructura, cuál es la ley que gobierna el "deseo--del--centro" ? . Con De Saussure se descubrió que no había centro. Entonces el lenguaje todo lo invadió; todo se hizo "discurso". Una palabra cobra sentido de otra, y esta de otra, hastael infinito. *(en el lenguaje)*

Cuando fué? R:/ la crítica nietzschiana a la metafísica. Y concurrió el formalismo" de los rusos. Entonces estas fueron las consecuencias:

Ya no había centro. El centro no podía ser pensado en la forma de un ser-presente. Se ha negado el ser-presencia. Ha sido sustituido por el discurso-sin-centro (= una función.). El "centro" es reducido a función (no se elimina por completo). Todo se convirtió en un sistema donde el significado central nunca está del todo presente. No está presente fuera de un sistema de diferencias. Y entonces la " ausencia" de un significado trascendental se extiende tanto al dominio, como a la acción. Una sustitución recíproca de la significación.... hasta el infinito. Por tanto todos estos discursos están atrapados en un círculo.

EL CIRCULO.

La crítica realizada por la metafísica se sirve de los conceptos metafísicos que ella critica. Está atrapada en la historia (una historia lineal). Para oponer la metafísica a la presencia, el Signo, habría que, a la vez, negar el Signo.

Uno queda atrapado en el círculo, de todos modos:

- { a) si es metafísico = afirma los conceptos que debe probar.
- { b) si niega el sistema = reduce algo que desde ya debe darse.

- ⊙ { La presencia, por ser presente = excluye el Signo.
- ⊙ { El Signo en cuanto Signo = re-presenta. Cómo se compone la presencia con el signo? Negar el Signo = es reducir la oposición Ste/Sdo. Cuál se reduce? Para reducir se necesitan los dos opuestos.

El Signo no trasciende la oposición entre lo Sensible y lo Inteligible. El concepto de signo está delimitado por esta oposición, Ste/Sdo. Hay dos formas para eliminar la oposición Ste.--Sdo.

- { a) someter el signo al pensamiento (el método clásico)
- { b) poner en duda todo el Sistema, en el que funciona esta reducción (ver la contradicción).
 - { Pero, reducir: Qué? Cuál de los dos? En base a qué?
 - { Pero la reducción anterior necesita de esta misma oposición (la que se está reduciendo).

Hay muchas formas de estar atrapados en el círculo. Y esto explica la multiplicidad de los discursos destructivos. Los Destructores quedan así destruidos (y esto no va también para Derrida?). El etno-centrismo es otro caso análogo. La crítica al etnocentrismo debe ser total, y presente(= entra al círculo; se autodestruye). Debe ser sistemática y contemplar la destrucción de la historia y de la metafísica.

Aplicando estos principios Derrida emprende la crítica de Lévi-Strauss (La primera crítica, está en la Grammatología). Derrida se introduce entre la oposición fundamental de Lévi-Strauss: Naturaleza--Cultura. Es una oposición disfrazada. Los dos elementos no son separables. Lévi-Strauss la utiliza sabiendo que es inaceptable. A la etnología se concede un lugar privilegiado. La etnología se "produce", en el "elemento del discurso".

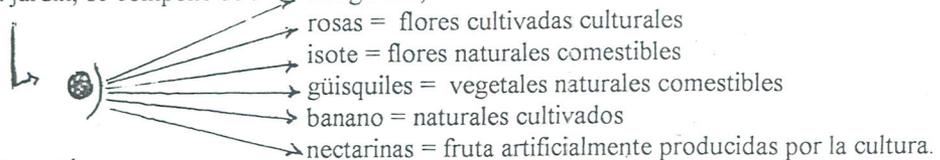
Son contradictorios Naturaleza/Cultura ?

Lévi--Strauss los pone en paralelo y los aproxima, estructuralísticamente.

Derrida los unifica. *No es posible separarlos en la realidad empírica - discurso -*

Terminos unificables = con un significado único, indistinguible: [naturaleza--cultura].

Ej.: Un jardín, se compone de :



Hay una "continuidad" entre naturaleza y cultura ?

Cómo "separar" lo estrictamente cultural de lo natural? Es natural una casa? es cultural una cueva?

Levi-Strauss acepta en su discurso las 'premisas' del etno-centrismo al mismo tiempo en que se dedica a destruirlas. El discurso crítico debe criticar la historia, y por ser lenguaje debe criticar el lenguaje.

Hay dos modos para salir de la contradicción :

- { a). cuestionar rigurosamente el valor de los conceptos en su historia.
- { b) conservar los antiguos conceptos...pero a la vez reconocer sus límites (tratarlos como instrumentos). De este modo los antiguos conceptos se emplean -- "para destruir la vieja maquinaria a que pertenecen"--(p.276) y de que ellos mismos son piezas. La deconstrucción consiste en separar el método de la verdad, como pretende Levi-Strauss. Y portanto conservar como instrumento aquello cuyos verdaderos valores critica: valores que justifican el "uso", como instrumento metodológico.

El método de Lévi-Strauss, el "bricolage" es método y al mismo tiempo ciencia del mito y creación de mito: es mito-poyético; lo cual destruye el análisis. El análisis elimina el sujeto. Aquí es donde el discurso sobre el mito se refleja y se critica a si mismo. Se produce un nuevo "status" del discurso. El nuevo discurso es un abandono del 'centro'.

Abandona toda referencia al < centro > al sujeto, a una referencia-privilegiada, a un origen, o a un < arché > absoluto. De este modo el 'discurso' queda totalmente relativizado. Desaparece cualquier exigencia epistemológica que permita distinguir un tipo de discurso de otro: un mito, de una creación poética, y esta de una relato histórico. La 'totalización de los discursos será entonces, a la vez inútil e imposible. Ya no tiene sentido. Un lenguaje finito en un campo infinito del "libre-juego". --"Un campo de sustituciones infinitas, en el marco de un conjunto finito."-- (p.182)

Sin embargo a pesar de no poder determinar un centro, (en el movimiento del libre juego) hay un movimiento de "suplementariedad". Si no se puede determinar el centro, el signo lo suplementa. Es un suplemento de significación. El movimiento de significación (del signo) añade algo; que termina con el hecho de que

siempre hay mas...Lo suplementa, es decir, toma su lugar en su ausencia. Se añade por encima, viene como su suplemento.

Es la "superabundancia" de significado (de que habla ^{C. Lévi-Strauss} en la Introducción a la Obra de Marcel Mauss). El hombre que intenta comprender el mundo tiene a su alcance ese "exceso" de significación. De este modo rompe el círculo del discurso, para llegar a la significación de una "ratio", un origen, "--" un significante que flota, es la servidumbre de todo pensamiento finito"--

De este modo la 'superabundancia' del significante, y su carácter de suplementariedad, es el resultado de una finitud, el resultado de una falta, que debe ser suplementada. El libre juego resulta así, no-tan-libre. Esta referencia se capta siempre en tensión. Hay una tensión histórica a pesar de que el estructuralismo ignore la historia. La historia da la tradición: de la verdad, o desarrollo de la ciencia, y del conocimiento orientado hacia la apropiación de la verdad, en presencia, en auto-presencia.

Resulta así que la historia es también ausencia, un desvío de la presencia. El respeto a la estructuralidad compele a la neutralización del tiempo, una ruptura con el pasado, su origen y su causa. Esto denota en el mismo lenguaje una diferencia de nivel, entre un lenguaje y otro, un salto. El que separa el lenguaje de la realidad.

Igualmente está la tensión entre el libre-juego y la presencia que lo amarra. La presencia tiende a detener el libre juego, como el sujeto tiende a fijar la historia. La deconstrucción unifica ambos en un significante. --" La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva, inscrita en un sistema de referencias y el movimiento de una cadena (recordar el ejemplo de la fórmula que se ha citado).

El libre-juego es siempre una acción recíproca de presencia y ausencia"--(p.285). Una presencia que repite los orígenes, una ética de la presencia. Que es una ética de la nostalgia de los orígenes, una ética de la inocencia arcaica, incluso del remordimiento. Lévi-Strauss se mueve hacia las sociedades arcaicas, que a sus ojos son sociedades ejemplares. Es un retorno hacia una presencia perdida o imposible.

