

En el IIo esquema se incorporan A y B en una totalidad que no resulta únicamente por inducción del mismo sujeto - lo cual no es en sí ya se da en el esquema no 1o. sino se enfoca en un hecho sensible mediato. El esquema no 1o podría darse fin y la correlación entre un sujeto y su horizonte sin ninguna intervención adicional de una realidad inesperada.

Lo que caracteriza el IIo esquema a partir de un hecho de que se trata de un "sujeto interpretado" y es cuando tal un sujeto quien ha atendido en la experiencia fenomenológica la verdad del hecho, exhibir la verdad inesperada. Esta verdad, actualizada presente a la mente y la experiencia del intérprete se convierte ahora (según II) en la realidad mediata entre A y B en decir entre los dos procesos, y en cuanto mediata involucra una variación en el proceso A-B transformándose en  $A_1 - B_1$  = es decir un nuevo proceso circular que al ser lo tanto L = el presente y transforme con B el futuro.

A1 - B1 no puede considerarse como la explicación de un nuevo sujeto o de una nueva cualidad que se forma a lo largo del proceso A con transformado en su propio ser. Al contrario se trata precisamente de una incorporación efectiva de las cosas (nuevo proceso) en el cual la mediación de la verdad hermeneutica interviene repetida y prospectivamente como un ingrediente más del proceso vital. Esta intervención de un sujeto actual en el mundo operante y práctico de la vida del intérprete es permanente en cada medida responsable del propósito de vida del intérprete en el momento presente.

Es muy importante separar de la experiencia hermeneutica, como momento aditivo, de su carácter real en la existencia de una vida - viviente existencial del intérprete. La auténtica experiencia es siempre experiencia de un sujeto y como un mundo de ser formador del mismo. Encuentra en la doble <sup>existencial</sup> experiencia en su plena luz de un ser que se muestra existencialmente.

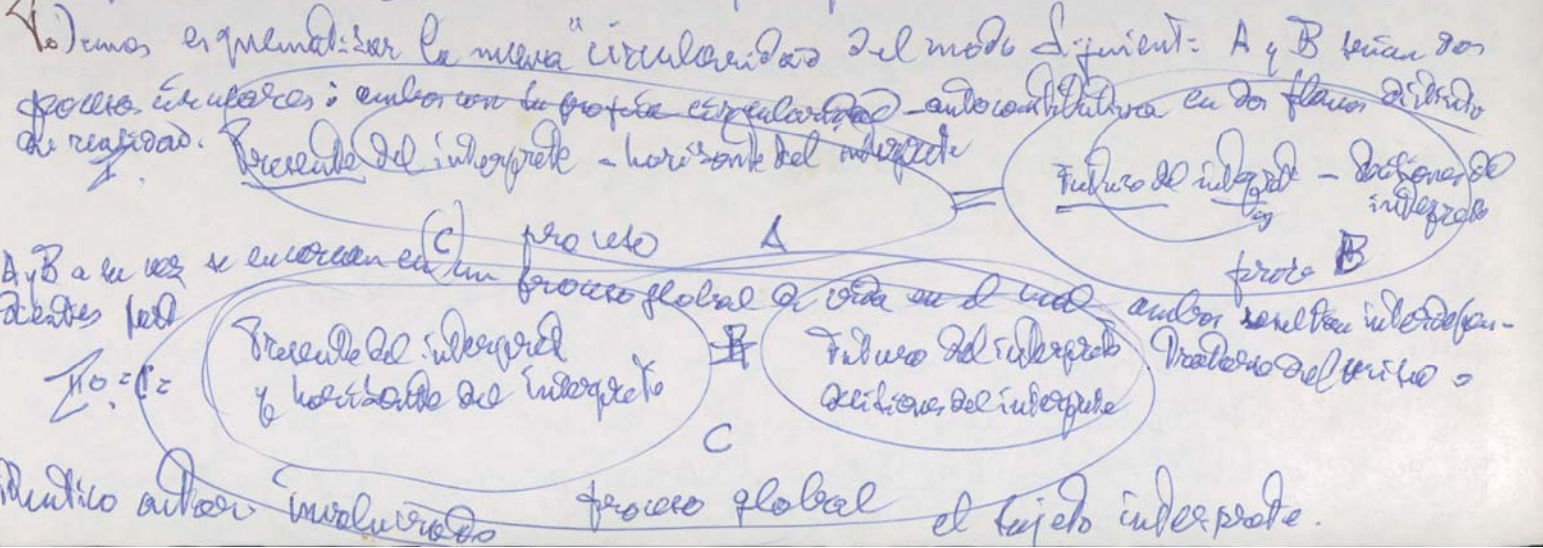
Ahora bien entender el legítimo momento de la experiencia hermeneutica nos conduce a la esencia del doble proceso anotado en I y II = solo cuando una posible verdad epistémica, entendida en el pasado, es reactualizada en el presente, es una verdad liberada del tiempo y <sup>presente</sup> vuelve a existir en el tiempo presente que vale hacia el futuro.

Desde entonces a nuestro trabajo decir cómo presentar a la misma verdad o una nueva verdad. La acción está en la fase de simple mediación entre el intérprete y su propia vida de ser existencial. Por supuesto se trata de una nueva verdad en un nuevo tiempo y liberada por un nuevo ser. Pero viene después de ser una luz que se proyecta en el pasado y ella misma ilumina el presente y advierte del proyecto de un intérprete también un futuro.



2) La segunda tarea consiste en problematizar esas relaciones que constituyen el contenido de la Variable X. Por tratarse de "relaciones existenciales" (y no solamente teóricas sobre mi yo presente y el horizonte histórico de este), <sup>participan</sup> ~~pasarán~~ <sup>así</sup> las dimensiones reales de mi persona (la capacidad de respuesta y en qué medida se encuentra atrapada entre instancias psicológicas e intelectuales, intenciones y deseos, valores y proyectos en la variada circunstancia: material, moral, política y social. En todo mi ser en su esfuerzo diario de autoafirmación e identificación, lo que queda al descubierto y emerge de la obscuridad de mis angustias personales y mi función en la vida pública.

Sufrido lo anterior... de su propio horizonte. Cuyos problemas ya no son solo cuestiones que hay que responder sino decisiones que hay que tomar. La hermenéutica adquiere entonces diferentes valores a través de la mediación del intérprete. Pero los valores que van a ser desempeñados en la confrontación con el texto (a, b, c, d, ...) adquirida en la experiencia hermenéutica. Esto es el momento en que la Verdad del Texto (y suya - del intérprete) se transforma en vida, en acción y toma de decisiones. La Verdad de ayer vive ahora en la verdad de hoy, el pensamiento, el arte, las deducciones e indicaciones que se han cometido en verdades pasadas - entre el autor del Texto y la verdad de vida, hoy destruyen y se multiplican en nuevas circunstancias, no en el sentido de que se repiten, como una pieza de museo incorporea e un edificio moderno, sino porque <sup>interpreta</sup> se reconstituyen como verdades nuevas que responden a los textos de hoy. Es este modo el intérprete actualiza su experiencia hermenéutica desde la hermenéutica del texto - horizonte a su confrontación intérprete - vida. El modo hermenéutico se manifiesta en su actividad - circular y auto-declaratoria, pero ya no es la dimensión del "pasado - presente" sino en la actualización de presente - presente (presente del intérprete - presente de su vida <sup>hermenéutica</sup>), y presente - futuro <sup>de la obra del intérprete y el futuro de él mismo</sup>. Es la circularidad del Dasein entre la completación (SZ § 31-34) y la historicización (§ 67-73) a el sujeto trascendental (Husserl Med. I § ) y el sujeto histórico (Vieira de Sa. Med. I § )

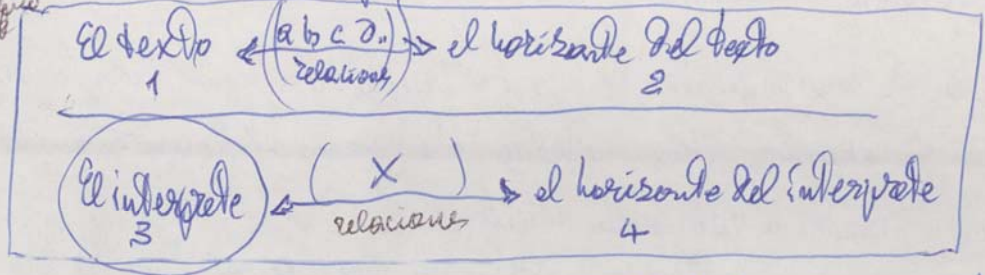




La pregunta es en si demandado compleja para autorizarnos a condular un si o un no a cualquier de los terminos alternativos. Ni todo blanco ni todo negro. Por supuesto que ni siquiera se justifi- caria una respuesta intermedia, con tonos grises, son infinitos.

Unicamente se puede legitimar una respuesta si la colocamos en un caso real y especifico de un cierto sujeto (en este caso soy yo) y de un cierto contexto (en este caso el mio). Esto implicaria confesar un tandem sobre mi misma realidad y ir trayendo los hilos de un tejido pluridimensional, o sea estructura, que a su vez deberia separarse en nudes y vida en secuencias para adovinar finalmente sobre las diversas corrientes de intercambio en una direccion "yo -> contexto" o en la contraria "contexto -> yo".

A pesar de que tambien en este caso una generalizacion es, ademas de inadecuada, tambien peligrosa intentaríamos un esquema que puede orientarnos como un marco previo - ~~completamente~~ <sup>en la medida</sup> ~~adecuado~~ <sup>de</sup> ~~que~~ <sup>de</sup> ~~estableceramos~~ <sup>estableceramos</sup> una <sup>ideología</sup> ~~terminología~~ <sup>entre</sup> ~~los~~ <sup>los</sup> ~~cuadros~~ <sup>terminos</sup>: ~~texto~~ <sup>o</sup> ~~horizonte~~ <sup>o</sup>



Las relaciones (a, b, c, d, etc.) entre el texto y el horizonte del texto son las que se han de interesar a lo largo de todo el proceso de analisis. Y son precisamente las que no han iluminado acerca de la Verdad del Texto y han sido objeto de experiencia.

Las relaciones entre interprete y su propio horizonte no han sido enfocadas ~~tematicamente~~ <sup>tematicamente</sup> por este razon operacion como una X.

Ahora nos quedan dos tareas: 1) La primera es la ~~eliminacion~~ <sup>operacion</sup> de esta X con un cuadro apropiado del yo, del horizonte de mi yo y de las vias de intercambio ~~negativas~~ <sup>positivas</sup> o ~~positivas~~ <sup>negativas</sup>.

Lo cual en concreto podria expresarse con la pregunta: Cuales ~~desafios~~ <sup>desafios</sup> de vida me ~~pose~~ <sup>poseen</sup> un propio horizonte? Esta es la pregunta previa para proceder a dar valores concretos a la X.

Supuesto lo anterior empieza a cobrar significado la "ideologia" <sup>propuesta</sup> ~~propuesta~~ en el ~~esquema~~ <sup>esquema</sup>

El texto ha ~~obtenido~~ <sup>obtenido</sup> significado ~~por~~ <sup>por</sup> su capacidad de establecer relaciones con el horizonte; y esta es su verdad y la verdad que el interprete ha experimentado y comprendido.

Ahora el mismo interprete se convierte en mediador entre la verdad descubierta y experi- mentada, y su propio mundo viviente - frente a los ~~desafios~~ <sup>desafios</sup> de su propio horizonte.



( ← p. 462 = 1er párrafo )

p. 461st

La experiencia hermenéutica, a través de la comprensión de la Verdad del texto penetra a la vez en la verdad del autor-texto confrontada con el horizonte del texto y horizonte del intérprete. Se cumple así el proceso de identidad entre el intérprete y la verdad " que viene a ser su propia verdad. Sin embargo no adamos hablando aquí de un "fráctura-verdad" o de un "objeto verdad", que se vealada, como un ser definido y compuesto de un sujeto a otro. La verdad del texto surge como una verdad viviente en el intercambio texto-horizonte, a decir en el conjunto de relaciones según las cuales el texto <sup>reacciona</sup> ante el contexto, dejándose penetrar por el horizonte ~~firmemente~~ o ~~aprovechando~~ los contenidos del contexto activamente ~~contra~~poniendo sus propias reacciones. En este intercambio activo y pasivo según los casos, la Verdad del texto ~~construye~~ su propia existencia y se brinda a la comprensión. Cuando más el intérprete avanza en el conocimiento de esta interrelación, tanto más la verdad del texto adquiere su capacidad iluminadora. Hasta aquí el proceso se nos descubre como una sucesión coherente a pesar de su multiplicidad.

Y entonces ¿cuál es el papel del intérprete en este preciso momento? Si la Verdad se da como vida y al mismo tiempo no es transferible a este nuevo sujeto (el intérprete) como algo muerto, ¿cómo es posible que el intérprete la podrá asimilar, identificándose con ella, haciéndola su propia verdad?

Para entender este nuevo milagro de la Vida-Verdad será conveniente replantear el problema del horizonte del intérprete. Hasta ahora se ha descrito y utilizado el horizonte del intérprete, como un conjunto de prejuicios y de realidades que habrán de trabajar hacia el contexto del texto, en orden a la correcta interpretación.

Ahora debemos regresar al horizonte del intérprete, y verlo de un punto de vista diferente: ¿qué problemas pone el horizonte (como objeto cultural, o conjunto de objetos, de ideas y de posibilidades)? al propio sujeto comprensor? al ~~intelecto~~ <sup>entender</sup> como persona y como mente?

Esta nueva perspectiva ya estaba presente en la ~~voluntad~~ <sup>voluntad</sup> del hermenéutico a lo largo de todo el proceso de análisis, pero no la habíamos expresado formalmente.

Ahora nos preguntamos: ¿Qué <sup>base</sup> relación existe entre mi yo, como intérprete, y mi horizonte actual? Soy yo una víctima de este horizonte, un componente ~~es~~ <sup>es</sup> pasivo y ~~de~~ <sup>de</sup> un contexto, o bien al contrario soy un agente ~~positivo~~ <sup>positivo</sup> que domina su propio horizonte, y lo crea?



CURSO DE

" ANTROPOLOGIA FILOSOFICA "

-----

Derivado de las clases de Taminiaux. En Paris

----- 1993 -----

Apuntes del P. Pablo Mella . Sto. Domingo. R.D.

( faltan las primeras 11 pags. )



INTRODUCCION

- Como el hombre se capta a sí mismo como realidad encarnada.
- Cómo el hombre se capta como consecuencia abierta al mundo.

Por una parte, la fenomenología se opone al racionalismo Cartesiano y por otra al empirismo que quiere hacer al hombre un mero producto de causas psicológicas, sociológicas, etc. Contra ambas intenta establecer que el hombre tal como se capta en su experiencia vivida, no es ni una idea, ni una cosa, sino más bien un existente que se hace presente a las cosas a partir de una condición que el no puede sobrevolar nunca.

A. LA CONDICION ENCARNADA.

La posición clásica del problema, posición negada por la fenomenología, es la de Descartes, por la cual el hombre se hace presente a sí mismo en esa transparencia del "yo pienso" y de sus representaciones "claras y distintas". El cuerpo para Descartes es expulsado fuera de esa vida conciente como si ni fuese más que una cosa que reacciona mecánicamente como otras cosas. Descartes afirma el primado del espíritu sobre la materia y sin embargo otros pensadores volverán al revés su posición y considerarán el espíritu como un mero derivado de la materia como una mera traducción del choque de partículas materiales sobre el cuerpo. Por esta posición los estados interiores del alma no son sino el reflejo de las excitaciones sufridas por el cuerpo.

A.1. Crítica de la conciencia representativa (Descartes).

Partiremos de la percepción. Descartes distingue claramente 2 cosas: Percepción y sensación. La percepción será para él el formar una representación objetiva de la cosa y la sensación es solamente algo subjetivo que resulta de las excitaciones exteriores sobre el cuerpo. Por ejemplo cuando vemos una flecha en la pizarra pensamos que esto es una sensación. Esto sería un error, pues no vemos el efecto de la cosa sobre el ojo. Lo que vemos en el ojo son dos flechas al revés. Debemos concluir portanto, que con ocasión de una sensación confusa formamos una percepción objetiva de la cosa. La sensación no es aquí para Descartes la causa ejemplar de la percepción, sino que es solamente la causa ocasional. Percibir según Descartes, es un acto autónomo del espíritu que encuentra en sí mismo ~~que encuentra en sí mismo~~ la percepción clara y objetiva (distinta) de la cosa. Para afirmar esto el intelectualismo Cartesiano acentúa la actualidad o actividad de espíritu y en particular de la atención. También se podría aludir a ilusiones que hay que desemmascarar por la atención. Por tanto no hay que dejarse arrastrar por las sensaciones, sino que hay que elevarse a la percepción clara y distinta de la cosa. La pregunta es como adquirir esa percepción correcta.

La respuesta de Descartes es que estamos en la verdad cuando nos representamos geoméricamente las cosas. Por ejemplo percibir un arcoiris es darse cuenta de que los rayos del sol son refractados por gotas de lluvia; de la misma forma percibir claramente una música es caer en la cuenta de que ésta no es más que vibraciones que impresionan el oído; por último, percibir un gusto amargo no es sino caer en cuenta de que existen partículas que impresionan las papilas gustativas. Así para Descartes todas estas percepciones se reducen a las cualidades primarias que no son sino figuras y movimientos en la extensión geométrica. O sea que Descartes tiende a desvalorizar esa visión natural del mundo en provecho de la sola explicación científica. De

De esta crítica se encargó Husserl en su obra "Ideas relativas a la fenomenología pura".



13  
En esta obra de Husserl crítica de insostenible la posición de Descartes. En primer lugar deformaría el objeto percibido. Para Husserl lo propio de un objeto percibido es no poder nunca ser captado en todas sus caras al mismo tiempo. Hay que entregarse en una inmensidad de perfiles que no alteran la identidad del objeto. En cambio, si el objeto careciese de perfiles entonces lo que tendríamos sería algo concebido mentalmente. En vez de un objeto percibido. O sea que el error cometido por Descartes cuando pretende que el objeto se reduce a lo geométrico sería el reemplazar el objeto percibido por uno concebido. Pero, si hacemos esto estamos abandonando el mundo de los fenómenos tal como aparecen.

Por otra parte, Según Husserl, Descartes en segundo lugar deforma la conciencia que percibe. Así, para Husserl, percibir un árbol en el jardín no es contemplar un cuadro ideal del árbol en el espíritu, sino hacerse presente a la cosa misma. O sea que la conciencia en Husserl no es una conciencia representativa en primer momento, sino que es una conciencia primariamente intencional, que se refiere en primer lugar al mundo, aunque lo hace de diversas maneras. Para Husserl el espíritu ~~no~~ está encerrado en sus representaciones inmanentes sino más bien se trasciende a sí mismo hacia el mundo para habitar junto a las cosas.

La fenomenología no tendrá así otra tarea que describir las diferentes aberturas y modos de intencionalidad de esas conciencias y ver los diferentes tipos de objetos que corresponden a estos. Husserl no instaurará una oposición entre el fenómeno y el objeto.

La pregunta sería ahora por qué Descartes cometió ese error de descripción. Para Husserl esta confusión le vino por su ambición de fundar las ciencias (en una ciencia fundamental que sería la geometría). Para explicar como la geometría se aplica a las cosas pretende que estas en el fondo sólo son extensión. Husserl criticará esta visión diciendo que no se puede apoyar en el éxito de las ciencias geométricas para concluir que las cosas están hechas de extensión o apoyarse en el hecho al mismo tiempo, de que la extensión funda la geometría (círculo vicioso).

Según Husserl, Descartes no ha llevado demasiado lejos su duda metódica. Quería Descartes fundamentar el edificio de la ciencia teórica apoyándose en una fenomenología integral de toda ciencia. Descartes se detuvo demasiado pronto, tomando una ciencia parcial como la base de todas las demás ciencias, la articulación se debe dar pero no particularizándose en una sola visión.

En el aspecto de la imaginación los intelectualistas dicen que ésta (la imaginación) es una falsa posición de existencia ocasionada por una sensación mal interpretada. Por ejemplo al caminar de noche vemos una sombra que parece un hombre cuando sólo es una rama. En otras palabras, para el intelectualismo la imaginación no es sino un falso juicio.

Para el intelectualismo el sujeto dispone sólo de representaciones mentales pero no se da ningún criterio fenomenológico para saber si él está o no en el error. Así pues, dirá la fenomenología, en lugar de construir desde fuera una teoría de la imaginación la que habría que interrogar es la conciencia vivida. Si nos colocamos en este punto es claro que distingamos con toda nitidez la percepción de la imaginación. Ej. uno se puede referir a un grabado de diferente maneras y ver los perfiles (percepción) pero puedo colocarme con la imaginación en el sitio o lugar real y ya no estaría percibiendo sino imaginando. Así en la percepción uno se refiere a un objeto con sus perfiles que nunca se entrega completamente en todos sus perfiles. En la imaginación el grabado no es más que el sustituto ~~representante~~ a través del cual nos proyectamos hacia ese mundo ausente que se nos entrega sin espesor y sin dejarse detallar. Si uno confunde esas dos intencionalidades estaría ante una alucinación.

\* Conclusión. Hemos visto como Husserl critica la conciencia cartesiana y como propone otra descripción de la conciencia, es decir, una conciencia intencional que se abre al mundo de diferentes maneras. Uno puede adivinar ya que es conciencia intencional es una conciencia encarnada ya que aborda el mundo de una



manera situada, o sea que es una conciencia a la que se entregan los objetos en diferentes perfiles. Husserl solamente subraya el que la conciencia intencional es una conciencia encarnada, en sus últimos escritos. Sin embargo sus indicaciones habían incitado a algunos psicólogos a discutir y criticar las teorías empiristas de la conciencia. Estos psicólogos afirman que el hombre traduce en términos concretos ciertas excitaciones físicas, sino más bien que el hombre se hace presente a la GESTALT (que es la configuración significativa de los objetos), desarrolla diversos planes motores que le permitan captar tal o cual configuración. El desarrollo de esta teoría permitirán aclarar de manera clara la conciencia en el cuerpo.

## A.2. Critica de la conciencia reflejo.

En el problema de la percepción la psicología empirista pone al revés la teoría cartesiana. Para estos las sensaciones no son como en Descartes subjetivas sino objetivas pues corresponden a excitaciones medibles. Sin embargo, para los empiristas las percepciones son subjetivas pues resultan de un trabajo de asociación subjetiva que uno hace por hábito. Por ejemplo cuando uno ve una rama de flores se opera un doble trabajo de traducción: a. la conciencia traduce una serie de excitaciones medible en sensaciones elementales. b. La conciencia reúne esas sensaciones según factores de semejanza, de continuidad y de contraste y esto da la percepción final del ramo.

O sea que para esta posición la conciencia se encontraría inicialmente ante un mosaico de impresiones aisladas que luego organizara en formas estables. Estos autores se apoyan en ciertas ilusiones ópticas. Ej. cuando estamos en un corredor y una persona que está a 10 mt. y viene a 5 mt. no nos damos cuenta del aumento de tamaño. Lo que si pasa notadamente en un cuarto oscuro. Ellos explicaran el hecho diciendo que hemos restablecido una constante de talla. Por esto, la percepción final es subjetiva pues el sujeto es el que restablece las constantes.

La crítica a esta psicología empírica la lleva a cabo Köhler en su obra "Psicología de la Forma (Gestalt)". K. trata de demostrar que la distinción entre sensación y la percepción es falsa. No se puede admitir. Según él no nos encontramos frente a un mosaico de impresiones que agrupamos ulteriormente en formas sino que nos encontramos directamente ante constelaciones de excitantes agrupados objetivamente. O sea que para la psicología de la forma la sensación elemental es un mito. Ej. si se nos diese un solo color no lo podríamos distinguir ya que sólo es posible ver un color cuando se destaca en un fondo.

Además se puede mostrar que hay leyes objetivas de agrupación de formas. Esas leyes son: 1. La ley de la contigüidad:  $/// \quad /// \quad ///$  Uno percibe tres veces 3 barras y no 9 barras. 2. Ley de la semejanza:  $^{\circ}/^{\circ}/^{\circ}$  Se ve 3  $^{\circ}$  y no  $^{\circ}/^{\circ}, ^{\circ}/^{\circ}$ . 3. Ley del contraste  $\boxplus$  Aquí se ven o dos peces o una copa. Se comprueba que estas leyes son objetivas, mostrando que el hábito no interviene en ellos, siempre que se trate de formas bien organizadas. Ej. una persona habituada a ver la E no la descubre aquí  $\boxplus$  que es una figura más insólita y que se impone de golpe. Por tanto ~~no~~ habría que afirmar que ese hábito de agrupar elementos semejantes no juega el papel que le da la psicología empírica.

Si la psicología de la forma está en la verdad no hay ya distinción entre percepción y sensación. En efecto las sensaciones elementales nunca se dan de manera aislada sino que las sensaciones están ya organizadas. Ante los ejemplos típicos de la psicología empírica La Gestalt prueba que hay un error de interpretación: Lo que hace el cuarto oscuro es modificar la percepción. Al no poder comparar la figura con el mundo, ya que no lo permite la oscuridad, lo que hace es alterar la percepción.

En un plano teórico la teoría empírica da un doble paso de los excitantes físicos a las sensaciones elementales y de estas a las percepciones meramente subjetivas. Esto para la psicología de las formas es inadmisibles. Para que la hipótesis de una traducción de lo físico a lo psicológico sea fundada habría que es



15  
tablecer una correspondencia término a término entre una excitación física simple y un estado psicológico simple. Ahora bien, esta correspondencia es irrealizable por ej., cuando vemos la más pequeña manchada de color somos entonces alcanzados por una cierta longitud de onda; cuya ubicación representa una suma elevada de excitaciones puntuales; o sea, que la sensación más elemental que somos capaces de percibir supondría la integración de una serie de sensaciones más elementales con la cual debe ser considerada como percepción, lo cual hace inadmisibles las hipótesis puestas inicialmente.

Por otra parte, tampoco se puede pretender que percibimos después subjetivamente lo que primeramente nos es dado objetivamente. Por ej. para esta teoría empírica primero habría una impresión objetiva en el ojo y luego de un proceso revelado aparecería la imagen. Esto implica que uno se sitúa al exterior de la sensación y el ojo sería simplemente un aparato fotográfico lo cual es inadmissible pues la cámara no ve la fotografía revelada y el que ve no fotografía, rompiéndose así la visión del hombre como tal.

Consecuencias: Si la percepción no es causada mecánicamente por estímulos exteriores, sino que se refiere a formas directamente captadas, surge la pregunta de que tipo de influencias ejerce la forma (o sea que vemos unas veces un objeto y otras veces otras en el ejemplo de la copa y los peces). La Gestalt responde que la percepción directa de una forma siempre es correlativa de un efecto motor, una cierta actitud del sujeto. Ej. para que cierto color se perciba también se requiere una cierta actitud del cuerpo. Así el rojo y el amarillo requieren un acercamiento y el azul y el verde un alejamiento. Si estuviéramos inmóvil nuestro aparato perceptivo se volvería indiferenciado.

Esta correlación entre la percepción y la acción es sumamente importante pues muestra que el objeto percibido automáticamente, no causa el acto de percibir sino que más bien lo motiva, es decir, lo sugiere, nos inclina a percibirlo de tal forma aunque sin forzarnos a hacerlo. Ej. cuando entramos en un local vemos cosas diferentes, el local se organizará diversamente en relación a si buscamos un libro o a una persona o si estamos en una fiesta. O sea, el local posee diversas formas o estados de relaciones posibles que dependen del proyecto o actitud del sujeto. Hay pues una causalidad circular recíproca entre la forma y el proyecto. Por su estructura objetiva la forma nos invita a ciertos movimientos del cuerpo y por otra parte hace falta que el sujeto realice esos movimientos, que los oriente en un proyecto a fin de que la forma salga de su indistinción.

Sin embargo, tenemos que observar que la psicología de la forma introduce al fin una explicación menos adecuada, de tipo físico, que da marcha atrás a esta nuestra constatación. La Gestalt interpreta el comportamiento como un fenómeno de equilibrio en que cada forma constituye objetivamente una repartición de fuerzas que conllevan correlativamente a una repartición semejante de tendencias corporales. Habría, según este principio, de isomorfismo, una correspondencia entre las formas de excitación y las formas de reacción. Pero esta explicación tiene un defecto, y es que vamos a pensar que el comportamiento es una especie de proceso automático sin que se vea cómo interviene aquí el proyecto del sujeto.

Se pone aquí en peligro la experiencia realizada por el sujeto en la persona. Se excluye aquí que la forma no desencadena automáticamente una reacción. ~~Esto/que/nos/bien/estaría~~ causa ni fuerza la respuesta del sujeto, sino que la motiva.

Hay que insistir en que la forma no desencadena automáticamente una reacción sino que más bien solicita o incita un proyecto motor.

### 43. Descripción de la conciencia encarnada.

Para establecer esta nos vamos a apoyar en J.P. Sartre y su obra "El Ser y la nada". Lo haremos pues Sartre también se apoya en Husserl y en la Gestalt. Para Sartre, tanto el intelectualismo como el empirismo cometen el mismo

d)



ror que consiste en observar el cuerpo desde fuera como un espectador imparcial. Pero, según Sartre, así el cuerpo aparecerá como una cosa entre las cosas por lo cual será imposible explicar el paso del cuerpo a la conciencia.

Se podría quizás mostrar ese paso en la sensación pero ya para él, la Gestalt había mostrado la imposibilidad en este punto. Dirá que antes de interrogarnos por el cuerpo-para-otros habría que preguntarse por el cuerpo-para-sí en la experiencia que cada uno tiene de su propio cuerpo. Para esto recorre tres experiencias (sensación, emoción, acción). Experiencias que muestran que la conciencia capta su cuerpo-para-sí como aquello por lo cual se abre al mundo.

En la experiencia de la percepción criticará al intelectualismo en que la conciencia no sobre-vuela nunca la totalidad del objeto haciendo de él una mera representación mental. Más bien, percibir, es abrirse a un complejo de objetos dispuestos los unos con respecto a los otros sobre el fondo del mundo y orientados en torno a un centro de perspectivas que somos nosotros. Sartre da un ejemplo: no nos representamos el rojo aislado, sino que vemos el rojo lanoso de una alfombra que nos invita a reposar. El mundo se descubre situada a partir del carácter perspectivista de su experiencia. Por tanto el cuerpo nos aparece en la experiencia de la percepción como ese punto de vista limitado en torno al cual se distribuyen los objetos percibidos.

Contra el empirismo, dice Sartre, hay que afirmar que ese cuerpo-para-sí mismo no lo capta como un conjunto de órganos fisiológicos que traducen excitaciones exteriores. El ojo, por ejemplo no se ve a sí mismo sino cuando ve el despliegue de formas y colores. El cuerpo vivido, en otras palabras, se hace olvidar en cierto modo en esa apertura al mundo realizada por la conciencia encarnada. Por tanto a este nivel del cuerpo-para-sí no hay que preguntarse, dirá Sartre, como la conciencia sale del cuerpo para ir al mundo. Sólo hay que constatar que nos descubrimos en presencia de los objetos desde un punto de vista.

En la experiencia de la acción constatamos que esta es muy semejante a la de la percepción. Aquí se distancia del intelectualismo. La conciencia no es indiferente al mundo sino "solicitada". Los objetos aparecen como utensilios que se prestan a ser solicitados por la conciencia. Por su estructura misma los objetos inclinan a la conciencia a desarrollar ciertos proyectos y puesto que la conciencia se capta como invitada a introducir nuevas disposiciones en el mundo, También se captará como poseedora de un poder de operación de realizar esos cambios. En resumen el cuerpo sería para Sartre ese poder (capacidad) de operación a partir del cual los objetos del mundo son utilizables por nosotros.

Contra el empirismo Sartre subraya que el cuerpo, tal como lo vivimos, en esta experiencia de la acción no es captado como un puro instrumento al cual la conciencia tendría que adaptarse para adaptar después otros instrumentos. Más bien, dice Sartre, el cuerpo es la adaptación misma de la conciencia a los utensilios o instrumentos que utilizamos. Ej.: cuando uno explora un objeto uno está sintiendo directamente esas propiedades; no está recibiendo percepciones táctiles y después percepciones. Nuestra acción opera primero directamente sobre los objetos del mundo y se capta indirectamente como una conciencia encarnada. El cuerpo no es un intermediario como de pared que hay que atravesar.

En las experiencia vistas de la percepción y la acción el cuerpo aparece como punto de vista y el punto de partida de nuestra operación en el mundo. Nos preguntamos ahora si la emoción no sería una excepción en este sentido. Sartre dice que la emoción no nos encierra en nosotros mismos sino que está en contacto con el mundo.

Contra el intelectualismo dirá que la emoción no es sólo un sentimiento interior, sino que es también una referencia al mundo e . la emoción de cólera no es puramente un estado íntimo sino que es un intento de destruir la estructura diferencial de las cosas (el mundo) para destruir esa estructura. En la experiencia de la emoción el cuerpo aparece como lo que nos hace capaces de ser afectados por las cosas.

emo



12  
Contra el empirismo dirá que la conciencia no es una mera traducción de im-  
piones corpóreas puesto que la conciencia se absorbe en esa capacidad que tiene el  
cuerpo de abrirse a los objetos del mundo. Ej.: cuando uno sufre una úlcera lo que  
no experimenta no es sentir la podredumbre en esa zona, sino que más bien la experi-  
encia es volverse uno mismo contra ese dolor que obstaculiza nuestra relación con el mun-  
do. Lo cual quiere decir que en la emoción no tenemos una experiencia totalmente dis-  
tinta de la percepción o la acción pues en todas estas, el cuerpo se nos presenta co-  
mo ese centro a partir del cual tenemos tareas, acciones, etc.

La ontología desarrollada por Sartre corre el riesgo de falsear constantemen-  
te la concepción del cuerpo. La metafísica sólo distingue dos regiones del ser:  
la región del En-sí (de la cosa en su impenetrable coincidencia con ella misma) y  
la del Para-Sí (que es la conciencia en su transparencia y en su libertad que se po-  
ne como negación de todo En-sí). Esta ontología introduce una especie de dualismo -  
en el hombre. Esta dicotomía se muestra insuficiente para comprender el valor del cuer-  
po-para-nosotros. Se da entonces, una extraña ambigüedad en la que el cuerpo aparece  
a veces como enteramente absorbido por la conciencia. (aparece a veces como si el  
cuerpo absorbiera la libertad (instinto sexual)).

Para salir de esta aporía bastaría volver a la fenomenología Sartriana y caer  
en la cuenta de que el cuerpo no es en realidad ni una idea (intelectualismo), ni una  
cosa (empirismo). Más bien, en el salto contra el intelectualismo es que la conciencia  
se coloca situada intrínsecamente, por su cuerpo, en el mundo; de manera que el cuer-  
po no es una barrera que impide su relación al mundo. Contra el empirismo habría que  
decir que la conciencia no traduce impresiones de un cuerpo que le sería extranjero.

En conclusión, podríamos decir, que la conciencia se capta como encarnada, ya  
que siempre aborda el mundo a partir de un punto de vista con respecto al cual ella  
no puede tomar otro punto de vista.