Este según Derrida es el aspecto triste de la temática estructuralista. Es la otra faceta de la afirmación del libre juego. El juego se juega en la inseguridad. Hay un libre juego seguro: el que se limita a sustituir piezas del libre juego, presentes. Pero se cae en la indeterminación con la afirmación genética del no-centro, lo que Derrida llama --" la aventura seminal del indicio"-- (p.286) --"Dans le hasard absolu, l'affirmation se livre aussi à l'indetermination génétique, à l'aventure séminale de la trace". Y se rehusa tomar una posición sintética entre los dos tipos de interpretaciones.

Con esto Derrida reconoce que su posición no puede ser definitiva; la deconstrucción no crea ningún sistema, ni bloquea ningún pensamiento, descompone para recomponer, con la esperanza que un nuevo punto de vista aflore y permita la continuación del diálogo.

La Deconstrucción se coloca como el interés clave entre lengua y retórica; entre ambos se introduce la filosofía. El discurso filosófico deja de ser tradicional. Es difícil a veces decir si Derrida está del lado del significante o del Signo. En Glas como en Envois, su prosa no permite decir, si enfoca su atención a los contenidos simbólicos, o bien a los rasgos "materiales" de las palabras empleadas; si al "uso" o a la "mención".

Hay cinco obras en que se delinea el contenido de la labor:

- 1. La escritura y la Diferencia .1963
- 2. Mémoires pour Paul DeMan 1988.
- 3. La mitología blanca 1971
- 4. La Diseminación 1975
- 5. Torre de Babel (en Psyché, 1980)

La Deconstrucción toca la discusión filosófica, teoría e historia literaria, estética, ciencias humanas y psicoanálisis y ciencia del lenguaje.

En el caso de Derrida, se restó importancia, en sus textos (nihilismo, postestructuralismo, relectura de Heidegger) a la función que estos han desempeñado (pero todos son nihilistas). Designan formas de lectura, de escritura, de interpretación, de experiencia del pensamiento, derivadas de aquel programa. Insiste en la imposibilidad de aislar un sentido original, en el centro de una construcción conceptual.

DECONSTRUCCION Y POLITICA

Tiene la Deconstrucción influjo en una teoría política? Derrida, por muchos años evitó expresamente el tema político, pero ultimamente ha publicado una serie de libros, en los que aplica la deconstrucción a la ideología política.

En un artículo de la revista New York Review of Books, 25 jun. 1998, Mark Lilla, hace un análisis de las teorías políticas de Derrida; y cita las obras siguientes:

1. The other Heading: Reflections on Today's Europe. Indiana U. Press.
2. Specters of Marx: The state of the Debt, the Work of Mourning and the new international, Routledge.
3. Force de Loi. Paris. ed. Galilée.
4. Moscou aller-retour Le Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube
5. Politics of friendship. Verso.
6. Cosmopolites toutes les pays, encore un effort. Paris Ed. Galilée.

Sus ideas introducidas en el ámbito del criticismo-literario, ahora circulan en un ambiente ajeno: el "postmodernismo." El cual es estructurado sueltamente en una constelación de temas, como: estudios culturales, estudios feministas, teorías post-colonialistas. El postmodernismo académico no es nada si no es sincrético. Toma prestadas nociones de obras de Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, y como si no fuera suficiente busca inspiración de Walter Benjamin, Theodor Adorno, y otras figuras de la Escuela de Frankfurt. Dada la imposibilidad de imponer cualquier orden lógico en ideas tan diferentes puede decirse que: el postmodernismo es: " copioso en actitudes y corto en razones".

Caída la ilusión marxista de la generación adulta que había participado en la segunda guerra mundial, con la dominación del filósofo Jean Paul Sartre (El Ser y La Nada), con la conferencia del Partido Comunista en 1956, la intervención (agenda secreta) de Krushov, la supresión reaccionaria en Hungría (Primavera de Praga), la nueva generación de pensadores franceses dió origen a una nueva ciencia social llamada "estructuralismo" desarrollada sobre todo por Michel Foucault y Jacques Derrida (con un fondo marxista más-eterodoxo)

Derrida, anteriormente, no quiso hacer aplicaciones políticas de la "deconstrucción"; frente a cuya crítica, ningún término tradicional podía resistir. Finalmente hay varios libros con incidencias políticas, sobre todo: "Fuerza de ley" y "Política de amistad". En su 'ultra-estructuralismo', deconstruye todos los conceptos tradicionales que fundamentan la vida política y social. Sin embargo hay uno que está mas allá de la deconstrucción, es "la Idea de Justicia". Derrida habla de la "justicia" como de una experiencia de lo imposible(algo absoluto).

Entre las distinciones bipolares: ley/derecho; Gesetz/Recht ; legge/diritto, que hay en todas las lenguas, introduce la 'fuerza de ley', como una 'revelación'. El concepto de "justicia" se sitúa fuera y mas allá de la ley. Es algo que existe mas allá de cualquier experiencia y portanto no puede ser articulado. Solo puede ser experimentado en modo "místico". Es irreductible, por que se debe a los " otros"; y se debe a otros anteriormente a cualquier contrato. Esta idea ha "llegado"... desde los 'otros', como singularidades, que son siempre 'otros.' Además es una idea indestructible, no puede ser vencida por ningún escepticismo. La deconstrucción está loca por la idea de justicia. Por una parte no puede ser de-construída, y por otra viene a coincidir con la deconstrucción. La deconstrucción es justicia. Porque sin deconstruir la idea de justicia, deconstruye todas las lecturas que han sido hechas, y las deducciones políticas que se han derivado. Es como liberar de las superestructuras, o las distorsiones históricas, la pura idea de justicia.

Con ello Derrida se acerca a los escritos mesiánicos de Emmanuel Lévinas y de Walter Benjamin. Pero es practicamente imposible hacerlos concordar. Como escritor de izquierda, Derrida espera que algunos de los efectos de la deconstrucción aporten elementos para "politicizar" o re-politicizar la izquierda, en orden a

conseguir resultados en posiciones reales, no solamente académicas. Cree que después de Marx todos , en el mundo contemporáneo, le debemos algo a Marx y debemos ser marxistas.

Derrida hace profesión de marxista. Pero su adhesión va al "espíritu del marxismo"--"el espíritu del marxismo" ha originado una gran herencia y adquisiciones mesiánicas; y merece respeto por esta razón."-- Consecuentemente Derrida confía en la absoluta singularidad del proyecto marxista. Una forma no-religiosa, en el sentido de religión positiva; y ni tampoco mitológica; no-nacional ; mas allá de toda alianza de pueblos escogidos : -- no nacionalidad, ni nacionalismo; que no es religioso o mitológico, sino "místico" en sentido amplio.

La forma de esta promesa queda absolutamente única...(Es un poco la idea de "universalismo" que se encuentra en todos los sociólogos judíos: una vaga idea de igualdad generalizada, de democracia cósmica , sin privilegios , ni formulación de derechos .) Es una doctrina vendible.

Su intención es: demostrar que todo el pensamiento occidental acerca de política ha sido distorsionado por nuestra filosofía,. El pecado original es el "concepto de identidad". Por que " nuestra--metafísica" enseña que el "hombre es igual a si mismo"; es él mismo, una personalidad coherente, libre de diferencias internas. Nada con las experiencias del tercer mundo, el resurgir de las etnias, y el pensamiento de filósofos según quienes la noción de cultura es irreductible y hombres diferentes son simplemente productos de diferentes culturas.

Hemos sido animados a buscar nuestras identidades; y a encontrar nuestra identidad através afiliaciones indiferenciadas, homogeneizando los grupos, tales como familias ,amistades, clases y naciones. Pero no existe tal cosa como una ' fraternidad natural'. Todas estas categorías de las que derivamos conceptos: de comunidades ,culturas,naciones o límites , dependen del lenguaje y portanto son convenciones. Estas son las que establecen jerarquias sociales (aquí, observaría Habermas, Derrida identifica costumbres--lingüísticas con convenciones --sociales). *consensus - cultura*

Por eso las ideologias políticas occidentales: fascismo, conservatorismo, liberalismo, socialismo, comunismo son todas igualmente inaceptables. Esta es la consecuencia directa del ataque de Derrida al logo--centrismo.--" Es difícil decir como pueda surgir una sociedad justa partiendo de un desafío a la razón misma.