El cuerpo aparece de este modo en la experiencia vivida, nos permite distingui-  
r lo que es exterior y lo que es interior a nuestra toma de conciencia. El cuerpo es a-  
quello a partir de lo cual esa distinción entre exterior e interior es posible. Sin el  
anclaje de la conciencia en el cuerpo no podríamos distinguir lo que nos es inmanente  
de lo que nos trasciende. Ej.: un objeto percibido no está más fuera de mi conciencia  
que un objeto imaginado.

En conclusión, solamente una presentación de la conciencia que se descubre en-  
carnada es capaz de superar el intelectualismo y el empirismo.

Dición  
B. LA CONCIENCIA MUNDANA

Partiremos también aquí de Descartes.  
Este consideraba al mundo como un conjunto de objetos extensos, que, causando-  
se mutuamente, originan los fenómenos. La conciencia, por otra parte, se retira comple-  
tamente de ese mundo que ella sobre-vuela mentalmente.

El intelectualismo cartesiano tiende a transformarse en su propio contrario. Se  
dirá, para qué admitir en el mundo una subjetividad si todo lo que pasa en él se puede  
explicar en términos de causalidad externa. Así el estudio experimental del comporta-  
miento elimina la conciencia como inútil, tratando de determinar como el organismo  
reacciona a estímulos de excitaciones exteriores. En tercer lugar trataremos de sobre-  
pasar tanto la concepción cartesiana de una conciencia pura teórica, como la visión  
empirista de un comportamiento reflejo.

1. Crítica a la conciencia a-cósmica.

(Descartes criticado por Heidegger).  
Partimos de la meditación de Descartes sobre el pedazo de cera. Descartes de-  
termina su esencia y comienza poniendo en duda todo lo que cambia en la transformaci-  
ón de ese cuerpo. Cambia color, olor, resistencia. Solamente una cosa no cambia y es que  
la cera siempre será un fragmento de extensión. O sea que evidentemente la extensión  
será la esencia de la cera.

f)



18  
→ Así para Descartes las cosas en general serán esencialmente extensión. Por otra parte, el espíritu se descubre como cosa pensante gracias a la evidencia irrefutable del cogito.

Heidegger no admite que nuestra experiencia de las cosas sea la de fragmentos de extensión. Para mostrar esto toma el ejemplo del martillo. El no es captado como un pedazo de hierro más un pedazo de madera, sino que lo captamos como un instrumento que nos permite clavar clavos. Esto quiere decir que el ser del martillo depende no de la sustancia, de su consistencia espacial. El ser reside en su disponibilidad, en el hecho de estar incertados en un complejo de objetos finalizados que indican tareas posibles en el mundo.

De este modo, el mundo aparecerá no ya como una gran cosa espacial, sino más bien como ese horizonte ingotable sobre el fondo del cual las cosas surgen en su disponibilidad.

A partir de esta conciencia de instrumentalidad el hombre no se capta como una conciencia sin mundo (acósmica). No será la conciencia cartesiana que sobrevuela la totalidad de las cosas extensas, sino que el hombre se descubre como EI-SER-AHÍ que ha de preocuparse del ser de las cosas porque es interpelado por ellas.

El hombre es Sorge (preocupación) incitado por las cosas. Esto quiere decir que la conciencia puramente teórica no es el modo original por el que el hombre se relaciona al mundo. La conciencia teórica no es más que un modo derivado de esa preocupación primordial en la que el hombre se mantiene ante las cosas disponibles. Esto quiere decir que en lugar de descubrirse separado, el Ser-Ahí se experimenta afectado por el mundo.

El hombre puro limitado extrínsecamente por una sensibilidad que obstaculiza su despliegue, sino que es básicamente un ser finito. O sea que tiene que ver con una sensibilidad que es el medio de acogida de las cosas.

Heidegger se pregunta por qué Descartes se apoyó en la matemática y no en otra ciencia y ve que Descartes está influenciado por la metafísica tradicional que determina el ser a partir de la sustancia, o sea de aquellos que permanece idéntico a través del cambio. Desde Platón, dice Heidegger, el modelo del ser persistente, del ser que permanece idéntico, es el ser matemático. Y por este prejuicio metafísico que privilegia lo sustancial, Descartes captará el mundo a partir de la geometría. Además hay que observar que ese ser geométrico sólo es captado por una conciencia teórica, es decir una conciencia puesta como independiente de ese mundo que ella se representa por el pensamiento.

Husserl había ya observado que la conciencia representativa o teórica de Descartes no podía alcanzar lo real. Solamente podía alcanzar lo real postulando que es la realidad lo que corresponde a la ciencia.

Heidegger profundiza la crítica de Husserl diciendo que esa visión generalizada del hombre a partir del conocimiento teórico-científico es una herencia de la metafísica tradicional. Ya que esta define al hombre por el pensamiento y esto sucede porque la metafísica tradicional comprende al ser como un carácter permanente de una presencia totalmente transparente a sí mismo. Sin embargo, si uno mantiene ese privilegio metafísico de la pura transparencia a sí, el problema del conocimiento del mundo, de la realidad del mundo, se vuelve imposible. La conciencia transparente sería así incapaz de percibir si algo corresponde a sus representaciones mentales. Sólo podrá hacer conjeturas.

Para hechar abajo la interpretación cartesiana hay que demostrar, según Heidegger, que la espacialidad y la temporalidad son condiciones constitutivas de la existencia humana. Sería lo que él llama "Los existenciales".

Espacialidad. Heidegger insiste en que el hombre no está en el mundo al igual que una silla. Es espacial en cuanto a que es afectado por las cosas y puede tomar una actitud ante ellas. La espacialidad del hombre se distingue de la espacialidad puramente teórica. Es al contrario, un espacio orientado, vivido, en el que las cosas están a mi derecha o izquierda, cerca o lejos. Es un espacio que tiene un punto de



vista que soy yo.

Temporalidad: Heidegger afirma que no se puede decir que el hombre está inserto en un tiempo que fluye del pasado hacia el futuro. En efecto, ese tiempo lineal (objetivo) concebido como una mera sucesión del presente, a partir de un pasado, no es sino un tiempo matematizado por una conciencia teórica. Para determinar el ser del tiempo hay que preguntar cuál es su experiencia de tiempo, cómo el hombre se temporaliza. Para esto él esto sucederá cuando el hombre se haga preocupación por las cosas en referencia a una situación a la cual el trata en todo momento de mejorar.

El hombre por su proyecto anticipa un futuro que se diseña ante las diferentes actividades que le presenta el mundo. En vista de su futuro se separa de su presente como aquello de lo que está siempre superado. Por lo tanto, el hombre, vive un tiempo que va más bien del futuro hacia el pasado y no del pasado hacia el futuro. El hombre se cantará a sí como diferencia con sí mismo, diferencia entre su futuro y su presente y no como presencia intemporal con sí mismo.

La consideración de Heidegger permite corregir no sólo las lagunas cartesianas sino también algunas deficiencias de Husserl y de Sartre. En el caso de Husserl se trata todavía de una conciencia muy teórica que capta la esencia de las cosas. En Heidegger vemos cómo los objetos de un mundo aparecen al hombre (Ser ahí) que está inmerso en sus relaciones cotidianas de las cosas. En Heidegger vemos un desplazamiento del sujeto teórico al sujeto existencial.

Con respecto a Sartre verá que él ha captado el desplazamiento al sujeto existencial. Sin embargo hay que decir que Sartre falsara en cierto modo la concepción de Heidegger haciendo del hombre una conciencia que es puro en-sí. En Sartre "la existencia precede a la esencia" ( fórmula que usa ). Significa que el hombre tiene que inventarse por su proyecto. En Heidegger al contrario, el hombre se realiza poniéndose a la escucha del ser. La posición de Heidegger debe recibir cierto complemento. Él se instala demasiado pronto en una existencia que un buen número de problemas aparecen resueltos demasiado pronto. El hombre se descubre manejando utensilios y explorando ese mundo. El hombre no es el organismo indeterminado por causas exteriores. Heidegger no se toma el trabajo de discutir en detalles las teorías empiristas que hacen del hombre una simple máquina que responde de manera refleja a las excitaciones del medio ambiente.

El mérito de Merleau Ponty consistirá en haber conducido su fenomenología a una discusión con las teorías mecanicistas del hombre. de esta manera M. Ponty podrá explicar mejor que Heidegger la relación del hombre con la naturaleza.

### B.2. Crítica de l comportamiento Reflejo (Kurt Goldstein)

El estudio experimental de tendencia empirista del comportamiento abandona la idea de un espíritu que ilumina al individuo desde el interior. Considera así al organismo como lo que reacciona a estímulos exteriores. Según esta visión al principio el ser viviente solamente posee algunos reflejos elementales. Estos se van a definir como reacciones constantes a estímulos constantes. Esos reflejos elementales son considerados por esta psicología experimental como puramente mecánicos y no son considerados como instintos. Ejemplo: Para ellos un animal que retrocede ante un obstáculo lo hace de forma estrictamente ciega (mecánica) y no hay que decir que está guiado por un misterioso instinto de defensa. Se trata así de reemplazar la noción de instinto por una que sólo hace intervenir un nexo entre un excitante observable y una reacción observable. La finalidad aparente de ciertos conocimientos humanos debe ser explicada por una reacción mecánica.

Sin embargo estos reflejos son incapaces de explicar las conductas altamente adaptadas a situaciones complejas en que intervienen numerosos excitantes. Para expli-



car esas conductas más complejas, estos autores invocan al aprendizaje por condicionamiento. Se constata así que un excitante neutro termina por desencadenar una reacción cuando es asociado un cierto número de veces a un excitante específico ( el caso del perro de Pavlov ). Estos autores intentan extender ese fenómeno de condicionamiento a todos los fenómenos de aprendizaje o sea a todos los fenómenos de adquisición de una nueva reacción a un excitante. En esta visión se supondrá que las diferencias de comportamiento resultan simplemente de diferencias de condicionamientos. Todo consiste en descubrir las causas de fijación de determinada reacción.

Para criticarlo nos apoyaremos en Goldstein " La estructura del organismo". En este libro marca al autor aspectos decisivos de la crítica. Primero crítica al reflejo elemental o simple. dice que esa reacción de un estímulo constante a una respuesta constante no se realiza nunca pues la respuesta varía dependiendo de la forma en que el organismo se encuentra en su medio. Así un mismo estímulo tiene diferentes reacciones, Ej. Si hacemos cosquillas a una persona con la pierna doblada esta ( la pierna ) se estira, y si está estirada se encojerá. otro ejemplo la estrofa de mar retrocede o avanza el brazo ante un obstáculo según esté el brazo vertical u horizontal. Goldstein quiere recalcar la importancia de la relación global del organismo y su medio.

En segundo lugar critica el reflejo condicionado de Pavlov. En efecto Pavlov cubre al animal de aparatos ; lo inmoviliza, limita sus reacciones. Ahora bien, dice, estos procedimientos experimentales cortan al individuo del medio ambiente y de ese modo modifica su comportamiento. Por esto Pavlov admite dificultades en el condicionamiento del animal; así dirá que un excitante condicional puede perder su eficacia ante otros excitantes o bien cuando falta el excitante específico. Y puede de un salto posteriormente ganar de pronto su influencia. Pavlov dice que ese condicionamiento estuvo algún tiempo inhibido; además el añade que sus perros responden a veces con reacciones inesperadas. Esto lo llevará a hablar de una segregación psíquica de libertad o esclavitud. Además la teoría del reflejo condicionado no permite explicar la transposición del aprendizaje ; ejemplo; Una rata que ha aprendido a salir de un laberinto caminando o corriendo aprende a salir nadando. Estas experiencias a las que se refiere Goldstein demuestran que lo aprendido no es un conjunto de movimientos relacionados de manera rígida, sino que lo que se aprende es una forma de respuesta global que el organismo puede transponer según las circunstancias. Si esto es verdad sería falso entonces, dice Goldstein, considerar el reflejo condicionado como el fenómeno más primitivo de aprendizaje. No se puede explicar todo el comportamiento a partir de él. El aprendizaje por condicionamiento supone el experimentador que aísla una sola reacción. En el caso del perro de Pavlov se fija esa secreción de la saliva abstrayendo todo lo demás. Sin embargo, el animal, no tiene ese poder de abstracción por lo cual él no aprenderá por condicionamiento sin la intervención del hombre. Por esto el animal responde frecuentemente mal a la experiencia. El hombre por el contrario, utiliza frecuentemente ese aprendizaje por condicionamiento en su propia educación, de hijos, etc. B sea que según Goldstein el aprendizaje por condicionamiento es más propio del hombre y no del animal pues solo el hombre puede abstraer. En el hombre el condicionamiento supone una conducta superior de la elaboración mientras que en el animal al ser algo impuesto puede tender fácilmente en una patología.

Esta crítica de la teoría de los reflejos va a llevar a Goldstein a reestudiar las relaciones entre el orden animal y el orden humano. Dirá que el comportamiento humano no se puede colocar en el mismo plano que el animal, como si fuese lo mismo aunque un poco más elaborado. Para él hay que partir del organismo entero y ver cómo en cada caso ese organismo desarrolla una manera propia de vivir su mundo escogiendo sus excitantes y adaptando a ellos su respuesta. A partir de esta totalidad distingue el comportamiento del animal del ser humano. El ve cómo ambos tienen una manera distinta de vivir la sexualidad. El hombre es capaz de anticipar una situación, Es capaz de modificar su entorno; O sea que el hombre no está encadenado a



10  
su medio, ni siquiera al instante presente. El animal en cambio ni modifica su medio ni sale de su instante presente. En consecuencia, se constata que en el hombre las tendencias corporales pierden la rigidez, la fijeza, (la autonomía relativa) que tiene el animal. En concreto, en el caso de la sexualidad el hombre ya no estará ligado a excitantes tan específicos como los del animal. Para el animal sus excitantes adquieren poder desencadenador solamente en cortos períodos bien determinados del año mientras que el hombre es capaz de desarrollar constantemente una vida sexual que no está ligada a un excitante bien limitado sino que se organiza alrededor de múltiples alusiones. La sexualidad humana está mucho más integrada que la del animal, tiene que ver con el proyecto total del hombre en el mundo. El animal por el contrario, menos que dominar su sexualidad, lo que hace es soportarla. No puede modificar su sexualidad, ni substraerse a ella, sino que la sexualidad se vuelve en el animal una fatalidad. El estudio de los casos Patológicos nos ayudan a profundizar en esto: Un animal herido en el cerebro sigue teniendo una sexualidad normal lo cual le da a esta sexualidad una cierta autonomía dependiente de factores excitantes del ambiente. En el hombre herido en el cerebro se pierde la iniciativa sexual solamente un contacto extremo es capaz de desencadenarlo. Se prueba aquí que la sexualidad en el hombre es mucho mejor autónoma que la del animal lo que quiere decir que para que las excitaciones sexuales adquieran un valor significativo deben encontrar en el hombre una cierta complicidad, deben ir al encuentro de su proyecto.

Lo dicho también nos permite comprender la relación entre la vida y el espíritu. Hay que entender bien la frase "El hombre es un animal racional". No sería animal racional si uno entendiera por tal el tener por un lado reacciones animales y por otro espirituales ya que estos fenómenos están íntimamente compenetrados. El espíritu y la vida no son cosas opuestas que luchan una cosa contra la otra, únicamente en situaciones catastróficas (un gran terror) el cuerpo parece irse por su lado. Normalmente actúan juntos y se integran en un comportamiento común. Uno dirá entonces que el cuerpo predomina sobre el espíritu cuando el comportamiento no propiamente humano se deshumaniza y deja aparecer una estructura menos integrada, inversamente diremos que el espíritu actúa sobre el cuerpo en la medida en que el cuerpo está integrado en un proyecto humano volviéndose así verdaderamente humano.

### 1.3. DESCRIPCIÓN DEL MUNDO VIVIDO. (Merleau Ponty)

En su obra "la Fenomenología de la Percepción" prolonga la ~~perfe~~ concepción de Goldstain para mostrar como el hombre organiza su mundo a partir de su cuerpo. A partir del herido en el cerebro examinará la relación entre la percepción y la motricidad (movilidad).

El enfermo del cerebro es incapaz de señalar un objeto si no se le deja tomarlo. Si se le pica un mosquito en la mano se rascará con la otra mano en la mano picada. Esto nos muestra una disociación extraña entre el señalar y el agarrar. La visión de este enfermo se ha empobrecido notablemente. Las cosas son manchas o rasgos indefinidos. Solo reconoce un objeto después de una larga exploración. Cómo interpretamos esto? Veremos dos interpretaciones diferentes:

a) Empirismo. Este dirá que el enfermo tendría un defecto de visión el cual le impide señalar. Sin embargo conserva el tacto lo cual le permite agarrar los objetos. Habrían para el empirismo dos reacciones bien diferentes, un sentido está trastornado y otro no. Pero esta explicación no satisface, pues constatamos que el enfermo distingue la puerta suficientemente y es incapaz de tocarla distancia. Por lo tanto lo que impide señalar no es tanto un trastorno visual sino mas bien del tacto mismo. De hecho podríamos decir que la herida en el cerebro <sup>ha</sup> ocasionado en este enfermo una reducción del espacio corporal vivido. Todo lo que está fuera de su alcance ya no tiene sentido para él y se hunde en un mundo indiferenciado. El diagnóstico sería que un desarreglo motor global ha traído consigo la reducción del campo perceptivo.



b/ Intelectualismo. Para estos las causas de los trastornos descritos serían un defecto de representaciones mentales. O sea, que la herida en el cerebro habría tenido como efecto incapacitar al herido para formarse la idea de una tarea o de un objeto. Se insistirá en la incapacidad mental del paciente. Pero esta explicación tampoco satisface, pues cuando se le pide al enfermo el trazar un círculo en el vacío, él comprende lo que se le pide y sin embargo, es incapaz de realizarlo.

De nuevo aquí tenemos que apelar a un desarreglo total global. El enfermo solamente posee su cuerpo en una esfera muy reducida y esto le impide desplegarse a distancia, tener un número de objetos bien estructurados. Lo que no puede tocar directamente se desmorona ante él.

De este análisis M. Ponty concluye que la conciencia no es originariamente un yo pienso, sino más bien un yo puedo. La conciencia puede realizar su presencia al mundo porque asume su cuerpo. En esta experiencia no se puede separar el nexo de las conciencias a la cosa y del cuerpo al medio. En resumen por un mismo movimiento toma posesión de su cuerpo y accede al mundo, o sea que el cuerpo propio forma parte siempre del mundo vivido, forma con él un sistema.

Otro ejemplo que M. Ponty trae es el de un ciego que recobra la vista tras una operación. Se trata de ver como el ciego descubre el espacio visual por primera vez. Este se asombra de lo que se muestra a él y declara que el tacto no le había ofrecido nada semejante. El tacto le había enseñado a distinguir una rama de un árbol del brazo de una persona pero nunca se hubiera imaginado que estos objetos eran tan diferentes.

Respuesta del empirismo al caso. Interpreta estas declaraciones pretendiendo que el espacio relativo al tacto no tiene nada que ver con el espacio visual. Sin embargo contra esta explicación constatamos que el operado aparente a ver trasponiendo en cierto modo el tacto a la visión. Por ejemplo el distinguirá un círculo de un rectángulo siguiendo con los ojos el borde de esta figura. Estaría como transponiendo el tacto a la visión. tratará de tocar los objetos que se le ofrece a la vista como por ejemplo un rayo de sol. Aquí concluimos que aunque cada sentido tiene un cierto conocimiento propio del mundo en cuanto a que lo recibe de diferente forma, es un solo sujeto el que los integra y unifica dejando desplegarse el mundo total. Esto nos quita la diferencia entre el tacto y la vista.

b) Intelectualismo: Para este, cada sentido será simplemente la ocasión de representarse un mismo espacio teórico. Contra esta visión habría que decir que el ciego declara descubrir por la vista un espacio nuevo, diferente y no simplemente redescubrir lo que él ya sabía gracias al tacto. Por más que el ciego conozca teóricamente la diferencia entre un triángulo y un círculo, no lo descubrirá directamente por la visión. Al principio es como si los objetos visuales se le acercaran hasta tocarlo. No tiene una visión espacial. Si la conciencia conociese únicamente teóricamente, si no tuviese un nexo esencial a su cuerpo, no comprenderíamos como ese excego, aunque ya tiene una idea de la cosa, tiene que aprender a utilizar la vista de otra manera que el tacto para llegar a una visión correcta.

En conclusión tendríamos que renunciar a hablar como el empirismo de un sujeto disgregado en sus diferentes sensaciones. También renunciar a hablar como el intelectualismo, de un sujeto imparcial que sobrevuela la totalidad del mundo. Más bien habría que decir que el sujeto se unifica a sí mismo y se unifica al mundo en la medida en que toma posesión de su cuerpo. El cuerpo es el lugar donde se interpenetran la conciencia y las cosas. El ser de las cosas bajo las especies y apariencias sensibles viene a solicitar la conciencia y a invitarla a hacerse presente en el mundo.

M. Ponty estudia también algunos casos de alucinaciones: Lo importante es constatar que esos enfermos confunden sus alucinaciones y sus percepciones. Un ejemplo: Un



- 23 - 12  
enfermo declara que ha visto en el jardín vestido de negro con un sombrero de tres picos y una antorcha, sin embargo ese mismo enfermo se sorprende si se le representa en la realidad pues no correspondería a lo que él se ha imaginado.

El Empirismo trata de explicar la alucinación como una simple reacción desencadenada por una irritación de los centros nerviosos. En esta perspectiva la alucinación es comprendida como un acontecimiento del mundo físico con el mismo derecho de la percepción. Ambas reacciones dependen de un estímulo preciso. Esta explicación empírica no muestra como se distingue el enfermo alucinación de percepción. Para el enfermo las visiones de que él había son algo estrictamente personal o sea no forman parte de mundo intersubjetivo, del mundo objetivo de la percepción. Esas alucinaciones tienen lugar para el enfermo como en otro mundo. Lo que hay que recalcar es que el enfermo posee un criterio fenomenológico que le permite distinguir las percepciones plenas y esas imperfecciones de la percepción. En efecto las percepciones plenas están repletas de pequeños indicios que las introducen en la existencia, mientras que, las alucinaciones flotan en el mundo sin arraigarse en él.

El intelectualismo interpreta las alucinaciones más bien como un error de juicio: la conciencia atribuye falsamente la existencia a ciertas representaciones. No se explica aquí tampoco la alucinación adecuadamente. Más que decir que la conciencia se engaña a sí misma habría que decir que ésta no logra su acceso al mundo. En efecto la alucinación se refiere ante todo al cuerpo propio. Al enfermo por ejemplo, le parece que otra persona le está hablando y sin embargo la oye sin que esta mueva los labios. Este hecho atañe directamente al cuerpo del enfermo. Es como si hubiera cambiado su cuerpo fuera de él. No inserta su cuerpo en el mundo sino que hace de él su mundo pues lo que es subjetivo, le parece algo objetivo. Este desarreglo corporal se traduce en un fantasma exterior.

En conclusión: M. Ponty comprende el cuerpo como ese lugar ambivalente en que la conciencia y mundo se intercambian y se ponen en comunicación. De esta manera supera la posición de Sartre quien exagera la diferencia entre el en-sí y el para-sí. En el cuerpo es donde se da la comunicación entre el en-sí y el para-sí. ~~Acá nunca será el cuerpo de la conciencia, ni la cosa sino lo que permite a la conciencia el tener acceso a la cosa.~~ El cuerpo nunca se reduce ni a la pura conciencia ni a la simple cosa sino que es lo que nos permite abrirnos al mundo. M. Ponty insistirá en ese sujeto existencial y no puramente teórico del que había hablado Heidegger. A él le interesa el sujeto empírico que se abre de manera consciente y libre al mundo. El hombre se descubre insertado en una condición mundana que aborda siempre a partir del punto de vista limitado del cuerpo. El hombre también se descubre capaz de desplegar activamente un espacio y tiempo en que las cosas vienen a disponerse. El hombre habita un mundo que es el suyo propio, puesto que lo organiza a partir de su cuerpo.

### C. LA CONDICION HISTORICA

Tenemos que ver ahora como las conciencias encarnadas se encuentran para compartir una historia común. Este problema de la historia será insoluble si comenzamos por hacer de la conciencia una pura interioridad encerrada en sí misma. Ese es sin embargo el prejuicio que nos encontramos en la posición intelectualista. Para Descartes la conciencia se alcanza directamente a sí misma, y solamente llega al otro analógicamente por una especie de razonamiento a partir de sus modificaciones corporales.

Por otra parte la Sociología empírica supone que la conciencia está enteramente determinada por la forma de la sociedad sin que los sujetos realicen propiamente una toma de conciencia en común. Tanto en el caso de Descartes como en el de la Soc. empírica las conciencias viven apartadas. Son incapaces de llevar entre ellas un verdadero diálogo y de engendrar una historia. Tendremos en un tercer punto que criticar tanto la teoría cartésiana de una conciencia puramente inmanente y también criticaremos la teoría de una conciencia puramente colectiva, para descubrir en tercer lugar como el hombre capta su historicidad.

L)



C.1. Crítica de la conciencia inmanente (Schel/er vs Descartes).

¿Cómo se plantea Descartes el problema de la intersubjetividad? El comienza con una descripción: " Cuando miro por una ventana y veo hombres en la calle digo que son seres humanos y sin embargo sólo percibo sombreros o abrigos que podrían cubrir espectros o autómatas. Ahora bien, si mi afirmación es correcta es porque tengo la capacidad de superar las apariencias sensibles y de atribuir ~~mal~~ otro una conciencia semejante a la mía. " Descartes supone por una parte que la conciencia se alcanza ~~prá~~ meramente directamente a sí misma. Por otra parte Descartes también afirma que la conciencia alcanza indirectamente la conciencia del otro mediante una especie de inferencia, de razonamiento , a partir de modificaciones físicas que comparte con el otro. En consecuencia según esta presentación cartesiana ~~estas~~ conciencias están básicamente aisladas las unas de las otras y solamente se comunican por el intermedio de los cuerpos yuxtapuestos en el espacio.

Max Scheller en su obra "Naturaleza y forma de la Simpatía" . Critica a Descartes en cuanto al conocimiento de Sí y del otro. En cuanto al conocimiento de ~~yo~~ es falso decir que alcanzamos directamente nuestros estados de alma y que estos solamente nos pertenecen a nosotros como una posesión privada. Positivamente lo que dice Schel/er es que somos perfectamente capaces de compartir las ideas del otro, de discernir sus voluntades , de compartir sus sentimientos. En otras palabras dirá que ese estado psicológico no es singular sino que es universal o sea, susceptible de ser vivido por todos los sujetos conscientes. Incluso habría que decir que el hombre no vive solamente ensimismado sino que existe fundamentalmente en los otros. Dirá por ejemplo, que el niño adquiere, sólo progresivamente, la conciencia de tener un propio yo. también el hombre primitivo se fundó espontáneamente en el pensamiento del grupo. incluso el loco confunde constantemente su opinión y la del otro. En resumen el cogito es más una conquista que un dato inmediato. Por lo tanto el problema no será, como pensaba Descartes, el saber como dos conciencias que estarían inicialmente separadas, pueden encontrarse. Al contrario, piensa Schel/er, el problema sería el ver como el yo llega a distinguirse del tú al interior de un mismo conjunto de pensamiento que los engloba a ambos. Para responder a esta pregunta Schel/er acude a la Psicología de la Forma ' Gestalt' Para la cual todo estado psicológico implica, correlativamente una apropiación (actitud) corporal. Así dirá él que para comprender un periódico hay que ser capaz de hablar interiormente. Schel/er añade lo siguiente: si nos distinguimos del otro , ello sucede porque en el momento mismo en que tenemos acceso a su pensamiento los movimientos corporales que desarrollamos, nos impiden confundirnos con él. De este modo el yo no se alcanza directamente de una manera solitaria ~~en~~ ~~es~~ intemporal sino que se alcanza progresivamente en un debate con el otro. Un debate que se desarrolla con una dimensión corporal e histórica en el medio de estados psicológicos sentidos en común.

El critica también la presentación cartesiana de la conciencia del otro (de la intersubjetividad). Según él nunca alcanzaríamos al otro si lo viéramos como Descartes decía inferir por un razonamiento sus estados psicológicos y partir de sus modificaciones corporales. Su razón es que estas modificaciones tomadas separadamente no corresponden inequívocamente a un estado psicológico. Por ej. cuando un hombre siente vergüenza y cuando está colerizado, en ambos caso se pone roja su cara. Esta modificación corporal no nos permitiría por sí sola saber lo que siente la persona. De hecho dice Schel/er, nunca partimos de diferentes indicios corporales para inferir a partir de ellos un estado psicológico sino que más bien alcanzamos, directamente, ese estado psicológico en la configuración significativa de un conjunto de rasgos corporales. Por ej. captamos de golpe, directamente, la forma de un rostro que significa amenaza sin tener que detallar el fruncir de su frente o el ceñir de sus cejas. También habría que recordar que una forma siempre presenta una significación en complicidad con una actitud del sujeto. Un niño no percibe directamente los labios rojos de su madre sino su sonrisa. Si mantenemos constantemente un diálogo con el otro, ello sucede porque sus estados psicológicos se expresan directamente en diversas actitudes

m)



Esto nos invita a desarrollar actitudes corporales apropiadas a nuestros estados de alma. Habría que afirmar que la conciencia, de esta manera, establece una comunidad cartesiana así, según Scheller el problema tanto del conocimiento de sí mismo como del conocimiento del otro y esto sucede porque Descartes establece una diferencia radical entre la substancia pensante y la substancia extensa. Separando el alma del cuerpo el impedirá comprender la singularidad del yo y la expresividad contingente dentro atómico del pensamiento. Todo sería universalidad, sería un pensamiento único.

Por otra parte un cuerpo que no fuese más que sustancia extensa, que no tuviera nada de interioridad, ese cuerpo no tendría ninguna expresividad.

Scheller propone dejar atrás a Descartes y concebir la persona como ese centro de unificación de los actos psíquicos y los actos corporales. No debe ser concebida como una especie de sujetos que existen independientemente de su manifestación de sus actos sino que es más bien la síntesis la síntesis del alma y del cuerpo. Esta será la única manera de garantizar, tanto la singularidad del yo como la expresividad del cuerpo. La persona no se confunde con un pensamiento impersonal desindividualizado sino que se apropia constantemente de ese pensamiento acompañándolo con actos de expresión que son suyos. Por el hecho mismo que uno se apropia de ese pensamiento la persona está toda entera en su manera de hablar, reír, expresarse... Es posible leer o descifrar las significaciones interiores que ella intenta expresar gracias a la forma especial propia que la persona imprime a su cuerpo. La persona no será una especie de entidad estática, no es una realidad dada de una vez por todas, sino que es una realidad dinámica en constante interacción que se va haciendo y conociendo en ese diálogo nunca terminado con el mundo y con el otro. Esta presentación de la persona es importante para comprender la historia. Si el hombre solamente llega a congruarse en ese diálogo con el otro confrontándose ante el otro dentro de ese conjunto de pensamiento entonces la temporalidad le es esencial a la persona (Wiedeggen)

El hombre no puede pretender alcanzarse a sí mismo de manera exhaustiva y definitiva, sino que sin cesar, tiene que descifrar su existencia en su confrontación con el otro que siempre lo cuestionará. Al desarrollar sus proyectos históricos temporales el hombre toma conciencia de su arraigamiento cultural. El reconocimiento histórico prolonga en cierto modo ese esfuerzo incesante del hombre por comprenderse y por comprender al otro. Ese reconocimiento histórico deriva de la historicidad fundamental del hombre que se proyecta ciertamente pero sólo a partir de su condición. Solamente habrá pasado para quien tiene un futuro pero también habrá un futuro para quien tiene un pasado. No hay proyecto sin condición ni condición sin proyecto.

Durkheim propone ver los fenómenos sociales a partir de una toma de conciencia que los individuos harán en común. Los fenómenos sociales sólo se explican por la organización social y no por las decisiones de los sujetos humanos. La conciencia de los sujetos humanos estaría enteramente determinada por la forma de la sociedad en que se encuentra. A esta Sociología mecánica de Durkheim podemos oponer la sociología de Max Weber el cual sostiene que es imposible explicar una organización social sin pasar por el sentido que dicha organización tiene para los actores sociales (para el hombre). Ahora bien, si la comprensión de los proyectos sociales del hombre es necesaria a la comprensión sociológica entonces la historia recuperará su carta de ciudadanía.

## C.2. Crítica de la conciencia colectiva (Durkheim Vs Weber)

La negación de la historicidad del hombre en Durkheim procede de su voluntad de tratar los hechos sociales como cosas. O sea como datos observables que ejercen



su presión sobre los individuos independientemente de las conciencias que los individuos toman de ellos. Para Durkheim el primer trabajo del sociólogo será recoger empíricamente los hechos sociales absteniéndose de todo juicio de valor. Por ejemplo, un hecho <sup>será</sup> considerado normal o anormal sólo si se presenta de una manera corriente o excepcional en una sociedad, después habrá que explicar estos hechos.

Para Durkheim la causa de un hecho social hay que buscarla en otro hecho social y no en un estado de conciencia. La causa ~~de~~ determinante de estos fenómenos sociales será la morfología del grupo o sea su densidad y volumen. El mejor ejemplo es la célebre tipología de Durkheim en que distingue la sociedad primitiva y moderna. En las sociedades primitivas la densidad social es débil (son menos personas) esto hace que todos los individuos desempeñen los mismos trabajos. Están como yuxtapuestos de esta forma, la solidaridad social será muy tenue y simplemente mecánica. Ninguno es indispensable. lo contrario sucede en la sociedad moderna donde hay una fuerte densidad demográfica. Esto llevará a una fuerte división del trabajo que hará que los sujetos tengan que depender íntimamente los unos de los otros. Lo que quiere decir que la solidaridad será orgánica. Cada cual es más esencial a la marcha del proyecto del hombre. El postulado de Durkheim es que una forma de sociedad debe corresponder un mismo conjunto de hechos sociales que definen un estado de conciencia colectivo. Los individuos no hacen la colectividad sino que esta los hace a ellos.



16

(Continuación: la conciencia colectiva: Durkheim criticado por Weber)  
7/12/79.

La crítica de la sociología de Durkheim encuentra numerosas dificultades. En el plano de los hechos, se objeta que es difícil establecer un nexo estricto entre una forma de sociedad y un conjunto de hechos sociales. Los estudios de etnología han establecido que las sociedades primitivas tienen tareas muy diferentes repartidas entre **hombres** y mujeres. De establecer leyes, castigos, prohibiciones, etc. de manera muy diferentes entre ellos. Por otra parte el hecho de formarse grupos más densos, las ciudades por ejemplo, no acarrea necesariamente cambios sociales. ej: La aparición de las ciudades no ha provocado el movimiento de ideas igualitarias. Lo que es verdad para la ciudad de Atenas no lo es para Esparta que son ciudades que se desarrollaron al mismo tiempo y en condiciones semejantes. Los hechos no confirman siempre la Teoría de Durkheim.