Es difícil entender cuales implicaciones morales o políticas podrian deducirse de "un nuevo modo de vida" tal que cualquier verdad sea un producto social, o que al aceptarlo signifique abandonar su propia medida moral.

Que el anti-humanismo, y la politica de pura voluntad, latentes en la deconstrucción ,para no mencionar el extraño tono teológico que le ha agregado Derrida ultimamente , sean filosoficamente y practicamente incompatibles con los principios liberales, suena así como un molesto prejuicio. "---

Clifford Geertz, *Hacia una teoría interpretativa de la cultura*.
 Cap. I. del libro: *Interpretación de las Culturas*. 1973. N.J.

Comparado con Lévi-Strauss, quien no discute el concepto de Cultura sino que lo interpreta intelectualmente como un concepto resultante de la operación lógica de analizar los mitos, los objetos, las costumbres de los pueblos primitivos, Geertz plantea la pregunta sobre la Cultura, como una incógnita que desafía la labor de los antropólogos.

La actitud de Geertz es más escéptica que la de Lévi-Strauss. El término de Cultura ha sido interpretado diversamente a lo largo del desarrollo de la ciencia antropológica, y sigue replanteándose no como una definición sino como una tarea de interpretación que pretende conocer al ser humano en sus manifestaciones.

Lévi-Strauss tiende a una visión abstracta de la mente humana que funciona y se expresa en el sistema de vida, de lengua y de costumbre de los pueblos; busca su universalidad.

Geertz, prefiere acercarse a las diversas culturas y descubrir la interpretación dada por los mismos autores y las interpretaciones dadas por otros, con el fin de aclarar este discurso y establecer líneas de contacto y de comunicación entre culturas. Estos contactos los establece la ciencia antropológica por la interpretación que da de las diferentes situaciones culturales, buscando el "significado" profundo de tales situaciones culturales, objetos y costumbres, con relación a la vida de los ciudadanos, quienes se identifican con una particular cultura.

Geertz, entiende la antropología como una tarea que interpreta las culturas como signos que significan para los miembros de su comunidad. Deberá portanto recurrir a una actividad paralela a los lingüistas, o críticos, cuando interpretan el sentido de una lengua. Se coloca portanto al interior de una corriente semiótica, que a su vez produce un texto que puede servir para aproximar los miembros de diferentes culturas através de la mutua comprensión.

1. Comentario al concepto.

Parece que el concepto de cultura es una de estas ideas que explotaron en el panorama científico para resolver cantidad de problemas. Pero pasada la moda queda solamente como una parte de nuestra "reserva intelectual". Geertz pretende "poner en su sitio" el concepto de cultura y substituir el antiguo concepto de Tylos. Este en el siglo pasado definió la cultura por medio de un conjunto de objetos culturales (un fiambre!) El concepto fue modificado por Clyde Cluckom y reducido a 12 características

1. Forma de vida
2. legado social que el individuo recibe del grupo
3. Una forma de pensar y de sentir
4. Una abstracción del comportamiento
5. Una teoría del antropólogo sobre ciertos hechos
6. Un conjunto de orientaciones para resolver problemas corrientes
7. El comportamiento aprendido por el individuo y su comunidad
8. Un depósito de saber "estancado"
9. Un mecanismo para regular el comportamiento
10. Un conjunto de técnicas para ajustarse a las necesidades ambientales o históricas.
11. Un precipitado de la historia.
12. Una metáfora para indicar: mapa, cedazo, red, matriz

Esta inmensa dispersión de ideas no puede ser conveniente para una ciencia, es necesario reducirla y organizarla.

2. Teoría de la Cultura de Geertz:

A. Geertz, busca la "esencia significativa" portanto establece.

- a) Su propio concepto es semiótico.
- b) acepta la descripción Weberiana del hombre como : "animal suspendido en redes que él ha construido y en cuyos signos ha producido.
- c) consecuentemente la antropología es una ciencia interpretativa. Su tarea es ir en pos de los "signos" y entenderlos, dar una explicación. Pretende superar la teoría funcional.

El funcionalismo ha tenido un acierto: ver lo que los hombres hacen. Los antropólogos adoptaron un método. Hoy se pretende que esta descripción no permanezca en superficie (= descripción leve); si no que penetre en profundidad (= descripción densa). Es decir llegar al sentido escondido.

B. La descripción densa.

Es una idea derivada de Gilbert Ryle, positivista lógico: una cosa es hacer un movimiento con el brazo, otra es hacer un gesto: un gesto tiene significado, un significado conocido, o falseado, o desconocido, etc... Lo importante es la búsqueda del significado.

Otra cosa es mover un parpado, o bien guinar el ojo, o fingir de guinar, o conspirar con un guiño, o fingir de conspirar, etc. Como se ve un mismo movimiento puede tener muchas diversas significaciones, nos toca interpretarlo. Esto es entender un "gesto". Esto depende de muchos niveles de contextos que pueden variar.

La cultura representa una jerarquía de estructuras estratificadas, significativas, cargadas de significados que dependen del nivel en el que se consideren. Entonces deben ser interpretados selectivamente. El mismo gesto puede ser colocado en campos lingüísticos diferentes:

- conspiración
- parodia,
- ironía,
- información,
- burla,
- manías, etc...

C. En Superficie. Las acciones de la cultura se consideran en una descripción:

- "thin" sin significado = delgada (Según la teoría de G. Ryle).
- "thick" = espesa, en profundidad. Las acciones poseen significaciones más o menos profundas.

Todas son "Formas Culturales", pero algunas están a nivel cero (sin significado). El nivel natural, solo es, no tiene significado.)

Entonces nace la oposición entre: Naturaleza <-----> y Cultura. (categorías culturales)

La cultura es toda una estratificación de estructuras significativas.

D. Ejemplo. Geertz cuenta una historia que había registrado en Marruecos, en el pueblo de Marmusha, juntamente con diferentes interpretaciones.

La historia trataba de un Judío llamado Cohen, quien fue asaltado en su tienda y robado por un grupo berberisco, que también asesinaron dos huéspedes casuales quienes habían venido a visitarlo.

1. El, dio su propia interpretación a los sucesos, y actuó en consecuencia, apelando a las costumbres berberiscas que en este caso le concedían el derecho a una compensación (su "dar").
2. Las autoridades francesas dieron su propia interpretación y actuaron en modo diametralmente opuesto, como conquistadores absolutos y desconocedores del medio: le prohibieron perseguir a los ladrones.
3. Y las tribus berberiscas dieron otra, según su costumbre y fueron obligadas a pagar por el crimen, concediendo quinientas ovejas al ofendido, (las cuales le fueron después quitadas por los franceses.)

Geertz se pregunta, cual de las interpretaciones ha sido la correcta? Es un caso curioso, pero demuestra la complejidad de los niveles semánticos de cada cultura.

D. En el análisis Geertz se pregunta: Qué hace el análisis? R/: Separar las estructuras, de significaciones, descubrir los códigos.

En el caso relatado hay tres marcos de referencias: el Judío, el berberisco y el francés. El texto es lo que aparece en el cuaderno del antropólogo. Los tres marcos interfieren en el desarrollo de la historia. La presencia simultánea de los tres marcos produce una situación de conflicto.

El estudioso de la cultura debe recoger los hechos y apuntar los elementos que le permiten reconstruir la historia ; antes de estudiar los niveles de interpretación de las estructuras significativas.

E. Geertz da algunos detalles interesantes de la cultura:

- Es publica y visible.
- No es material sino de otra indole y produce significaciones.
- no existe en la cabeza de nadie, sin embargo todos la conocen,
- no es espiritual, en el sentido de ser otra realidad,
- no es física, en el sentido que no coincide con los objetos.
- no es "oculta" en el sentido que sea subterránea y deba descubrirse.
- Es la interpretación de un comportamiento humano..., con toda la complejidad que se ha señalado.

F. Los actos de conducta humana tienen "importancia", están siendo evaluados. La pregunta es: Qué importancia tienen?. La Respuesta es doble: tienen Significado y tienen Valor.

Ward Goodenough, representante de la interpretación "psicológica" de la cultura, pretende que constituye una "etno-ciencia". Esta escuela afirma que la Cultura = "está compuesta por "estructuras psicológicas, por medio de las cuales individuos o grupos, guían su comportamiento" -- para "operar de una forma aceptable frente a los demás."