También criticamos la noción de conciencia colectiva. De hecho Durkheim titubea en el empleo de esta noción, al comienzo de su carrera. Él considera la noción de conciencia colectiva como una realidad observable que se confunde prácticamente con la forma de organización del grupo social. Esta varía de acuerdo con las diferentes formas de los diferentes grupos. Al final de la carrera de este autor, la conciencia colectiva tiende a ser considerada como una forma sin contenido. Como una especie de espíritu absoluto. Esta se encontraría idéntica en todas las sociedades.

En realidad se objeta a Durkheim que es precisamente porque él supone que las conciencias singulares están como aisladas que él se ve forzado a suponer esa especie de conciencia colectiva que explicarían las interacciones de los individuos de un mismo grupo.

Contra ponemos a esta visión la sociología de Weber.

El interés de la sociología de Weber, por oposición a la sociología de Durkheim es á en que supera la oposición entre el individuo y el grupo. Weber afirma que la estructura observable de una sociedad siempre es correlativa de un proyecto percibido en común. Los individuos se agrupan en la medida en que reconocen sus intenciones mutuas, a través de los diferentes roles sociales que ejercen y de las instituciones que agrupan esos roles. Para Weber el sociólogo no será una especie de observador exterior que establece la acción de un hecho sobre el otro, sino que el sociólogo es un observador que debe tratar de participar en la comprensión que los actores sociales tienen en su comportamiento.

Weber propone una distinción entre dos tipos de ~~ciencias~~ ciencias:

- a- Ciencias humanas: Tienen que comprender desde dentro.
- b- Ciencias naturales: Observan desde fuera sin participar.

En las ciencias humanas y en concreto la sociología no se tratará de establecer un determinismo de los hechos sociales sino más bien se trataría de captar su sentido general.

El método propuesto por Weber para comprender el sentido de la sociedad es el llamado método de tipos ideales. Se trata de caracterizar ciertos modos de comportamientos, según cuatro tipos de acción, a fin de poder prever las consecuencias que de ahí derivan.

puva



Clasificación de los cuatro modos de comportamiento según Weber:

- Primeramente los comportamientos orientados hacia la tradición: costumbres, creencias, apoyo en lo que dicen los mayores, etc.
- En segundo lugar el comportamiento determinado por la afectividad: Eje: el comportamiento de la madre hacia el niño.
- En tercer lugar el comportamiento orientado hacia la racionalidad de un fin: es aquella persona que organiza su vida con respecto a los fines que se propone.
- El cuarto modo de comportamiento son los proyectos orientados hacia la racionalidad de un valor: el capitán que se hunde con el barco que dirige llevado por su sentido de compromiso y responsabilidad.

Esta explicación sociológica asume el proyecto humano de acuerdo a su acción. Para Weber según una sociedad desarrolle tal tipo de comportamiento uno puede esperar que se produzcan en ella tales fenómenos. A la vez se puede precisar las tendencias generales que dependen de la decisión de ciertos individuos, particularmente influyentes en circunstancias precisas. Por eso la historia será para el sociólogo imprescindible. De hecho la historia tendrá que ser utilizada por el sociólogo tanto para descubrir las tendencias generales de una sociedad, tanto como para precisar las ocasiones concretas que han permitido que sus individuos tomen decisiones concretas y las establezcan.



Nos basamos en su obra: "La Etica protestante y el Espiritu del capitalismo"

Según Weber hay una intervención, un papel decisivo jugado por el protestantismo en el surgimiento del capitalismo. La tesis sería que el espíritu protestante está muy en provecho del capitalismo.

Para probar su tesis traza un paralelo entre el tipo ideal de protestante y por otra parte el tipo capitalista

Tipo Protestante dice Weber, el protestante está persuadido de que existen elegidos y réprobos de parte de Dios. Basado en la doctrina calvinista de la predestinación; Dios que predestina un cierto número de hombres a la salvación y otros a la condenación eterna.

El protestante no tiene certeza de pertenecer al grupo de los réprobos o al de los elegidos. El trata de probarse a sí mismo. Su éxito social es garantía de que no es un réprobo. Hay una paradoja, el protestante gozando de la vida de riquezas, influencias pero su condición moral le impide gozar de la vida. No es gozador de la vida sino un señor asceta, un puritano. El protestante tiene éxito y no lo disfruta.

Tipo Capitalista: El capitalista se prueba a sí mismo y a los demás también. La buena utilización de la economía y la acumulación de riqueza constituyen su éxito. Con la riqueza ahí rehusa a gastarla y la reinvierte en el aparato de producción. Utiliza la riqueza no para gastarla sino para producir más riqueza.

Tanto el protestante como el capitalista buscan el éxito. Hay afinidad entre el protestantismo y el capitalismo. La ideología protestante influye en este último.

Esta tesis es muy discutida. Primera Objeción

¿Hay una afinidad real entre esa aparición concomitante del capitalismo y el protestantismo o es mera coincidencia?

Weber procede de la siguiente manera. Hay una afinidad real. Justifica su punto de vista así. En historia es legítimo preguntarse si esto no hubiera pasado, qué hubiera sucedido.

El historiador constata que la acumulación de riquezas se produce varias veces en Europa, sin que en la historia europea surgiese el fenómeno capitalista. Las riquezas no se han invertido para producir otras riquezas.



19 50

Weber se refiere al renacimiento italiano y a la conquista española. Los españoles sacaron riquezas de América (oro), sin embargo en España no se instauró el régimen capitalista. Por qué esto. Esa riqueza se gastó en grandes palacios y no se invirtió? Estas riquezas no dieron origen al capitalismo en España e Italia. ¿Por qué fue la Europa protestante la que instauró el capitalismo? En la Europa católica no se da esto.

Para Weber existe un factor diferencial ideológico. Juega un papel decisivo la ética protestante. Con ese tipo de comportamiento religioso surge ese tipo de comportamiento económico. Afinidad real de dos conductas lógicamente concomitantes. El surgimiento del capitalismo tiene que ver con la ética protestante por la afinidad que hay entre ambas ideologías. La ética protestante influye en el capitalismo. Del comportamiento ético surge el comportamiento económico.

### Segunda Objeción - Caso Japón

El Japón adopta la ideología capitalista sin adoptar la ética o ideología protestante. Este ejemplo sugiere una independencia entre dos fenómenos como son el capitalismo y el protestantismo.

A esta objeción la intensión de Weber, no es establecer una causalidad rígida entre la ideología religiosa y la economía.

Para Marx la religión es superestructura de la economía que es la causa determinante. Para Weber la religión sería la causa determinante en todos los casos sin excepción. Su valor es este, que la ideología es real.

Weber estima que en ciertos casos el comportamiento religioso puede manifestar el proyecto global de una sociedad. Este proyecto global repercute en todos los campos economía, religión, política, moral, derecho etc, sin que haya dependencia estricta entre un campo y otro.

Es posible que el Japón adopte el capitalismo sin adoptar la ideología protestante. A condición dice Weber, que haya una afinidad que descubrir entre el comportamiento capitalista y el comportamiento global del japonés. Hay algo en el japonés que tiene que ver con la ideología capitalista.

La conducta humana está en tensión entre una condición y un proyecto.

La práctica sociológica de Weber muestra que es posible establecer regularidades en los fenómenos sociales recurriendo a la comprensión histórica de los proyectos históricos presentes en ese proyecto.

El proyecto protestante es criticable pero es un proyecto. Hay que tener el proyecto de las gentes junto a las estructuras.



Su proyecto, su intuición es un factor importante en la estructura de la sociedad.

No se puede decir que la única manera de hacer una sociología es eliminar el recurso a la historia. No es posible tratar los fenómenos sociales como simples cosas causadas por otras cosas, sin tomar en cuenta el proyecto de los actores sociales. La explicación social tiene que tomar en cuenta la acción del hombre.

Los hechos sociales tienen un sentido que los actores sociales pueden reconocer, de manera que siempre hay que relacionar la estructura de la sociedad y la acción de los miembros. En otras palabras: Si hay sociedad es porque los sujetos deciden realizar en común un proyecto fundamental a partir de una situación dada. Los éxitos y fracasos, acuerdos y enfrentamientos, desarrollos y estancamientos se inscriben en una historia que es la tesis o vida de la sociedad.



8/11/79

### 3) La Descripción de la Conciencia Histórica:

En esta Sección nos fijaremos principalmente en Aron . y sobre todo este estudio va a estar basado en la Historia. Aron viene a prolongar la visión de Scheller y de Weber en su obra 'La Filosofía de la Historia'. La Filosofía de la historia Propuesta por Aron no tiene como objetivo interpretar el curso de los acontecimientos de otro y sacar las consecuencias del trabajo del observador historiador, <sup>o sea</sup> como que el <sup>al</sup> para Aron, en la Filosofía de la Historia, de sobrevolar los hechos históricos, asignándole como lo hacen algunas de la Filosofía de la historia, un término definitivo. En eso se diferencia de Filosofía de la Historia como la de Hegel, por ejemplo, que coloca el fin de la historia en el espíritu absoluto o también de la Filosofía de la historia de Comte que coloca el fin de la historia en el advenimiento del Espíritu positivo, o también en el caso de Marx que juzga la historia a partir de un punto de vista en cuestiones definitivas. Al contrario se trata más bien de darse cuenta que de que el historiador es un hombre que aborda el pasado solamente de manera perspectivista, es decir que aborda el pasado ~~apartir~~ desde una situación a partir del futuro que el se da. O sea que lo esencial aquí es que él está situado en un punto de vista definitivo que él no puede hacer ~~de toda la~~ <sup>el</sup> historia sino que es a partir de una situación concreta y en función de un proyecto definido que el puede interrogar la historia sin convertirse en una especie de Dios que está dominando la historia, que la está juzgando. Por lo tanto dirá Aron se trata de reflexionar sobre las decisiones a las que el historiador se ve confrontado, dedisiones que son de tres tipos, y en efecto el historiador tendrá que tomar decisiones: Primeramente con respecto de los hechos del pasado; en segundo lugar tendrá que tomar decisiones con respecto a la interpretación de esos hechos y en tercer lugar el historiador también tendrá que tomar decisiones con respecto a las consecuencias para el futuro de los hechos que el estudia. En esos tres niveles el historiador toma decisiones y el Filósofo reflexiona sobre ellos.

1) Selección de los Hechos. Ya anteriormente cuando hablabamos de Scheller decíamos que el hombre se conoce a sí mismo conociendo al otro y que esa es su historicidad ese no poseerse nunca totalmente, sino ese irse encontrando en el dialogo con el otro y la historia se situará en la prolongación de esa historicidad. La ciencia histórica prolonga esa dimensión humana de la historicidad que es encontrarse a sí mismo encontrando al otro. Por eso la captación del acontecimiento histórico del estudio de la historia) nunca podrá ser solamente un puro esfuerzo de memoria (de archivar los acontecimientos de la humanidad) sino que ~~es~~ más bien se trata de una reflexión retrospectiva ( una reflexión que mira hacia atrás) para encontrar en los hechos del pasado las semillas del presente y del futuro.

Un segundo aspecto importante en la selección de los hechos sería preguntarse si en esa selección de los hechos, el historiador tiene ventajas con respecto a los mismos actores de esos hechos. Y ciertamente habría que responder que tiene una cierta ventaja y esa ventaja es la prueba del tiempo. Y sin embargo el historiador no tiene solamente ventajas, hay también inconvenientes ya que la perspectiva que el adopta podría llevarle a falsear los hechos, el podría estar tan encerrado en su problemática, tan impulsado por sus propias urgencias que entonces proyecte sobre el pasado su propia problemática y de una manera anacrónica. Por ejemplo un historiador podría ser llevado a subrayar ciertos hechos económicos para comprender una revolución y eso es ciertamente legítimo en la medida que esos hechos hayan intervenido en esa revolución, lo que no sería legítimo sería el descuidar las motivaciones, los proyectos, vividos por los actores de esa revolución. En otras palabras el historiador ha de tener la ambición de ~~descubrir~~ interpretar el pasado, descubriendo las grandes tendencias, las fuerzas profundas pero también ha de tener la ambición de mirar ~~ese~~ pasado en su particularidad efectiva.



Otro aspecto importante en la selección de los hechos es el siguiente: Que el trabajo del historiador requiere una fidelidad creadora. Requiere fidelidad primeramente porque requiere fijarse en el aporte definitivo de un hecho histórico; pero también requiere creatividad, es decir exige ver ese hecho en su relatividad, en su carácter pasajero que nos invita a esfuerzos inéditos. Por ejemplo en el caso de la Historia de la filosofía. Para que eso sea fructuoso y no simplemente un trabajo de memoria se requiere de una fidelidad creadora, es decir que solamente hay verdadera historia de la filosofía para el que filosofa. En efecto es solamente en la medida en que uno prolongue de manera creadora, pensando a su vez, el esfuerzo de sus predecesores, que uno es capaz de descubrir la actualidad permanente de las cuestiones que ellos nos han planteado. Por ejemplo reflexionar sobre Kant, es mostrar por una parte el aporte definitivo, aún para nosotros, rico todavía en enseñanza, de la manera Kantiana de reflexionar sobre el conocimiento teofico, o sobre la conducta moral o sobre la finalidad...; pero por otra parte estudiar el pensamiento de Kant requiere igualmente, estar atento a todo lo que su pensamiento está marcado por una época que ya no es la nuestra; o por ejemplo interrogarse sobre cuáles fueron las fuentes de Kant; qué problemática está sobre la base de su tesis, cómo evolucionó su pensamiento, y en general todo aquello que parece marcado más bien por un interés histórico. De esa manera según tu lo enfatice, la actualidad de Kant o su condicionamiento podrá descubrir el Kant que permanece verdadero para nuestra época, o bien el verdadero Kant tal como anarece en su época.

✓)



2. Su interpretación. (búsqueda de la causa de los hechos).

Es que la búsqueda de las causas <sup>explicativas</sup> de los hechos en la historia no es algo menos-complejo que la selección de los hechos.

Uno pudiera preguntarse, como lo sugería Weber, que hubiera pasado si tal acontecimiento no hubiera tenido lugar. Por ej., uno puede fijarse en la batalla de Maratón (historia griega). Esa batalla detuvo la invasión de los Persas que amenazaban devorar a las ciudades griegas. Uno puede pensar que si esa batalla no se hubiese dado, Grecia se hubiera convertido en una simple provincia del imperio persa, con lo cual no hubiese dado la civilización racional, no se hubiese afirmado una civilización racional.

Sin embargo, sería inadmisibles pensar que todo depende de un hecho aislado, puesto que todo acontecimiento actúa solamente y ejerce su influencia sobre el fondo de un conjunto de condiciones generales; esa batalla significa lo que significa dentro de un contexto concreto. La batalla de Maratón no hubiese desencadenado el apogeo de la civilización griega si no estuviese inscrita en todo un contexto geográfico, religioso, político, económico, etc. y todos esos aspectos tendían hacia la racionalidad.

Con esto se quiere decir que el historiador no se puede limitar a estudiar un miembro aislado, sino que tiene que combinar la búsqueda de las causas generales con la atención a las causas particulares, de lo contrario, caería en dos errores:

1. El peligro de caer en lo anecdótico.
2. La ilusión retrospectiva de necesidad.

1.1. El peligro de caer en lo anecdótico.

Proviene de una desproporción entre una causa y sus efectos. Parecería a veces que una causa en apariencia intracendente tiene efectos desproporcionados. Por ej. Uno puede fijarse en la primera Guerra Mundial. Un incidente al inicio de esa guerra es el famoso "Pistolazo de Zarajevo". Se trata del asesinato del heredero del trono de Austria-Ungría (Francisco Fernando) por un estudiante en Bosnia y después estalló la guerra. Sin embargo, sería un error, ver en ese atentado, la causa de toda esa guerra, de todo ese conflicto inmenso. Habría que ver ese hecho en todo su contexto, ya que sus contemporáneos vivieron ese incidente concreto dentro de una situación general bien compleja, que de pronto se vuelve compleja hasta desencadenar una guerra.

2.2. La Ilusión retrospectiva de necesidad.

Proviene del carácter irremediable del pasado. Una vez que un hecho ha tenido lugar, todo lleva a pensar que eso era irremediable. Eso es una ilusión retrospectiva, uno tiende a inyectar a ese pasado una especie de como necesidad. De hecho, hay que darse cuenta de que no habría historia si no hay actores sociales, fuesen simplemente marionetas manipuladas por fuerzas anónimas.

El historiador positivista tenderá a pensar que el pasado está enteramente determinado. Sin embargo ese historiador olvida el hecho de que todo pasado ha sido vivido por sus contemporáneos como un futuro. O sea que, no hay que olvidar que los contemporáneos del hecho tenían que escoger entre diferentes vías posibles, la historia no estaba escrita de antemano.

3. La filosofía de la historia. *Tomas decisiones en respecto al futuro*

La pregunta de partida es ¿pueden sacarse o no lecciones de la historia? ¿Puede preverse el futuro?

Si la historia es la acción de hombres libres, de hombres que escogen entre ciertas orientaciones generales y una orientación precisa, entonces uno no podrá sostener ni una evolución necesaria, ni tampoco una sucesión contingente.

Nuestra Tesis es: que solamente se puede hablar del futuro en términos de probabilidades.

Explicación: se puede hablar ciertamente de una finalidad inscrita en el curso de los acontecimientos humanos. Una cierta finalidad de la historia, cierta dirección



24  
dirección en la historia, ya que el hombre busca mejorar su situación.

Esta finalidad no se cumple de una manera fatal, ineluctable, sino que pasa por desvíos imprevistos, conoce retrasos también, conoce regresiones, sufre reorientaciones.

De hecho, el hombre de nuestro siglo, ha tomado conciencia, a diferencia del hombre del siglo XIX, de su histericidad, es decir, que comienza a dudar del triunfalismo de un progreso de la sociedad.

Para el hombre de nuestro siglo corre el riesgo de caer en dos defectos diferentes:

1. El relativismo.
2. El defecto del moralismo.

1. El Relativismo. Parte de una constatación que es al mismo tiempo innegable y banal es el hecho de que las filosofías, las morales y las religiones cambian según las actividades y según las épocas.

Entonces el relativista concluye que no se puede esperar nada de la historia. - Es distinta pero no será ni mejor ni peor.

De esta manera esta posición desemboca en una nueva forma de fatalismo, pues no hace más que reemplazar el mito del progreso por otro mito que es el del cambio incesante.

Con respecto a esta posición relativista tenemos que subrayar que a través de este cambio, el hombre busca sin embargo un cumplimiento de su humanidad, no es verdad que al hombre le dé todo lo mismo. Hay que afirmar que la historia está animada por un incesante afán de moldear la condición humana y de mejorar esa condición.

No se puede decir que el cambio histórico es indiferente para el hombre.



2. El Moralismo. No elimina como el relativismo que todo cambia, sino lo contrario, que todo es lo mismo; es decir, va a negar la historia viendo solamente en los acontecimientos la repetición de las mismas pasiones humanas, la historia sería siempre diversa en su superficie pero en el fondo se repite.

Para el moralista no hay diferencia entre el usurero judío y el capitalista americano; entre el escriba egipcio y el burócrata comunista; entre el mandarín chino y el intelectual occidental. El moralista siempre tiene razón porque hay en efecto ciertas actitudes típicas en el hombre, hay tipos humanos que se repiten; pero el moralista siempre se equivoca también, pues pasa por alto la diversidad de la conducta, la profundidad de las transformaciones psicológicas y la diferencia de las situaciones sociales. El moralista descuida la presencia de categorías históricas hasta en la intimidad misma de la persona. En resumen, hay que afirmar en contra del moralista que la naturaleza humana no es indiferente en la historia, sino que está afectada, moldeada por la historia.

En conclusión, Aaron subraya que el poner en evidencia la historicidad no debe desembocar en la promoción de una actividad escéptica; al contrario, se trata de insistir en una toma de conciencia de la responsabilidad del hombre. El hombre tiene que caer en la cuenta de que tiene que elaborar un proyecto, que tiene que decidir, en una situación dada. Situación que debe ser cambiada, pero que no le garantiza una mejora necesaria y fatal.

El reconocimiento de la historicidad es una tarea difícil que está ella misma situada históricamente. Por ej: han hecho falta en nuestro siglo dos guerras mundiales para comenzar a cuestionarse la idea de un progreso irreversible de la civilización.

John

Hoy día encontramos una crisis, la crisis de una civilización que en su racionalidad tiende a ocuparse sólo de los medios en vista de un fin, pero que descuida los valores que se han de buscar fundamentalmente. Reconocer esta crisis no significa resignarse ante ella, sino tratar de afrontarla, de instaurar es racionalidad también en los valores que han de ser buscados.

Un ejemplo, de la experiencia de un historiador: DUBOSSELLE. Se pregunta porqué somos historiadores, que sentido tiene nuestra obra? y responde diciendo que el historiador debe buscar la verdad, su método de investigación sobre los hombres y las sociedades humanas es unas de las vías de acceso al conocimiento verdadero. Restablecer los hechos del pasado es una tarea preliminar que se impone, hacer inteligible la cadena de hechos es la tarea esencial, pero desconfiemos de los que explican los hechos sin conocerlos, y de los meros compiladores que conocen los hechos pero no los comprenden; nuestra vocación es explicar, para esto tenemos que edificar teorías sin ellas todo es confuso e ininteligible, pero sospechamos siempre de las teorías, no titubemos si los hechos nos obligan a reconocer que dichas teorías no explican todo, tratamos de explicar. La historia es una actitud total, no hay una historia particular política, económica, religiosa, etc... El encadenamiento de los hechos se explica con el todo. En el mundo en el cual vivimos es bueno que unos cuantos tengan por profesión que intentar comprender, y por misión ayudar a los otros a comprender; esto con modestia pues ignoramos casi todo. Los historiadores pueden llegar a conclusiones diferentes en materia de interpretación, pero al menos que la interpretación siga al análisis y no lo preceda.



### CAPITULO III : LA ACTIVIDAD HUMANA.

Introducción: El hombre utiliza las diversas mediaciones del lenguaje, deseo, trabajo para abrirse hacia el mundo y hacia el otro. En el capítulo II buscamos la condición de la libertad, ahora buscamos la libertad de la condición. Hasta aquí hemos usado el método fenomenológico, pero este método se instala en una comunicación ya lograda del hombre con el mundo y con el otro. Por eso hemos de completar con otro método que llamaremos hermenéutica. Es decir, un método que intenta descubrir lo que se expresa en las diferentes actividades del hombre. La cuestión será saber si hay o no hay una actividad, una subjetividad, una libertad operante en los diferentes sistemas culturales.

#### A- La actividad teórica:

Introducción: Continuamos tomando como punto de referencia las posiciones opuestas del intelectualismo y el empirismo. Posiciones que negamos. En este campo teórico el intelectualismo nos presenta una actividad del pensamiento separada del lenguaje. Además el intelectualismo se concentra en el acto de juzgar, y lo comprende como el acto de ligar sus representaciones. Esta posición la discutiremos en el apartado uno de este capítulo.

El empirismo por su parte, va a considerar que el único pensamiento válido es la actividad científica. Que produce hipótesis verificables experimentalmente. Esta modalidad del empirismo recibe el nombre de positivismo lógico.

En ambos casos lo que se olvida es que el pensamiento trata de aclararse a partir del lenguaje del, cual nunca pueda prescindir. El pensamiento a su vez es capaz de cortar el lenguaje, de atravesarlo para entrar en contacto con el mundo y con el otro.

Tendremos que mostrar contra el intelectualismo, que el pensamiento es inseparable del lenguaje. Contra el empirismo diremos que los sistemas más teóricos-científicos están atravesados por una intuición que entra en contacto con la realidad. En otras palabras atravesados por una intención significativa.

A-1) Crítica de la conciencia juzgante ( crítica a la posición intelec.)  
( Benveniste) Consideramos en nuestro estudio la ciencia lingüística.

Posición intelectualista: Para ellos el pensamiento es una actividad puramente interna. Que consiste en ligar entre sí representaciones, gracias al juicio. Por ej: pensar es ver con evidencia que la tierra es una esfera. Se trata de un acto que se desarrolla a nivel del espíritu, y no se desarrolla a nivel del lenguaje. Por ej: Un loro podría repetir la tierra es esférica y no haría ningún juicio. Para pensar habría que darse cuenta que a la representación tierra habría que hacerle corresponder la representación esfera.

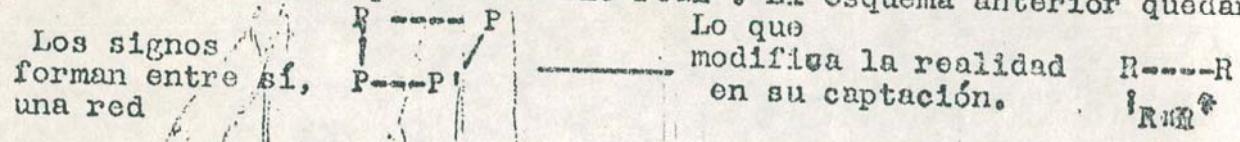
El sujeto se capta a sí mismo como una pura mirada al exterior independiente de su arraigamiento en el lenguaje. La actividad del pensamiento se expresaría secundariamente en el lenguaje ( serie de signos que acompañan exteriormente al lenguaje. ).



**Crítica del intelectualismo: Nos basamos en el libro de Benveniste, " Problemas de lingüística general"**

Lo primero que él muestra es que la lengua no es una nomenclatura de palabras asociadas a representaciones mentales. Esquemáticamente sería  
Por la palabra P corresponde la representación R  
" " " " " P " " " " " " " " " " " R  
" " " " " P " " " " " " " " " " " R  
" " " " " P " " " " " " " " " " " R

Habría que considerar la lengua como un sistema organizado de signos que influye en la captación de lo real. El esquema anterior quedaría :



En esta visión no se puede defender la tesis que preexistiera a su expresión verbal. Para que se vea más claro tenemos que referirnos a la lingüística clasista. Estos autores tienden a pensar, que su pensamiento era independiente de su expresión verbal. Por ello postulaban una lengua originaria. En que a cada palabra corresponde una representación. En efecto estos autores estimaban que las lenguas históricamente diferentes, derivaban de una lengua originaria. Su intento consistió en reconstruirla, partiendo de los elementos comunes a las lenguas históricas ( es decir fijándose en las raíces comunes).

Saussure en su obra " Curso de lingüística general" opera una revolución en la lingüística. Abandona el intento de reconstruir las lenguas históricas a partir de las lenguas primitivas. Más bien se pregunta por el sistema actual de tal o cual lengua. Así la lingüística pasa de ser diacrónica (remontarse en el tiempo) a ser sincrónica ( ver a hora la estructura de la lengua). El dice que las lenguas tienen una historia sin embargo este autor se fija que la palabra puede llegar a representar lo contrario de su etimología. Es decir, que el valor de una palabra no depende de su raíz sino del lugar que ocupa en el sistema actual de la lengua.

**Consecuencias:** Para discernir la naturaleza de la lengua hay que renunciar a ver en ella una nomenclatura de signos, que remite a ideas. Más bien hay que considerar la lengua como un sistema de significantes ligados entre sí y que organizan correlativamente sus significados. De este modo hace la siguiente comparación a manera de ej: " Habría que figurarse el signo lingüístico como una hoja de papel. En que los significantes estarían formando una red (Una cara de la hoja) y de esa manera organizan correlativamente los significados que estarían en la otra cara del papel. De modo que no se puede cortar la parte de adelante sin cortar la parte de atrás. Osea que esa red de significantes está moldeando los significados."

Se desprende que cada lengua por su manera de organizar entre sí los significantes influye en la captación del mundo, Osea que diferentes lenguas permiten una diferente captación del mundo.



- Diferencias de Contrastes: el francés dirá tengo mal en la cabeza, el español dirá me duele la cabeza, el inglés dirá tengo un dolor cabeza, el ruso dirá en mi sufre cabeza. Diversas expresiones y diversas comprensiones.
- Hay diferentes relaciones de oposición o paradigmas. Ejm: en francés la palabra riviere se opone a fleure - río pequeño, río grande- En algunas lenguas hay oposiciones de palabras que no existen en otras. En francés hay una restricción del sentido de la palabra riviere y no en inglés que river abarca las dos cosas. Cada lengua organiza el mundo común de una manera que le es propia. Hay que rechazar la idea de un pensamiento que sería independiente del lenguaje. Según el lenguaje habrá diferente perspectiva de ver la realidad.

Hasta ahora nos hemos fijado en la estructura de la lengua - aporte de la lingüística moderna. No hay que creer que la lingüística se limita a la estructura de la lengua sino que examina las referencias de esa lengua a la realidad. En un primer tiempo la lingüística se limita a mostrar como se organiza una lengua - fonología, sintaxis- El signp. lingüístico tiene como función remitir a otra cosa, significar al mundo, no encerrarse en sí mismo. La lingüística es un segundo paso, se ocupa del discurso o lenguaje en referencia. ¿Qué es lo que permite el advenimiento de la subjetividad en el discurso?

Para esto nos basaremos en Benveniste. Este autor corrige la presentación intelectualista. Benveniste subraya que el yo, el sujeto no se capta a sí mismo independientemente del lenguaje. Solo se capta como sujeto en el discurso.

Tenemos que tener en cuenta el estatuto original que el discurso asigna al yo. Cuando decimos yo, no es un concepto universal ni es un individuo sino algo diferente. El yo no es un concepto como el de árbol. El yo es algo irreductible, no se puede aplicar universalmente. Pero tampoco es una designación individual como los nombres propios. El yo es algo diferente a esas dos cosas. El yo solo se identifica en el discurso como lo que designa a aquel que asume en el discurso el papel de sujeto. Yo asumo ese discurso y usted también, entonces podemos decir yo.

Alrededor de ese yo se agrupan otros signos que designan el campo del discurso. Son ellos los pronombres demostrativos:

Ese: cerca del sujeto a quien habla

Este: Cerca del sujeto que habla

Aquel: lejos de los dos

También los adverbios y adjetivos que organizan el espacio y el tiempo al: decir de aquel que asume el espacio de sujeto.



En esta línea hay que decir que la subjetividad no es pues, un acto intemporal por el cual el sujeto se se pone a sí mismo, de una manera independiente, sino que la subjetividad será más bien el acto de incorporarse en cuerpo de discurso, para significar el otro y el mundo.

Podemos decir que la idea de una subjetividad cartesiana, transparente, es cuestionada, criticada por la lingüística moderna. No se trata de afirmar la tesis de un YO encerrado en sus representaciones mentales, incounicables, sino que más bien se trata de reconocer que el sujeto sólo abriéndose al mundo y al otro a partir de un conjunto de signos, de lenguajes, que lo asignan un lugar particular, el lugar del yo en el discurso.

El sujeto permite a los significantes conectarse con los significados para funcionar con un discurso, es decir, como lenguaje en referencia. El sujeto va a ser el que suministra el punto de referencia al rededor del cual se orienta la intención significativa.

A partir de estas explicaciones, Parveniste nos permite percibir la naturaleza misma del pensamiento. La lengua aparece como un sistema de signos cuya función está en permitir que el discurso se instaure. Todo sucede como si las palabras que uno dice, tuviesen como destino el fijarse en un sentido captado como idéntico por los otros interlocutores.

Para respetar la totalidad del discurso hay que decir que ese discurso es la con lón de tres elementos:

1. Los signos particulares de la lengua que abren ese espacio de sentido, que permiten decir algo, y que también restringen ese espacio de sentido, porque cada lengua tiene su manera de decir las cosas.
2. En segundo lugar tenemos la posición singular del que habla (del locutor) que es el que suministra su punto de orientación a esa abertura al mundo que permite el lenguaje.
3. En tercer lugar tenemos la intención significativa misma, es decir, ese acto mismo de decir la realidad y de decir lo que es y que se presenta como algo universal, como algo válida para todo sujeto. (?)

Lo importante es insistir en que si se aísla uno de estos elementos fundamentales en detrimento de otro, se estaría falseando la comunicación.

El intelectualismo ha captado bien, que en el lenguaje hay una especie de autasupresión de la palabra en un sentido universal. Ahora bien, el intelectualismo, llega a considerar falsamente el sentido es como captado inmediatamente en sí mismo, independientemente de las palabras. Como que esa discreción del lenguaje hace que el intelectualista olvide del lenguaje y no se da cuenta de que ese sentido es universal y comunicable está como articulado, por las palabras que utiliza.

Hay que afirmar contra el intelectualismo que la percepción, la captación del sentido, no es algo inmediato, sino que está mediatizada según sistemas de signos organizados que influye en la presentación del mundo. Si uno descuidase esa mediación uno estaría haciendo del lenguaje algo así como un cuerpo muerto exterior al pensamiento. No podría comprenderse como el pensamiento asume su cuerpo de lenguaje y busca expresarse cada vez mejor en él.

O sea, que el primer error sería olvidarse de ese elemento esencial que es eso que es lenguaje y ver solamente el de ser elemento, que sería la realidad, por así decir.

Un segundo error es el subrayar exageradamente el papel del sujeto en el lenguaje. Se hace del sujeto una pura mirada interior aislada en sus representaciones. De esta manera, el intelectualista estaría olvidando que el sujeto solamente se est ta como sujeto ocupando en el discurso la función de un YO en torno al cual se instituye la intención significativa.



El intelectualismo falsea la singularidad del sujeto que no se confunde con una idea universal, sino que suministra un punto de orientación a la intención que significa el mundo. También en este punto hay que decir contra el intelectualismo que el sujeto no se alcanza simplemente a sí mismo, sino que sólo se pone a sí mismo como sujeto apropiándose personalmente una intención común de sentir que se encarna en signos particulares. Ese cuerpo de lenguaje que el sujeto asume es el único medio de que dispone el sujeto para comunicarse con el otro sin confundirse con él.

## 2. CRITICA DE LA MENTALIDAD PRE-LOGICA.

(Levi Strauss, padre de la antropología Estructuralista.)

Harémos una crítica de los empiristas, y al mismo tiempo haremos presentación de una antropología.

Posición de los empiristas: El Empirismo deforma la actividad teórica. esta se reduce a la producción de un sistema lógico de signos, sistema que es aplicable a hechos observables. Para el empirista sólo el lenguaje científico tiene valor, con lo cual toda otra mentalidad será calificada de pre-lógica (pre-científica) y ser= a desvalorizada. La consecuencia es, que el pensamiento de los primitivos es considerado como un pensamiento afectivo puramente, es decir un pensamiento que se limita a ofrecer datos superficiales.

La obra de Levi Strauss es una refutación de esta posición empirista. Para este autor (del: "Pensamiento Salvaje") el pensamiento salvaje sería tan racional como el nuestro. Para percibir la racionalidad de el pensamiento salvaje hemos de colocarnos en su punto de vista. Ese punto de vista es el de una ordenación del mundo, y si tomamos en serio los problemas que se les presentan para ordenar su mundo, veremos que no es tan irracional como parece.

Para mostrar su punto de vista Strauss va a estudiar el totemismo. este consiste en que las tribus se dividen en clanes y cada uno toma el nombre de un animal. Strauss va a refutar una explicación que sólo viene en el totem una fusión imaginativa del hombre con el animal. Esa fusión, decían algunos, estaría dirigida a apropiarse la fuerza del animal. Para Strauss, el totemismo no es básicamente un procedimiento mágico para suplir una técnica deficiente, más bien una manera de relacionarse el hombre con el mundo.