Por supuesto esta visión incluye cosas ciertas, pero no es suficiente.

G. Geertz explica su posición con la metáfora de un violín que toca una pieza de Beethoven. Todos los elementos contribuyen a la interpretación de la pieza musical: el instrumento, la partitura, la dirección, la habilidad del violinista, etc... Pero la ejecución trasciende su mera existencia material. Hay un paralelo:

La música es una "estructura tonal."
 La cultura es una "estructura de significado"!

Cuando se trata de una cultura extraña a nosotros, no tenemos familiaridad con el "universo" imaginario dentro del cual los "actos" son "signos." (= no comprendemos su significado profundo)

Geertz cita al filósofo del lenguaje L. Wittgenstein: --"decimos que algunas personas son transparentes para nosotros... Pero un ser humano puede ser un completo enigma para otro."-- Cuando vamos a un país extranjero con tradiciones completamente extrañas, incluso si uno domina el idioma, entonces entendemos a la gente, pero no sabemos "desenvolvemos con ellos."--

3. Participación del investigador (el sujeto con el objeto).

El análisis es una experiencia personal del investigador. El, no puede identificarse románticamente con la otra cultura. Pero puede "establecer una conversación con ellos"; desenvolverse! Por ello es preferible un concepto "semiótico" de cultura. La cultura no es un "poder" para producir cosas, sino un "contexto" en el cual las cosas suceden, y los acontecimientos pueden ser descritos. No es el estudio de los acontecimientos ordinarios lo que interesa; sino "el grado en que varía su significado, de acuerdo al patrón de vida que los informan"--

Se capta lo "normal" sin excluir su "particularidad". Verlo en el marco de su vida, aclara el sentido lógico de sus acciones. Nuestra formulación del sistema de los símbolos de "otras personas" debe ser orientada al sentido que les da el "actor".

La descripción DENSA, en profundidad, entiende el significado de un gesto, de acuerdo al patrón de vida que lo "informa". Entender el "sistema" es ver el significado de un elemento desde el "sistema".

La esencia de la etnografía consiste “ “ en el esfuerzo intelectual para elaborar una descripción densa = es decir ‘interpretativa’.

Por ejemplo: Hay procesiones de Semana Santa en La Antigua.

En qué grado estas afectan el patrón de conducta de los Antiguenos ? Colocar los episodios en su contexto aclara los nexos y su racionalidad. Esta es la labor de interpretación de la cultura, para que esta tenga sentido..

No se trata de dar una descripción cualquiera de los hechos (o costumbres) sino buscar el significado, auténtico, o no, de las acciones.

El ejemplo que pone Ryle es el de una persona que guina un ojo. Guinar un ojo es un gesto físico. Como lo describimos?

R/: En superficie, es un movimiento no significativo (si alguien tiene el tic nervioso de guinar un ojo)
En profundidad, puede ser un gesto humano que significa.

Es necesario notar la diferencia entre:

- un simple ‘movimiento’, un cambio físico de expresión: mover los parpados.
- y un gesto que posee dos cosas: a) el cambio de expresión que es físico, y
b) el significado, convenido, que lo convierte en signo.

En este ultimo caso encontramos muchas variantes:

- Dos muchachos que se guinan los ojos reciprocamente. Solo por el gusto de molestar o imitar a otros.
- Uno guina a otro como advertencia de algo que va a suceder.
- Uno guina el ojo para que el otro crea que él esta de acuerdo, como en una conspiración.
- Uno guina el ojo para que otro crea que está de acuerdo; pero en realidad lo engana. (es una trampa).
- Uno guina el ojo para parodiar a otro que esta guinando. (se rie de él).
- Uno guina el ojo delante de un espejo para entrenarse a este gesto que a veces le va a servir.

Entonces tenemos varias formas de guinar un ojo:

- a) físicamente como un tic nervioso = simple movimiento
- b) dar un mensaje correcto.
- c) dar un mensaje falso
- d) parodiar, o poner en ridiculo.
- e) ensayar.

El primero es un simple movimiento. los demas son gestos de diferentes significaciones.

Que tiene que ver con el analisis de la cultura? R.: Nos hace comprender que los signos de una cultura pueden tener multiples significados. La cultura es una jerarquia de estructuras estratificadas, y significativas a diferentes niveles. == que deben ser interpretadas selectivamente.

Resulta así que un solo gesto puede ser colocado en campos linguisticos diferentes:

- conspiracion
- parodia
- ironia
- información
- burla
- manias.

El objeto de la descripción de las Culturas debe colocarse entre los dos tipos de descripciones: leve o espesa. sin significado o con los significados

Una forma natural seria la forma = cero. sin significado;
mientras una forma profunda “cultural” revela una estratificacion de estructuras significativas.

El caso del Judio Cohen referido anteriormente indica la interferencia de estructuras y de implicaciones acumuladas por circunstancias historicas que el analista de la cultura debe desenredar. Debe encontrarle su significado correspondiente a cada contexto que lo determine.

Cual es la tarea del analisis?

Separar las estructuras de significaciones y descubrir los codigos segun actuan los personajes que entran en acción. En el caso citado tenemos cuatro cosas: y cuatro niveles estructurales que interfieren.

- a) El texto escrito que relata el hecho de 1912, y fue recopilado en 1968, como apunte de un antropólogo; y es comentado muchos años despues.
- b) El mundo del judío, sus amistades, y su trabajo de negociante en un mundo muy complejo al tiempo de la invasión francesa a Marruecos.
- c) La cultura berberisca, que poseía sus propias leyes y sus obligaciones de compensación cuando alguno de sus miembros cometia atropellos.
- d) Los franceses, con su mentalidad colonialista, quienes imponian leyes que los pueblos no obedecian.

La presencia simultanea de todos estos contextos, produce una situación de incomprensión y de conflicto. El observador debe primero revelar la multiplicidad de las estructuras conceptuales complejas y superimpuestas, antes de llegar a una descripción profunda.

Para realizar una descripción objetiva es necesario realizar una recopilación de datos que permitan reconstruir las estructuras.

En la descripción la cultura es "reconstruida". La antropología lee los hechos como un manuscrito difícil de descomponer. Con la diferencia de que el lenguaje de la cultura no está escrito con palabras, sino con gestos. Esta lectura es ya una interpretación. Los actos humanos no solo se dan sino tienen importancia para sus actores. Es preciso preguntarse que importancia tienen? Se encuentran entonces dos líneas de desarrollo

- a) la del significado (sistemas, conceptos, intenciones)
- b) y la del valor. (escala axiológica, vinculación intelectual y sentimental, dignidad, excelencia)

El significado explica únicamente las razones que mueven a hacer una determinada acción; establece una serie causal, que traza las líneas importantes de la unidad cultural que se estudia.

El valor está vinculado con la apreciación de cada individuo, los sentimientos que provoca, la seguridad que proporciona a cada uno de los miembros de la comunidad

La interpretación deberá ser vinculada con estas dimensiones de la realidad, y adherir lo más posible al discurso de los propios actores de la cultura.

Por tanto la primera característica de esta interpretación debe ser "semiótica" = ganar acceso al mundo conceptual de los informantes a través de su propio discurso

Toda descripción debe ser fundamentalmente microscópica, enfocar un acto social con todas sus derivaciones. Para generalizar un descubrimiento es necesario seguir la línea médica de un diagnóstico. Empezar con un grupo de observaciones e intentar someterlas a una norma. Se empieza con un grupo de significantes y combinarlos en forma de sistema para que su significado sea más accesible.

En el estudio de la cultura los significantes son los mismos actos culturales que juegan el papel de "actos simbólicos". Estos nos permiten reconstruir el discurso que unifica la comunidad y revela la consistencia de sus relaciones interpersonales, y sus actitudes frente al mundo y a la vida.

=====

6.