Veámos un caso: Muchos autores se han preguntado porqué razón el cazador del Águila hace intervenir en el rito de la caza, al oso y a las reglas femeninas. El enigma se aclara cuando uno sabe que el cazador se coloca en una fosa, y atrapa el águila que se acerca atraída por una presa ensangrentada. Por lo tanto, el cazador actúa al modo del oso, que es considerado como un cazado-cazador en el sentido de que deshace todas las trampas. Las reglas femeninas entran en el rito pues el cazador atrae al águila mostrándole una presa ensangrentada. "PARA ATRAPAR AL ANIMAL DE LAS ALTURAS HACE FALTA EL ANIMAL DE LAS PROFUNDIDADES, Y PARA UNA CAZA NO SANGRIENTA LA SANGRE ES BENEFICA".



El pensamiento totémico no trata solamente de situar al hombre frente a la naturaleza, sino que trata igualmente de organizar las organizaciones sociales. Si uno examina con cuidado advierte que se utiliza la relación hombre-animal para estructurar la oposición grupo-individuo en el orden social, así, surgen cuatro tipos de relaciones según el siguiente esquema:

NATURALEZA	ESPECIE-INDIVIDUO	ESPECIE-INDIVIDUO
CULT. HUM.	GRUPO-HOMBRE	HOMBRE-GRUPO.

Estos cuatro tipos de totemismo se reencuentran en las diversas poblaciones primitivas, lo cual sugiere que esas poblaciones se interesaron mucho menos en identificarse psicológicamente con tal animal, que en establecer un sistema de clasificación para organizar su mundo. Uno falsea el totemismo viendo en el sólo una identificación imaginaria siendo así que se trata de un procedimiento de clasificación.

L. Strauss estudió también el tabú, buscando su racionalidad en la mente primitiva. Uno se ha preguntado porqué razón en numerosas comunidades primitivas se prohíbe el matrimonio entre los primos paralelos, mientras se permite el de primos cruzados.

HOMBRES	A B	B=a	A=b	A=b	A=b	B=a
MUJERES	a b	b	a	ego	a	b
		X	//	A	X/	X

Desde el punto de vista de la Biología esa prohibición no tiene sentido, pues el grado de sanguíinidad es igual entre primos cruzados y paralelos. Más bien se trata de una regia alianza que precisa que todo miembro de un grupo A debe casarse con un miembro del grupo B, se trata de limitar las posibilidades para facilitar la circulación de las mujeres. Por tanto, esto no es por tabú, sino por un motivo sociológico, además la circulación de las mujeres hacia diversos grupos les permite hacer alianzas.

Se da una relación bilateral cuando el clan que cede una mujer recibe otra. Hay sistemas más complicados en que intervienen mas clanes, por ej: el clan A da una mujer al clan B, y éste da una al C, para que este de una a A.

Para todo esto los primitivos necesitaron clasificaciones precisas y ahí interviene el TOTEMISMO.



Otros tabues se comprenden si uno cae en la cuenta de que el pensamiento primitivo pretende ordenar las cosas. Para ello se evitaban las conjunciones o separaciones exageradas. De esa manera los juegos ruidosos, las imitaciones de gritos de animales las risas exageradas le parecen una especie de incesto porque la voz humana (fenómeno cultural) esta violando los fenómenos naturales. También durante los eclipses provocan una serie de ruidos instespestivos para subrayar la extrañeza del fenómeno y protestar contra él. Otra prohibición que tiene su lógica es que antes de comer un animal hay que dar un pedazo de ese animal como ofrenda. Esta prohibición quiere evitar una ruptura total entre el hombre y la naturaleza. Para el salvaje el que ha recibido algo debe restituir simbólicamente otra cosa a su aliado de lo contrario el sistema de alianza está en peligro. Lo que se quiere decir es que estos mitos tienen su lógica immanente.

Una vez que uno penetra en la mentalidad primitiva uno también comprende la racionalidad del mito. Estos giran alrededor de las alianzas con la naturaleza o grupos sociales. En esos mitos intervienen mediadores que son seres extraños, medios humanos, medios animales. Ellos intervienen ya sea para permitir bienes, ya sea para reparar males. De este modo se instituye de este modo se instituye una lógica entre los diferentes mitos. Strauss no se pregunta por el contenido del mito, sino por la forma, su estructura para compararlas con otras.

DIFERENTES TIPOS DE MITOS:

Mito A- Origen del fuego:

Cuenta que un desanidador de pájaros rehusa dar presas a su padre. Bloqueado sobre un árbol, es liberado por un jaguar, permitiéndole apoderarse del fuego.

Mito B- Origen del tabaco:

Un desanidador da presas a su mujer, pero ella se transforma en un jaguar devorando a su marido, finalmente sus hijos la queean y el tabaco crece.

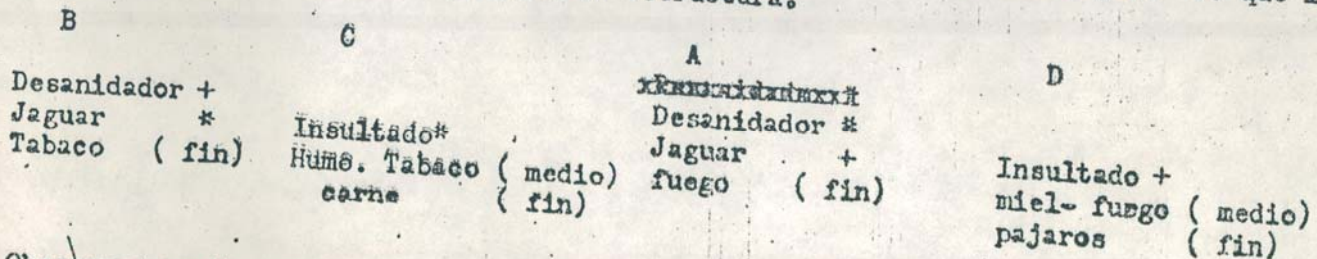
Mito C- Origen de la carne:

Un hombre envia a su hijo en busca de algo y esto le es rehusado. Lo que se convierte para él en un insulto. Este llena de humo a su adversario (tabaco) Y finalmente los adversarios se transforman en puercos salvajes. Es decir carne.

Mito D- Origen de los adornos:

Los espíritus que han recibido una miel mala en un intercambio, se lanzan al fuego y se transforman en pájaros cuyas plumas son adornos.

Lo que es el fin en los mitos A y B es el medio en los mitos C y D. Lo que le permite ver a Strauss una lógica en su estructura.



Observando esta estructura Strauss construirá en un laboratorio el mito E Para ello tomara lo que es medio en D y lo colocara como fin en E.

*Desanidador +*



Mito E  
 Desanidadort\* (oposición)  
 Jaguar " "  
 Miel (Fin) (medio en D)

Lo que confirma a Strauss en su teoría es que él consigue este mito, que él hizo en su laboratorio, en la naturaleza. Tribus Brasileñas.

CONCLUSIONES: Strauss encuentra una afinidad muy grande entre antropología y lingüística. El lingüista descubre oposiciones que le permiten por ej, clasificar los fenómenos en el cuerpo del lenguaje.

por ej:	SORDA	p (bilabial)	f (labio-dental)	t (apical)
	SONORA	b " "	v " "	d " "
	NASAL	m " "	-	n " "

Todos los sonidos caben en ese cuadro de manera semejante a la presentada. Igualmente el antropólogo en sus estudios de totemismo, sistemas de parentesco, mitos, pone en evidencia una serie de ~~mitos~~ oposiciones por ej. oposición individuo-especie a nivel del totemismo, entre primos cruzados y paralelos a nivel del parentesco o la opción a nivel de mitos de aliado y enemigo. Así diremos que el antropólogo funciona a nivel ~~de oposiciones~~ de oposiciones y trabaja en base a cuadros donde todos los fenómenos observados ocupan su lugar allí. Así como en el lenguaje el valor de un elemento depende de sus relaciones (oposición, lugar) así también el sentido de lo que podríamos llamar un fonema social también dependerá de su lugar en el sistema total. Es decir se comprueba un isomorfismo entre lengua y antrop.

Se constata que las organizaciones de parentesco o míticas funcionan como un sistema. Strauss dice entonces que el pensamiento primitivo es independiente, ya sea de los sujetos creadores ~~en~~ en relación con el mundo, o independiente de ese mismo mundo. Osea que para Strauss el individuo estaría aprisionado en un conjunto de reglas que se estructuran automáticamente. Para Strauss el hombre primitivo sería el lugar insustancial ofrecido a un pensamiento anónimo, a fin de que este se despliegue en él, realice sus posibilidades y se ~~organice~~ se organice según la naturaleza inherente a él. Esta conclusión nos plantea la siguiente pregunta: Si el hecho de descubrirse en un sistema organizado en su lógica interna excluye toda referencia a un sujeto libre. Cómo se articula el sujeto libre y el sistema?



3) Interpretación de la Actividad Significantes: (Ladriere)

En su obra "La Articulación del Sentido" Ladriere intenta mostrar como se unen o conjugan dos métodos que parecen a primera vista inconciliables. Esos métodos son:

- a) La Explicación Formal y b) La COMPRENSION Intensional

Para Ladriere, las ciencias humanas actuales por el influjo de la lingüística tienden a privilegiar la explicación formal. Es decir, la explicación en términos de un sistema. Como nos muestra Lévi-Strauss: la antropología tiende a explicarlo todo en términos de sistemas; de parentesco, míticos o totémicos. Las ciencias humanas tienden a privilegiar el sistema y no la comprensión en términos de proyecto. La cuestión sería saber si el prescindir del sentido intensional es algo momentáneo o bien si se trata de algo definitivo. Es saber si el poner entre paréntesis el proyecto del hombre y el prescindir del sentido intensional (abstracción metodológica) es algo momentáneo.

Si uno descarta el proyecto del hombre, la explicación, o si solo lo pone entre paréntesis un tiempo y luego lo reintegra a la explicación, es lo que hay que saber. Es muy diferente el tomar solo en cuenta el sistema tachando el proyecto. La explicación tiene que incluir también el proyecto.

Las respuestas difieren: Para Strauss la exclusividad del sentido intensional es algo definitivo o sea excluye el proyecto.

Ladriere por su parte sostiene que el sentido, la explicación solo es momentáneo. La intensión se pone ( ) de modo solo momentáneo y luego se reintegra el proyecto en la explicación. La abstracción del proyecto es momentánea y no definitiva como decía Strauss.

Para Ladriere el sentido vivido, el proyecto, la intensión debe ser precisado por un formalismo que revela su estructura subyacente. Aplicar al sentido ese método formal para discernir su estructura subyacente. La constitución de este formalismo nunca llega a cerrarse totalmente en si misma, sino que termina planteando problemas de sentido de interpretación. No es posible aislar el método formalista de la interpretación. (tesis central)

Ejemplos Axiomáticos

El modelo de todo formalismo es un sistema axiomático. Es el sistema mas formalista de todo. Ladriere recurre a la clase para mostrar lo que quiere decir.

Algebra de Boole: fija sus elementos primitivos

B + \* 1 0

Para toda A y B la unión de A y B es un elemento de ese conjunto.

" " A y B la intersección es un elemento de ese conjunto.

" " A y B la unión de A + B es = a B + A

(A) (B) A ∪ B E  
(A) (B) A ∩ B E

El sistema axiomático escoge ciertos elementos primitivos, enuncia algunas acciones, de base y después deriva otras proposiciones o teoremas gracias a reglas precisas. Luego que se tienen los elementos primitivos y los axiomas básicos, uno deduce todos los teoremas partiendo de reglas precisas: conjunto, operaciones

- axiomas
- teoremas

Este sistema presenta dos límites: Externo e Interno

Límite externo: Nada indica en el sistema a que entidades ese sistema es aplicable.

Nada nos dice a que se aplica el sistema. Ejm: uno puede emplear en astronomía una geometría no Eucladiana y nada hay en esa geometría que nos explique que este se aplica a la astronomía.

Límite interno: ningún sistema axiomático es capaz de probar su no contradicción. Nada dentro del sistema nos prueba que el sistema no sea contradictorio. ¿Cómo sabemos que es contradictorio o no? Simplemente hay que construir un sistema que sea capaz de mostrar que el sistema menos poderoso es no contradictorio y a su vez el mas poderoso por otro menos poderoso. Uno mas poderoso que el menos poderoso y así sucesivamente.

Externo: el sistema no indica su aplicación.

Interno: " " " " " contradicción



La única manera de mostrar que un sistema formal, axiomático no es contradictorio es construir un sistema mas poderoso que muestre su no contradicción.

- Hay que concebir el trabajo científico como conjunto de tres operaciones:
- a) hay que escoger o aislar algunos términos fundamentales que sirven de base al sistema axiomático.
- b) hay que construir un sistema logicamente ordenado.
- c) como ese sistema permite ordenar los fenómenos. Como se aplica ese sistema:

Sin esto no hay trabajo científico. La actividad o método de interpretación nunca aparece dentro de la segundo o del sistema. La interpretación está siempre presente en la primera y en la tercera; al principio y al final del trabajo científico. Interviene al principio, se suspende en un segundo momento e interviene al final.

El sistema no nos dice, ni es capaz de mostrar su aplicabilidad, pero el hombre es capaz de discernir si es aplicable en otra manera. Tanto en la selección de los términos y en la aplicabilidad della teoría interviene la interpretación. El método formal interviene en el segundo momento. Lo esencial es: el formalismo y la interpretación lejos de excluirse, forman una especie de círculo en que cada método promueve a otro alternativamente. Circularidad en que cada método promueve a otro.

La interpretación elige los términos de base y promueve el formalismo y luego el formalismo tiene que aplicarlos y así la interpretación promueve la interpretación. La interpretación suministra al sistema sus términos y al mismo tiempo controla la utilidad del sistema y este precisa la interpretación permitiéndole de esta manera ser eficaz.

Hace falta una actividad de interpretación tanto al comienzo como al final. ¿Cómo interviene la interpretación al comienzo? Se toma un ejemplo de la Linguística ciencia base de las ciencias humanas; también en las ciencias del hombre hace falta la interpretación que es búsqueda de la libertad. En lingüística podemos tomar el caso de la fonología.

Fonema: Es la mas pequeña unidad de sentido que permite distinguir dos monemas o unidades de sentido Ejm:

En francés una letra (a) puede cambiar el sentido de una palabra sea esta (a) larga o corta. ( *Bal* ) o ( *Baal* ) pelota, o la ciudad de Basilea. Puedo decir una unidad de sonido que es la prolongación de esa (a)

Cuando el fonólogo descubre esa oposición (breve+larga) el puede constituir un cuadro donde aparecen todas las oposiciones y no se verán diferencias de sentido. Hace un esquema de todos los fonemas y diferencias de sonido que producen diferencias de sentido. En ese cuadro ya no aparecen palabras. En lingüística en un primer paso a la interpretación interviene y en el segundo solo el sistema interviene. La lingüística supone una interpretación en su punto de llegada.

Algunos pretendían que el sentido se reducía solo a diferencias de significantes y sin embargo una teoría de la lengua no es todavía teoría del discurso. Una serie de aspectos del lenguaje solo se explican en relación al sujeto que se refiere al mundo. La diferencias de significantes es solo un aspecto y la referencia del lenguaje al mundo el otro aspecto.

Es imposible seleccionar los términos sin tomar en cuenta el sentido. La interpretación interviene al término del lenguaje en su aplicación. Sin referirse al mundo no hay lengua



23 / 11 / 79

Hoy Nos vamos a referir a otra Ciencia Humana: a la Antropología, y en Concreto a la Antropología de Levi- Straus. En este momento vamos a completar lo que decíamos en la sección II sobre la Antropología. También, en la Antropología de Levi- Straus tendríamos que señalar complementando lo que él dice, una actividad de interpretación tanto al comienzo como al final, tanto en la aplicación de los términos como en la aplicación de la realidad. Veamos primeramente como interviene la interpretación al principio. Levi-strauss descubría al principio una serie de oposiciones que permitían estructurar los intercambios matrimoniales, que permitían organizar los Mitos, etc. Por ejemplo en el caso de los casos del intercambio de los matrimonios paralelos o de la oposición paralelos cruzados o en el caso de los mitos, aliados - enemigos.

Todas las oposiciones que él descubre tienen la particularidad de fundarse en una oposición más fundamental, remiten a una oposición más básica, más fundamental que es la oposición Cultura - Naturaleza. Esta oposición básica supone que el pensamiento primitivo percibe la necesidad de explicar tanto las semejanzas como las diferencias entre el orden social y el orden natural. Lo cual quiere decir que tenemos aquí una posición de los términos del sistema que no es hecha por el sistema mismo, sino que es algo más básico que el sistema, algo que el sistema presupone. lo que supone el sistema es la intención que tienen los primitivos de comprender la emergencia de la estructura con respecto a la naturaleza. En otras palabras el sistema solo toma sentido, a interior de un problema que debe precisar, que debe estructurar pero que él no suscita.