JURGEN HABERMAS

El concepto de "acción comunicativa"

En un libro sobre Ética de Habermas, Manuel Jimenez Redondo cita la frase:--" En cuanto se parte de un individuo que solo puede constituirse como tal en la trama de relaciones de interacción por las que se socializa y el punto de vista moral, lo consideramos radicado en la propia estructura de mutuo reconocimiento, inscrita en la interacción comunitaria, ya no hay ni puede haber una distinción de principio entre moral privada y moral pública; puede haber alguna distinción a lo sumo en lo tocante al grado de organización y mediación institucional de las interacciones. Pues es claro que las personas no están obligadas moralmente de forma distinta, como individuos que se respetan unos a otros, que como miembros de una comunidad que realiza fines colectivos."--J.Habermas Erläuterungen zur Diskurs Ethik. Frankfurt 1989, manuscrito.p. 38). (17°)

Con ello se declara enfáticamente la unidad de los principios morales. Sin embargo esto no es suficiente para superar un relativismo ético. Si el individuo se reduce a una función de la colectividad, el fundamento de la moralidad descansa entonces únicamente sobre los intereses, aunque sean intereses comunitarios y se exija un "consenso". No basta una interacción comunicativa sin una valoración fundante de esta interacción. Solo habría una moralidad solucionadora de conflictos, pero no existiría una necesidad teórica que defina la norma moral. La misma crítica puede hacerse al concepto de sociedad diseñada sobre la base de un consenso iluminado por la razón, por ser la acción orientada al entendimiento.

Obras de Habermas: (traducidas al español)

- 1 Historia y crítica de la opinión pública. G. Gili. Barcelona 1982
- 2 Teoría y Praxis. Madrid Taurus 1988.
- 3 Conocimiento e interés. Madrid Taurus 1982
- 4 Técnica y Ciencia como ideología. Madrid Tecnos .1984
- 5 La lógica de las ciencias sociales. Madrid Tecnos 1988
- 6 Problemas de la legitimación en el Capitalismo tardío. B. Aires, Amorrortu 1975
- 7 Reconstrucción del Materialismo Histórico. Madrid Taurus 1986
- 8 Perfiles filosófico-políticos. Madrid Taurus 1986
- 9 Teoría de la acción comunicativa I. II. Madrid Taurus 1987
- 10 Conciencia moral y Acción comunicativa. Barcelona Ediciones'62. 1985
- 11 Escritos Políticos. Barcelona Península 1987
- 12 El Discurso Filosófico de la Modernidad. III. Madrid Taurus 1989
- 13 Teoría de la Acción Comunicativa III. Complementos. Madrid Cátedra 1989.
- 14 Pensamiento Postmetafísico. Madrid Taurus 1990
- 15 Identidades Nacionales y posnacionales. Madrid Taurus 1990.

16 - Ensayos sobre moralidad y política
Bill URL - 190
H.114

El problema ético de Habermas es el problema del "valor", Cómo puede haber un consenso si no hay un fundamento en un valor percibido por los individuos y consecuentemente por las comunidades? Cómo hacer coincidir racionalmente los intereses si no hay una percepción previa de los valores? Este es también el problema de los empiristas lógicos a quienes Habermas se aproxima en sus análisis de la acción comunicativa en cuanto interpretación de un discurso comunitario.

◀ EL SENTIDO DE LA ACCION COMUNICATIVA ▶

(En: Teoría de la acción comunicativa. Taurus. B. Aires, 1989 (1985))
Vol I. Racionalidad de la acción y racionalización social.

Habermas persigue estructurar una sociedad. Se inspira en Parsons (The Structure of social action (1957)). Esta abarca: La acción; la significación; los actos del habla; los trabajos de la filosofía analítica. Pero Habermas cambia la orientación. Los problemas de la exposición no son ajenos a los del contenido.

La teoría de la acción comunicativa es desarrollada en: el Interludio, del Primer Volumen y el Segundo Interludio, del segundo volumen.

En el primer volumen estudia el acceso a la problemática de la racionalidad. Las relaciones de un actor con el mundo y los aspectos de la racionalidad de la acción se estudian en cuatro modelos de concepción el problema de la construcción de una sociedad fundada en la acción comunicativa. Como conseguir un consenso sin una obligación previa de aceptar, aunque sea su racionalidad? Este es el punto oscuro de toda la teoría de la "acción comunicativa."

Partiendo de la teoría de los tres mundos de Popper, Habermas desarrolla tres modelos de acciones sociales anteriores a la teoría de la acción comunicativa :

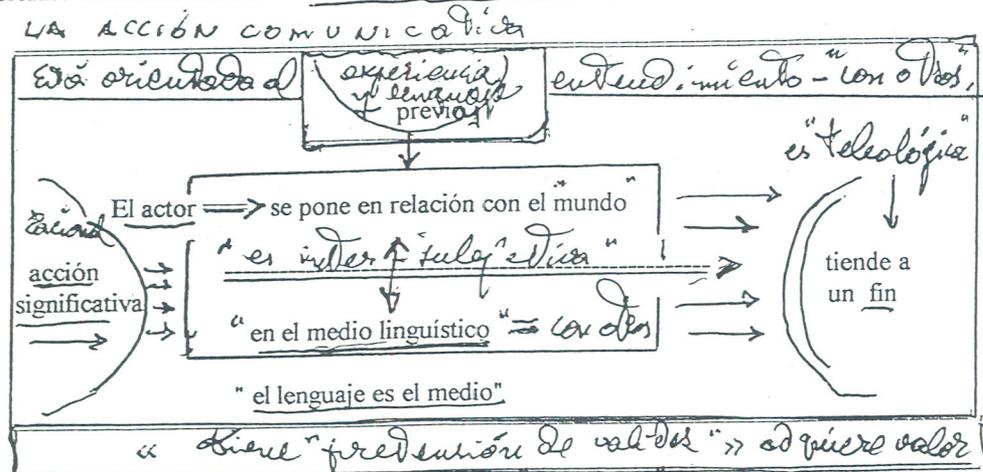
- a) estratégica, que corresponde a la prosecución de intereses personales.
- b) acción regulada por normas; un modelo normativo teleológico (:político, ético estético etc...)
- c) la acción dramática, un modelo representativo, de escenificación, que repite acciones establecidas y de costumbre.

A los tres se añade como contrapropuesta un cuarto.

- d) el concepto de Acción Comunicativa, la que presupone la existencia de un mundo lingüístico en el cual cobra significación la relación entre el Actor y el Mundo.

Dentro del "medio lingüístico" cobra vigencia la RACIONALIDAD. por parte del mismo actor (quien actúa y comprende al mismo tiempo) Consecuentemente el entendimiento que se analiza es un entendimiento lingüístico (= al interior del lenguaje).

Es importante visualizar una serie de nuevos conceptos básicos que podemos resumir en el esquema siguiente:



En la Segunda parte Habermas desarrolla la teoría de la racionalidad en Max Weber. En la tercera Interludio Primero : acción social, actividad teleológica y comunicación presenta el concepto de Acción Comunicativa.

La teoría de la acción comunicativa se expone progresivamente:

- 1. Dos versiones de la teoría Weberiana de la Acción
- 2. El empleo del lenguaje : orientado al éxito; o bien, orientado al entendimiento.
- 3. El significado y la validez
- 4. La pretensiones de validez
- 5. Comparación con ensayos rivales de Austin, Searle, Kresskel.
- 6. Pragmática formal y pragmática empírica.

EL CONCEPTO DE ACCION COMUNICATIVA

Para introducir el concepto de acción comunicativa, presenta unas notas sobre el caracter de acciones independientes.

Es preciso desvelar un supuesto:

"acción" → un medio lingüístico (=comunicación); por que el discurso es el medio en que se realiza la
→ en este se reflejan las relaciones del actor con el mundo (= desciframiento intelectual). *es racional es cuestión -*

El agente mismo, de una acción, es tomado como "un actor que comprende" (él actúa y comprende).

Lo lingüístico es un "entendimiento entre los miembros de la comunidad" --(p.137) El actor comprende a través del medio lingüístico; = traduce el acto a lenguaje. *= la acción es tematizada lingüísticamente*

Portanto se excluyen modelos (que también actúan en el lenguaje, pero no actúan el mismo sentido):

La acción estratégica, es un conjunto de acciones participantes de la interacción; pero gobernada a través de cálculos egocéntricos (cada uno para sí: intereses mediados por el habla.)

Excluye la acción regulada por normas, un modelo teleológico que se aplica a varios aspectos de la vida social, y establece las normas generales de acción legitimadas por las costumbres, tradiciones o leyes positivas.

También se excluye la acción dramática, que sigue el modelo de la escenificación y no tiene otro objetivo más que representar lo que es contenido de la cultura de la comunidad sin tomar iniciativas. Las anteriores suponen la formación de un "consenso" en la comunidad, que es de naturaleza lingüística; pero tan solo consideran un aspecto del lenguaje. En el primer caso, uno influye en el otro (por el lenguaje) con el fin de lograr, sus propósitos. Es un concepto culturalista: el lenguaje es un medio para transmitir valores. Se usa en antropología cultural.

En la acción dramática el lenguaje es medio, en el cual tiene lugar la escenificación. Los sentidos (cognitivo, ilocutivo) quedan difuminados en la función- expresiva. No da importancia a la comprensión de sí y de los otros, sino a la representación.

Habermas contrapone *a los 3 anteriores* la "acción comunicativa" que presupone el lenguaje como medio de entendimiento. (= desde un mundo pre-interpretado; que es la interpretación del mundo de la vida.) Se constituye un horizonte; *multifile* de todos los hablantes. y oyentes. Estos se refieren:

- ↳ a un mundo objetivo
- ↳ a un mundo social
- ↳ a un mundo subjetivo

En todo caso se trata de "negociar significaciones" que definan la situación. Es una significación intelectual compartida por todos. (p.138).

El defecto de los modelos anteriores es el de privilegiar una "sola" función del lenguaje: privilegian un individuo contra otros: o logran un consenso limitado a lo consuetudinario, a lo ya-dado; o es una escenificación destinada a "efectores" no constructivos. Habermas pretende unificar globalmente las tres "formas de relación del hombre con el mundo. Cada una por sí sola es incompleta.

LA ACCION-SIGNIFICATIVA *Tampoco es suficiente.*

Al contrario la acción significativa define y agrupa todas las tradiciones de ciencias sociales. Y estas parten del simbolismo interactivo (Mead) de los juegos del lenguaje (Wittgenstein) de la teoría de los Actos del habla (Searle) y de la hermenéutica del lenguaje (Gadamer) y tiene en cuenta todas las funciones del lenguaje. (p.138)

Actuar no es la misma cosa que hablar (el que habla solo, no actúa). La acción social no se reduce a operaciones interpretativas, o de singulos.

El entendimiento lingüístico es solo un "mecanismo de coordinación de la acción." (una superestructura ?) Los planes ideales en el lenguaje, se ajustan para hacer posible la acción. (p.138)

En el concepto de Acción significativa solo se indican dos elementos:

- 1. el carácter de acciones independientes;
- 2. la relación entre el actor y el mundo en los procesos de entendimiento.

Però la acción comunicativa depende de complejos niveles de habla; y de reflejos de la intención del hablante (depende de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein) con sus limitaciones.

La acción-intencional *teleológica-especulativa* según Habermas, contrapuesta a la acción-regulada--por--normas, encuentra una síntesis en el concepto de "interacción--mediada--por--interpretaciones".

Para comprender a un nivel profundo la "acción-comunicativa," hay que añadir nuevos conceptos de comprensión.

El primero es el de acción que sigue una regla, según el pensamiento de Wittgenstein. El uso del lenguaje, la propiedad del habla, se fundan -- "en convenciones semánticas intersubjetivas. que dan a los demás participantes de una acción la posibilidad de examinar si en una una situación dada nos atenemos o no a las reglas de un juego del lenguaje establecido."--(p.261).Habermas separa dos palabras:convención (= puramente social) y comprensión (= intelectual y social).

Wittgenstein maneja un concepto semántico de intencionalidad, por que en su visión las reglas de comprensión semántica se identifican con las reglas sociales de convención. Se identifica la convención social sobre el significado del lenguaje (los juegos lingüísticos), y la comprensión personal y social del mismo conectada con una acción independiente del individuo.



2º Segundo

Los actos de habla (como los entiende Habermas , no Searle) expresan a la vez varios contenidos :

- a) proposicional, en tanto estructura lingüística = *significación convencional - social.*
- b) oferta de una relación interpersonal. *al otro que interviene en el discurso.*
- c) una intención del hablante. *no necesariamente formal.*

Esto constituye una triple relación de la acción comunicativa con el mundo. Por que una "acción" en sentido estricto es siempre una 'manifestación simbólica de una actor', con autonomía propia. Portanto no entra simplemente en el ambito de convenciones comunicativas, o de situaciones sociales o de interacciones sociales en situaciones sociales. Estas simples actividades (como movimientos corporales, operaciones físicas.) entran a la categoría de 'acción' solo cuando etén incluidas en un juego, o en un aprendizaje. Solo entonces las convenciones sociales. adquieren la relación de 'acciones' y el valor de convenciones 'comunicativas'.

3º Tercero

No se trata unicamente de seguir una regla (según el tipo de análisis de la filosofía analítica (Wittgenstein), lo cual unicamente podria desarrollar una 'conciencia de regla' no una intención comunicativa. Solo entonces los movimientos del cuerpo se vuelven semantivamente relevantes. Por ejemplo ,cuando se levante una mano para dirigir un saludo.El hecho de que al mismo tiempo se siga una regla convencional, no le quita a la acción su valor semántico.

4º Cuarto

Entonces el fin del 'actor' es la ejecución de un plan de acción, en la cual el movimiento del cuerpo es solo un elemento pero no constituye por si la acción. Solo así las acciones son -- "accesibles a una crítica desde el punto de vista de la verdad. de la eficacia de la rectitud o de la veracidad."-- (p.142). Esto explica como los actos de entendimiento de la acción comunicativa, no pueden ser analizados unicamente en la forma de oraciones gramaticales..

En la acción comunicativa los actores presuponen una reflexión sobre el valor de la acción colocándola en un marco, --"por un sistema de interpretación que todos comparten,y dentro del cual pueden llegar a entenderse."--

Entonces el entendimiento funciona como un organismo coordinador de la acción ; y los participantes se ponen de acuerdo. en la interacción . cerca de la validez que pretenden para sus emisiones y manifestaciones.

Los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de "mundo", según las tres relaciones definidas anteriormente Pero presuponen un sistema de interpretación que todos comparten y en el cual pueden llegar a entenderse (consenso)y este sistema unitario es el lenguaje.De este modo el entendimiento puede funcionar como --"mecanismo coordinador de la acción "-- en cuanto permite a los integrantes "ponerse de acuerdo " sobre la validez de sus respectivas 'emisiones'. y el reconocimiento intersubjetivo de esta pretensión de validez.

Consecuentemente siempre se presupone el lenguaje como el medio en el cual se realiza la acción comunicativa. A su vez esta acción en su proceso de explicitación exige un multiple potencial de racionalidad , por parte del individuo. que incluye las tres relaciones del 'actor' con el mundo.

Portanto el 'actor'. en cuanto tal. siempre se dirige al entendimiento y es conciente que su acción implica una triple 'pretensión' de validez.

- que el enunciado sea verdadero : (según el marco lingüístico común)
- que el acto de habla sea correcto: (de acuerdo a las normas vigentes)
- y que la intención expresada coincida con lo que él piensa (para que no haya engaño).

Son los propios actores quienes buscan un consenso; y lo someten a los criterios de: verdad, rectitud y veracidad. Tres aspectos que establecen la relación entre:

- 1. un mundo objetivo (para asegurar la verdad)
- 2. un mundo social (que implica las relaciones interpersonales en un determinado grupo)
- 3. un mundo subjetivo (como parte de las vivencias de un sujeto)

Por lo tanto si se observa el proceso en su conjunto, como actividad de un entendimiento, se comprueba la constante presencia de un "mundo imbuido culturalmente" (p. 145). Es el marco cultural dentro del cual se realiza la acción que funciona como punto de referencia establecido e indiscuso. (Vea: Alfred Schutz: el caudal de conocimientos 'a la mano'). Solo algunos detalles de la situación se tematizan en la interacción en cada caso y son sometidos a interpretaciones. En caso de conflicto de interpretaciones, ninguno de los participantes posee el monopolio interpretativo, y deber ajustarse a la interpretación de otros. Se consigue así una versión constantemente "revisada" entre: mi mundo interno mi mundo externo, y nuestro mundo común.

La acción comunicativa, designa dos cosas, es decir se refiere a dos niveles:

- a) Los actos del habla, con los que se manifiesta una opinión o una voluntad. Pero " la acción comunicativa no se agota en el acto de entendimiento efectuado en términos de interpretación".(p.146)
- b) Las "Interacciones", que van siendo coordinadas mediante los actos de habla, por el lenguaje; pero que no coinciden con el lenguaje. Por que los "actos interpretativos" representan el mecanismo de coordinación de la acción.

Por supuesto que la acción "que tiene como componente una "interacción" cae en el ambito de las "convenciones" sociales. Por eso, en este proceso es necesario conservar separados los dos niveles de: "convención" (social) y comunicación (interpersonal y lingüística); la acción comunicativa, que es comunicación y que sirve al entendimiento, es puramente especulativa, mientras los actores (en cuanto actúan) persiguen determinadas metas. Por tanto la acción siempre posee una estructura teleológica (un plan a realizar, no un concepto a exponer).

La forma de acción--comunicativa, posee la característica de perseguir un entendimiento, --"en el sentido de un proceso cooperativo de interpretación" (con otros)-- (p.146). Por otra parte la acción comunicativa no sería completa si se limitara a un acto del entendimiento, efectuado en terminos de interpretación. El simple hecho de entender un significado, no es todavía parte de las condiciones de "coordinación" de la acción comunicativa. Es necesario que los 'actos' de habla impliquen interacciones comunicativas; para que entren a ser parte de las condiciones de acción.

El centro de interés de esta teoría es el --" entendimiento lingüístico como mecanismo de coordinación de las acciones "-- (p. 353). Esta supera la filosofía analítica, en el sentido que esta solo se ocupa en la comprensión del significado de una expresión simbólica.

Es diferente entender lo que Fulano pretende decir con x; y entender lo que Fulano "pretende", mientras 'usa' la palabra x. En el primer caso solo se trata de una interpretación simbólica (ej.: Roberto dice, este libro es interesante); el segundo (Lo que Roberto pretende con afirmar: que el libro es interesante...) es: la captación de un "acto intencional". La comprensión de la intención revela también lo que Fulano quería decir (= lingüísticamente) mientras expresaba el "sentido" de lo que iba a realizar.

Habermas estudia las posibilidades que puede ofrecer la teoría analítica (H. P. Grice, D. Lewis, después de S. T. R. Schiffer y J. Bennet.); una teoría nominalista que no resulta apta para la clarificación del mecanismo de coordinación, que representan las acciones mediadas por el lenguaje. Tampoco considera suficiente el modelo de Karl Bühler articulado en terminos de teoría de la comunicación; por la limitación de su teoría funcionalista".

La teoría "pragmatista" del signo introducida por Peirce y perfeccionada por Morris queda ampliada por Carnap, con la dimensión simbólica del signo. Entonces se hace posible un analisis lingüístico que abarca tanto la perspectiva sintáctica que semántica.; y no es ya el signo aislado el que transmite sentido, sino el sistema lingüístico del que el signo es solo un elemento: es decir, la relación entre proposiciones, determinadas por

reglas sintácticas. Sin embargo esta metodología carece de la consideración de las funciones, apelativa y expresiva.

Tampoco es suficiente la teoría de la semántica "veritativa" patrocinada por Frege y Wittgenstein, que coloca al centro del análisis la relación entre lenguaje y mundo, entre oración y estado de cosas. Esta a su vez exige que se entienda el significado de un término cuando se sabe bajo qué condiciones la oración es verdadera. Lo cual pretende que el significado de una oración sea determinado por las "condiciones de verdad"

Pero se aplica únicamente a oraciones asertivas, las cuales dependen de las condiciones de empleo de las oraciones. Teniendo en cuenta la "fuerza asertórica" de ciertas proposiciones Austin y Searle pasan al análisis de las "acciones lingüísticas". Por este camino Habermas pretende romper con la caracterización primaria del lenguaje como "logos", incluyendo la referencia al mundo. La intención de Habermas es detectar la constitución de la acción social, y elaborar consecuentemente una teoría sociológica.

--" Este concepto presupone que los sujetos, capaces del lenguaje y de acción, pueden referirse a más de un mundo, y que al entenderse entre sí sobre algo, en uno de los mundos, basan su comunicación en un sistema compartido de mundos "-- (p.358)

De este modo, ^{Habermas} incorpora las características pretensiones de validez del discurso, (la verdad, la rectitud, la veracidad) como hilos conductores, para fundamentar los " modos básicos" del empleo del lenguaje. En este uso normativo del lenguaje los participantes se refieren a algo que pertenece al mundo social y que todos ellos conocen.-- Con esto se entiende como la cultura juega un papel fundamental en las decisiones que pretenden poseer una validez social. No es solo el lenguaje común el que da significado a la acción; sino la referencia a un sistema compartido de significaciones, la que asegura la validez social de una acción y realiza la comunicación.

Y no se trata únicamente de una forma de complementariedad de intereses en sentido Weberiano; ni únicamente de actos del habla con poder ilocucionario (Austin) (mientras los perlocucionarios entrarían en las estrategias para conseguir un fin) que tampoco resultan aptos para --"un análisis cuya finalidad es explicar el mecanismo lingüístico de coordinación de las acciones, por medio del efecto de vínculo, que ejerce el componente ilocucionario de los actos de habla"-- (p.376).

Para hacer entender la acción comunicativa en una situación comunitaria Habermas introduce tres elementos que integran esta acción:

- 1) la Cultura
- 2) la Sociedad
- 3) la Personalidad individual.

Pero el fundamento o el horizonte general que hace posible la comprensión y el acuerdo es el mundo de la vida. Este no puede ser interpretado únicamente con uno de los aspectos indicados. Por tanto rechaza un mundo de la vida fundado únicamente en la cultura, o en las estructuras sociales (división del trabajo) o de la personalidad individual.

El mundo de la vida es la realidad que es interpretada, por la cultura y por la sociedad y en la que el individuo se realiza por la comprensión y la aceptación de las normas que la rigen. El mundo de la vida funciona entonces como la Estructura (en el caso de Marx) que genera una super estructura: la comunidad (en el caso de Habermas).

En el apartado "El concepto del mundo de la vida y el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva", Habermas intenta "--explorar como el mundo de la vida, en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se muevan 'ya siempre'. queda por su parte delimitado en conjunto, por el cambio estructural de la sociedad : y como se transforma a medida que se produce ese cambio " --- (Vol. II. P. 169)

Considera el concepto del mundo de la vida como complementario del de acción comunicativa. De hecho el mundo de la vida, en términos de pragmática formal, se relaciona con los tres tipos de mundo, en un acto de habla.

- a) El mundo objetivo, como totalidad de las entidades a las que se refieren posibles enunciados.
- b) El mundo social, como totalidad de las relaciones interpersonales.

4

c) El mundo subjetivo, como totalidad de las vivencias que el hablante puede manifestar. Los referentes del acto de habla aparecen al hablante como vinculados con estos tres mundos: algo objetivo, algo normativo y algo subjetivo, al mismo tiempo.

Hablantes y oyentes cuentan con el sistema de referencias que constituyen estos tres mundos, como un marco de posible interpretación, las cuales ~~pueden ser que~~ pueden relativizadas por parte de otros actores. Entendimiento, entonces (Verständigung) significa "acuerdo" entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una toma de posiciones.

"Acuerdo" portanto es un reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula con su propia percepción y decisión. Siempre se encuentran juntas las tres dimensiones aun cuando una de ellas se tematice particularmente. Sobre esta base Habermas hace un analisis de la cultura como expresion del mundo de la vida, recordando los profundos analisis de Alfred Schutz y Gluckman.

Pero Habermas cree que puede superar la vision fenomenologica, culturalista, del mundo de la vida en Husserl y Schutz, instrumentalizando los factores culturales, para la faena del rendimiento interpretativo de los participantes en la "interaccion"; quienes negocian una definicion comun de situacion, en cuyo marco poder llegar a un consenso". (p. 191).

Por su parte, Habermas, añade una nueva dimension a la consideracion culturalista: transformando la cultura misma y el lenguaje en elementos de la situacion. --"La cultura pone tambien su sello en el lenguaje; pues la capacidad semantica de un lenguaje tiene que ser proporcionada a la complejidad de los contenidos culturales, de los patrones de interpretacion evaluacion y expresion que este lenguaje acumula."-- (p. 178). Entonces los procesos del entendimiento, para establecer un consenso, poseen convicciones de fondo previas, que estructuran su contexto y llenan un horizonte, que se extiende, historicamente y en el presente, a todas las posibles situaciones. --" Al hacer uso de una situacion cultural tambien la estan prosiguiendo"-- Esta continuidad pertenece al concepto del "mundo de la vida" que Habermas define en contraposicion a un concepto puramente "formal" del mundo de la vida.

En su concepto, la "accion comunicativa", permite "habérselas con las situaciones y dominarlas"-- (p. 180) para obtener un consenso. Asi la accion comunicativa, con su doble aspecto teleologico y comunicativo, hace posible, a los participantes definir una situacion comun. Aun en el caso de conflicto de intereses (teleologico) o de imposibilidad de coincidencia teorica (comunicativo), es posible llegar a un consenso por que este se convierte en un "fin" para negociarlo. (p. 181). Y quien asegura que esta nueva negociacion tendria exito? El mundo de la vida?

p p.

A pesar de su nuevo concepto del mundo de la vida, Habermas no puede explicar por que el hombre deberia tener interes por buscar un consenso, o para establecerlo como una finalidad y negociarlo. Este interes deberia por fin fundarse en la misma racionalidad de la accion. La racionalidad que justifica la racionalidad.

La accion comunicativa que es capaz de generar el consenso y consecuentemente una accion explica lo que Habermas llama "la etica del discurso". Un discurso de tal categoria seria ciertamente un discurso con una componente etica. por ser capaz no solo de conducir a una accion sino de justificarla, por un consenso racional. En este caso la norma fundamental seria que "se considera valido eticamente un precepto a condicion que --"todos los afectados acepten las consecuencias y los efectos colaterales; su acatamiento general vendria asegurado de antemano por el hecho de que seria satisfactorio para los 'intereses' de cada uno"--

Lo cual presenta una especie de circulo vicioso; por que para que resulte satisfactorio para cada uno deberia primero ser reconocido como perfectamente racional por cada uno. Y terminaria en una especie de mecanicismo de tipo intelectual, o bien caeria en un relativismo. De hecho Habermas apela a un consenso, no teorico sino requerido por la actividad del intercambio cotidiano entre los individuos, o "pragmatica--trascendental". Busca los antecedentes pragmaticos de cada discurso. En este sentido evita un intelectualismo abstracto pero no el relativismo.

La acción comunicativa que es capaz de generar el consenso y consecuentemente una acción explica lo que Habermas llama "la ética del discurso". Un discurso de tal categoría sería ciertamente un discurso con una componente ética, por ser capaz no solo de conducir a una acción sino de justificarla, por un consenso racional. En este caso la norma fundamental sería que "se considera válido éticamente un precepto a condición que --"todos los afectados acepten las consecuencias y los efectos colaterales; su acatamiento general vendría asegurado de antemano por el hecho de que sería satisfactorio para los 'intereses' de cada uno"--

Lo cual presenta una especie de círculo vicioso; por que para que resulte satisfactorio para cada uno debería primero ser reconocido como perfectamente racional por cada uno. Y terminaría en una especie de mecanicismo de tipo intelectual, o bien caería en un relativismo. De hecho Habermas apela a un consenso, no teórico sino requerido por la actividad del intercambio cotidiano entre los individuos, o "pragmática--trascendental". Busca los antecedentes pragmáticos de cada discurso. En este sentido evita un intelectualismo abstracto pero no el relativismo.

Es importante notar que Habermas está interesado en un particular tipo de comunicación--argumentación, que él define como la situación en que los participantes --"examinan críticamente una exigencia hipotética de validez"-- Sin embargo, el fundamento de una evaluación ética se limita únicamente a las conversaciones en las que la gente discute si una acción es o no es aceptable prácticamente, sin mayor criterio ético que la coincidencia de intereses. Lo cual significa una ética relativista.

La observación que se hizo al comienzo de esta presentación, ahora regresa como una pregunta sin respuesta. Habermas habla constantemente de "pretensiones de validez. Pero esta puede ser únicamente una necesidad lógica y no ética. Y añade--" La calidad de una vida en común no se mide solo por el grado de solidaridad, y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que, en el interés general se contemplan equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo " (p. 113. Escritos sobre moralidad y eticidad.). Lo cual suena a utopía marxista, de la eliminación del trabajo enajenado.

* Además, un simple discurso concordado con la comunidad, no implica todavía la decisión de hacerlo efectivo en la práctica. Puede ser que toda una comunidad esté de acuerdo de que es necesario construir una carretera para facilitar el acceso al pueblo. Pero al mismo tiempo nadie se mueve para entrar a la fase operativa. Habermas habla constantemente de "pretensión de validez", pero nunca de "valores". Una simple pretensión de validez, es hipotética, es un condicional. Pero cuál es la condición? Quién convierte esta condición en la fuerza efectiva de una acción? Esta pregunta queda sin respuesta, por que el único ser que podría contestar, el Sujeto, ha sido eliminado, como ser personal.

A pesar de ello la intención de Habermas es radical: la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de la fundamentación (que Kant en última instancia elude). (p. 115) Pero, cómo? Responde:--"apelando a un 'factum de la razón, a la experiencia del sentirse obligado por el deber ser"-- Pero esto ya lo habían dicho: Husserl, Max Scheler, Heidegger y Gabriel Marcel. Por el resto, los principios que Habermas determina son perfectamente aceptables (aunque no suficientes). -- *pero particulares y no -últimos!*

E Se funda el Principio 'U'--" toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y los efectos laterales(que se siguen del seguimiento general de la norma), para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados. "--(p.68) (Lo cual es también utópico, por que: quién calcularía de antemano todos estos efectos ?)

Con ciertas suposiciones puede derivarse el principio 'D' --" Toda norma práctica válida habría de encontrar el asentimiento de todos los afectados, si estos participaran en un discurso práctico"--Lo cuál es igualmente utópico. Quién conseguiría un discurso común, entre gente: polarizada, cristalizada, desconfiada, y hambrienta de poder, como la que conocemos ? De todos modos, estos principios no constituirían todavía un fundamento, es decir una base general y obligatoria (lo cual es esencial para una ética). Solo desplazarían el problema (cuál sería el resorte capaz de mover las voluntades, iluminadas por el conocimiento, a una decisión pragmática ?) y la pregunta seguiría sin respuesta.

Por otra parte si se analiza un discurso y se elimina el hablante, tampoco el discurso permanecería en pie. Habría que explicar cual necesidad interna o externa ,mueve a cada individuo a buscar este consenso en un diálogo intersubjetivo.

En : El Discurso filosófico de la Modernidad (cap. 11), después de haber acusado a Foucault de contradicción por haber automatizado el sujeto, intenta conservar el concepto de 'poder' en operaciones generativas, expulsando toda subjetividad. (p.361). Por ello sugiere replantear el problema de la razón y volver a recorrer el camino de la modernidad, para encontrar opciones que no se tomaron.

Habermas sugiere cambiar el paradigma que representa el 'conocimiento de objetos' y sustituirlo por -- " el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y de acción" (p.353)-- . Se trata de abandonar la filosofía de la conciencia y pasar al paradigma del entendimiento intersubjetivo (cosa que no hicieron, ni Hegel, ni Marx, ni Heidegger, ni Derrida, asegura Habermas). En ultimo término Habermas se queda con un "concepto ampliado del Lebens Welt, un mundo de la vida sin las restricciones culturalistas, una filosofía de la cultura ampliada en el sentido de implicar el "discurso" como mediador universal de las relaciones intersubjetivas.

Los amplios análisis que Habermas dedica al discurso y a su poder de comunicación son muy positivos, en cuanto aclaran una dimensión del mundo de la vida real, muy vinculada con la practica cotidiana del discurso y de la actuación comunitaria. Sin embargo su preocupación por eliminar el sujeto y la conciencia del sujeto, acaban por reducir el discurso a una realidad fundada en si misma y sin el deseado poder de transformación de la comunidad humana.

A. Gallo A.

FILOSOFIA

DE LA

CULTURA

(Maestría en Filosofía)

1999