Conclusión: A la base del sistema, en antropología también, interviene la interpretación. Pero no solamente al comienzo, sino que también al final interviene la interpretación. También en el punto de llegada la explicación formal debe ser resituada en el cuestionamiento que la ha suscitado. En efecto no le basta al Antropólogo mostrar como se organizan diferentes tipos de alianzas, diferentes sistemas de mitos... sino que tiene que subrayar también el fin, es decir el papel que juegan esas estructuras, la función mediadora de esas estructuras y eso replantea problemas de sentido y no solamente de estructura. Por ejemplo: a primera vista uno comprende porque razón los primitivos prefieren el sistema más riesgoso de alianza, donde yo doy una mujer y no recibo ninguna por la sencilla razón de que el sistema permite un mayor número de intercambio. Otro ejemplo: No basta decir que hay un mito que cuenta que la mujer debe ser apartada para que nazca el tabaco para comprender el sentido de este mito hay que saber que la sociedad de fumadores se define como diferentes de una sociedad todavía demasiado cercana a la naturaleza, que era la de la cocina. Para entender ese mito hay que saber la preferencia del primitivo por un sistema más alejado de la naturaleza. O SEA QUE LA EXPLICACION FORMAL ESTA EN RELACION CON COMPRENSION INTENCIONAL Y AMBAS EXPLICACIONES SE COMPLEMENTAN, o sea no basta discernir la estructura de un mito, de una costumbre etc. hay que preguntarse cual es su función p.ejemplo, de ahí la explicación en terminos de intención.

CONCLUSION: Encontramos que en las ciencias Humanas un círculo parecido al de las ciencias axiomáticas, es decir un círculo en el que la interpretación permite comprender los términos del sistema mientras que el sistema a su vez permite comprender como el hombre se refiere efectivamente al mundo. Podemos incluso decir que en el caso de las Ciencias Humanas el círculo se radicaliza pues el sentido que se desprende del sistema es una parte integrante del sentido vivido intencionalmente. Por ejemplo fijarse en la estructura de una lengua es también comprender como una comunidad lingüística vive el mundo, entiendo el mundo, esa estructura está llena de sentido puesto que esa es la manera que tal comunidad ha estructurado su mundo. Igualmente en Antropología, descubrir tal sistema de alianza es también descubrir como una tribu cualquiera se orienta en todos sus intercambios.

En resumen: Explicación Formal y comprensión intencional en vez de excluirse se requieren mutuamente y se interpenetran la a la otra. Sin embargo esta interdependencia de los métodos no nos deben llevar a confundirlos. En efecto una cosa es descubrir un conjunto formal (estructura) y otra es darse cuenta de la intencionalidad que opera en esa es-



estructura, y por eso inspirándose en Kant, Ladrière propone distinguir dos tipos de actividad. Primeramente tenemos la actividad constituyente del formalismo. La actividad constituyente del formalismo establece redes de términos que permiten agrupar los fenómenos en totalidades. Es la que crea estructura. En segundo lugar tenemos la actividad reflexionante, que es la que se interroga sobre el alcance de las estructuras y trata de ver si no está operando en ellas una cierta finalidad. Ella es la que busca la finalidad de las estructuras. Pero como funciona precisamente la actividad reflexionante? Ladrière responde, que esa actividad reflexionante interviene cada vez que se plantea un problema de emergencia, como por ejemplo la aparición de una nueva estructura cuyas propiedades no se pueden deducir a partir de sus elementos subordinados que lo componen.

Uno puede limitarse a constatar cuales son las diferentes estructuras y sin embargo insiste Ladrière, hay una pregunta igualmente legítima que es preguntarse cual es el sentido de las estructuras y para la actividad reflexionante todo su ser como si la materia preparase la vida y como si la vida preparase la sociedad, de manera que el sentido de la naturaleza estaría en armonizarse enxã con ese advenimiento de la Sociedad.



(Continuación de la pag. 48)

De manera que el sentido de la naturaleza estaría en armonizarse con el surgimiento de la libertad. O sea, que su sentido estaría en preparar el surgimiento de la libertad. De esta manera la actividad reflexionante es como la clave sin la cual la actividad teorica caería finalmente en el sin sentido.

B. La actividad práctica

Introducción. También aquí tenemos que confrontar dos posiciones opuestas:

- 1. la posición intelectualista. El intelectualismo va a acentuar la independencia de la conciencia con respecto a las tendencias corporales.
- 2. El empirismo, al contrario, subraya en cambio la dependencia total del comportamiento con respecto a esas tendencias oscuras, a esas tendencias corporales.

Tendremos que mostrar pues, dos cosas diferentes.

Primera, contra el intelectualismo hay que mostrar que el sujeto no se alcanza a sí mismo en una completa transparencia, sino que tiene que tomar posesión de esas tendencias corporales asumiendo su deseo.

Contra el empirismo tendremos que mostrar que el hombre no está pura y simplemente sometido a necesidades inconcientes, sino que es capaz de rehusar libremente sus deseos.

En conclusión habrá que mostrar que el hombre no es ni una libertad pura, ni tampoco una simple máquina orgánica, sino que el hombre tiene que inscribir sus decisiones en su cuerpo y también tiene que interpretarse sin cesar, tiene que asumir esas fuerzas oscuras, para poder conservar su humanidad.

parte  
de la Libertad

B.1. La crítica de la visión intelectualista de la libertad. (Ricoeur)

El intelectualismo descompone el acto voluntario en tres momentos bien diferentes y para eso se inspira en la actividad política o judicial.

- a. primer momento: el de la deliberación. Ante de decidir se discuten las razones, los pro y los contras, la razón de darle tal sentido o otro diferente.
- b. Segundo momento: el de la decisión. Llega un punto en el cual se corta el debate y entonces se elige una acción y se excluye las otras.
- c. Tercer momento: es el de la ejecución. Por ejemplo si la decisión está tomada, uno confía la realización de la acción a agentes especializados, a los que pueden hacerlo.

En esta perspectiva, la libertad consiste en una estado de indiferencia de la conciencia humana con respecto a toda acción. La conciencia aparece como soberana, si no es solicitada por un móvil sensible y también será soberana si es capaz de elegir, con una dependencia total la acción que ha de realizar.

En esta visión el sujeto libre solamente depende de sí mismo, en la elección que él tiene que realizar.

Para la crítica nos inspiramos en Ricoeur y nos inspiramos en la obra "Lo voluntario y lo involuntario". El denuncia las insuficiencias de esta representación de la acción práctica. El critica la visión que se forma el intelectualismo de la decisión.

El intelectualismo deforma, según Ricoeur, la decisión haciendo de ella una elección arbitraria que sigue a una deliberación meramente teórica, indiferente al cuerpo.

Según Ricoeur la decisión práctica es ciertamente una intencionalidad voluntaria, pero esa acción está como precedida y preparada por tendencias corporales involuntarias.

¿Por qué razón es voluntaria? Porque decidir es imputarse como autor responsable de una acción que hay que hacer en el mundo. Quiere decir que cuando yo decido, yo digo que quiero hacer tal cosa, yo soy el responsable de esa acción.

O sea, que el que decide algo, quiere hacer algo en el mundo.

De esa manera, la actividad práctica difiere de la actividad simplemente teórica, ya que la actividad práctica se refiere al mundo que nos está invitando a diversas tareas. Por lo tanto, uno estará falseando la decisión voluntaria si la hace preceder de una deliberación meramente intelectual. En otras palabras, el hombre estaría despojado de su querer si no se sintiese desde el comienzo concernido por su acción que va a emprender.



Ahora bien, ¿Cómo se experimenta el hombre concernido por esa acción?

Para que el hombre se sienta concernido es necesario que su decisión sea preparada en un plano involuntario por las tendencias corporales. Ahora bien, el hombre vive su cuerpo como un conjunto de tendencias, que están orientadas hacia el mundo. Por ej. tener hambre no es solamente tener una idea de alimento sino que es experimentar la persona totalmente proyectada hacia el mundo (orientada) como falta-de, como carencia las tendencias solicitan pues la conciencia haciéndole sentir el mundo como un lugar de privación o de satisfacción. Y sin embargo tenemos que añadir en seguida que las tendencias no causa la decisión, las tendencias motivan la decisión, pero sin necesitarla, sin forzarla. Por lo tanto la conciencia sigue siendo libre de referirse a motivaciones concretas; puede sentir diferentes invitaciones, diferentes tendencias y también, la libertad es capaz de seleccionar, de concentrarse en un motivo particular que va a dirigir su acción haciendo que ese motivo surja y se destaque entre los demás motivos.



b) VISION INTELLECTUALISTA DE LA MOCION. (Ejecución de la decisión).

El intelectualismo no sólo deforma la idea de decisión, sino también la idea de moción, viendo en ella un orden de la mente que provoca misteriosamente la ejecución del cuerpo. (sin que se vea el lazo entre la orden mental y el cuerpo).

También en este campo de la moción hemos de ver un doble aspecto: el voluntario y el involuntario. (El intelectualista solo ve el lado voluntario).

Aspecto Voluntario: dice Ricoeur, que la moción no consiste en hacer directamente esfuerzo sobre el cuerpo, mas bien la intencionalidad de la moción se dirige directamente sobre el mundo. Veamos un ej: "Cuando uno quiere clavar un clavo en la pared, no se trata de hacer un esfuerzo sobre el brazo, sobre el martillo y después sobre el clavo; sino que todo responde a una acción sobre el mundo. El objeto de la moción es hacer una cierta acción en el mundo, y la forma propia de la acción a realizar suscita ella misma, la actitud corporal adecuada.

En Resumen, se trata de una voluntad encarnada que se despliega directamente en el mundo, y no de un espíritu separado que actúa por intermediarios.

Aspecto Involuntario: Para que el cuerpo se pueda adaptar a la moción voluntaria hace falta que el cuerpo este dispuesto, a un nivel involuntario, a dejarse mover. ~~XXXXXXXXXXXX~~ Esto quiere decir que el hombre vive su cuerpo no como una especie de obstáculo inerte, sino más bien como un conjunto movilizado de saberes pre-formados. Por ej: "cuando un objeto me viene a golpear e involuntariamente hago un gesto para defenderme; o cuando un niño pequeño empieza a seguir con los ojos un objeto que se desplaza". Los saberes pre-formados son los primeros movimientos del cuerpo aun nivel involuntario; pero que pueden ser integrados por la decisión. Estos saberes estan directamente abiertos a los objetos del mundo sin que la voluntad intervenga. El hombre debe aprender a educar esas disposiciones innatas, al comienzo las sufrirá como emociones impuestas, pero después, poco a poco, el hombre va educando esos saberes espontáneos y los transforma en esa conducta estable que son los hábitos. Estos no son otra cosa que el cuerpo hecho dócil a la moción voluntaria.

Hemos visto que el intelectualismo deforma tanto la decisión como la moción. Esto no pasa por casualidad, sino por una visión teórica del hombre; vision dualista que separa radicalmente el cuerpo del alma. La conciencia que delibera y que da ordenes es captada como separada de esa especie de máquina corporal que experimenta necesidades y ejecuta movimientos. (sin nada que los reuna). En esta perspectiva dualista el intelectualista deforma la realidad del deseo.

El Deseo para el Intelectualismo: es una representación mental de la cosa que ha de ser obtenida. El deseo pertenece enteramente al orden del espíritu, y se opone a las necesidades variadas, limitadas del cuerpo. Pero así, al reservar el deseo solo al alma, el intelectualismo no es capaz de comprender el querer y el mover prácticos.



En efecto, la conciencia que puramente desea mentalmente, sería una conciencia indiferente, ineficaz; puesto que al estar cortada de su cuerpo no experimenta ninguna necesidad, ni tampoco tendría ningún alcance efectivo sobre su cuerpo.

CRITICA DE LA VISION INTELECTUALISTA. (Ricoeur)

El deseo no es una realidad simple, puramente mental, sino que el deseo humano es una realidad mixta, algo intermedio entre el espíritu y el cuerpo. El deseo es a la vez motivante y emocionante. Motivante en cuanto que pertenece al espíritu; y emocionante, en cuanto que pertenece al cuerpo. Veamos los dos aspectos:

MOTIVANTE: el deseo es el motivo de los motivos, o sea, que es sobre ese fondo vasto del deseo que las diferentes tendencias corporales se preparan a convertirse en una motivación consciente. En este aspecto, se puede decir que el deseo es lo que pone a las tendencias corporales en contacto con el espíritu. Por eso, dice Ricoeur, es lo que ilimita las necesidades y las prepara a su determinación por la decisión.

EMOCIONANTE: El deseo es también la emoción de las emociones, pues nunca sale enteramente del orden de lo corpóreo, sino que permanece siempre arraigado en esa especie de suelo de las necesidades, y por eso el deseo humano siempre es capaz de encontrar complicidad en el cuerpo; siempre es capaz de despertar los saberes pre-formados, que están prestos a actuar sobre el mundo. En este sentido, el deseo es poder que va del querer hasta el mover.

*Do they  
diseño  
h.*



(continuación)

" El alma mueve al cuerpo por el deseo" Aristóteles.  
En efecto el sujeto no tiene acceso directamente al cuerpo. Por ej:  
Un hombre cuando quiere subir una montaña el ignora como las piernas  
y los brazos se las arreglan para realizar esa acción. El desea  
subir la montaña, la voluntad entonces ordena subir la montaña, el  
deseo actúa sobre el cuerpo para que este haga lo necesario para que  
realice esa acción. Osea que la voluntad a través del deseo mueve el  
cuerpo. Podemos decir entonces que dominando el deseo, el sujeto  
en voluntad toma posesión de esos saberes preformados ( cuerpo) y  
los obliga a ordenarse en una forma habitual de respuesta. Por ej:  
los hábitos de conducta del alpinista.

Por otra parte podemos comprender cómo la voluntad es capaz de ser  
cautivada por el deseo. Si la voluntad de un sujeto renuncia a eli-  
minar el deseo, este continua invadiendo la voluntad con una multi-  
plicidad de tendencias que tienen su reproducción en el cuerpo. El  
que renuncia a dominar el deseo se encuentra dominado por él.

Esto nos permite hablar del inconciente de la acción.  
La visión intelectualista es incapaz de tomar en cuenta el inconciente.  
Ello es contradictorio. ( la conciencia solo puede estar ligada a la  
conciencia). Nosotros decimos en cambio que la conciencia solo puede  
mover su cuerpo asumiendo sus motivaciones inconcientes, e involun-  
tarias a través del deseo. En efecto comprendemos que la decisión  
voluntaria implica la toma de posesión de un cuerpo y que para eso  
hace falta toda una historia de educación de ese cuerpo, que puede  
incluso encontrar fracasos.

El psico-análisis nos muestra en que se convierte la conciencia, que  
aliena su deseo, ese deseo no asumido sigue actuando de manera desvia-  
da. Las motivaciones más claras pueden disimular un fondo de deseo  
no asumido

B-2) Crítica de la interpretación empirista del inconciente:  
( Lacan)

visión empirista del inconciente: Esta visión lo interpreta en térmi-  
nos de necesidades empíricas, excluyendo toda dimensión del deseo.  
Ellos se baten en uno de los primeros exitos de Freud. El caso de  
Anna O, Freud nota en este caso que estos pacientes toman un com-  
portamiento anormal ( no querer tomar agua) y se pueden curar reactivan-  
do el conflicto que ha hecho nacer el trauma. Para estos el psico-  
análisis se convierte en una cuestión puramente mecánica. Se dice que  
hay que enseñar al yo haciéndolo enfrentar sus dificultades y superar  
sus obstáculos.

Crítica de esta visión: ( Lacan)

Lacan recuerda que no basta activar un conflicto para obtener la  
curación. En ciertos casos este procedimiento puede reactivar las  
defensas del yo e impedir la curación. En efecto Freud aprendió esto  
en el caso de Dora. ( traducía en vomitos la atracción repulsiva hacia  
su padre). La joven transfiere los sentimientos del padre hacia Freud.  
Freud dice entonces que se trata de cuestionar ese yo alienante. Por  
eso no se puede concebir como algo puramente automático.



A través del lenguaje se manifiesta y se oculta una cierta exigencia de reconocimiento. Que en el caso de estos enfermos, no puede ser satisfecha realmente si el no hace más que traducir una palabra vacía, cortada de realidad y que no responde más que a la identificación del sujeto con un personaje extranjero. El papel del psico-analista será confrontar al sujeto con ese personaje extranjero, de manera que este renuncie a él paulatinamente. Una vez que el sujeto reconoce ese vacío, esa carencia de su personaje, el sujeto accede a una palabra llena de palabra que lo abre a la luz de lo real.

Lacan se fija mucho en el lenguaje, no hay que aceptar como directamente las dificultades que el sujeto dice sentir, muchas veces esas dificultades revelan una dificultad mucho más profunda. Lo que está en juego es la ~~posición~~ posición que el sujeto ha tomado frente a su deseo. En efecto si el sujeto no quiere renunciar a ciertas satisfacciones imaginarias estas continúan habitándolo y tratan de manifestarse de manera indirecta.

Cómo se manifiesta: Se manifiesta en síntomas corporales, en sueños, en lapsus, en olvidos en juegos de palabras, etc. Ese deseo al que no se ha renunciado sigue dentro de la persona. El psico-analista tiene que examinar el lenguaje del paciente y ver su sentido claro y ver cual es el deseo que el sujeto no ha asumido, y que se está abriendo paso en esos síntomas.



## REGLAS PARA ENCONTRAR, PARA DESCUBRIR LOS DESEOS DISFRAZADOS.

En su interpretación de los sueños Freud descubre una serie de procedimientos a través de los cuales se pueden conocer los deseos se disfrazan. En ese sentido el descubre dos procedimientos:

1) La Condensación. La Condensación consiste en fusionar varios significados en uno solo. Por ejemplo: Freud sueña con su "madre que es atacada por personajes con pico de pájaros. El sentido aparente de este sueño es una agresión, sin embargo este sueño encierra un sentido oculto. Según Freud lo que encierra este sueño es un deseo sexual con su madre. Según Lacan la condensación Freudiana se parece a la Metáfora, porque hay una semejanza (Vogel Vogel) entre esos términos que en alemán significan pájaro y coito sucesivamente.

2) Desplazamiento: El desplazamiento es un procedimiento que consiste en transponer una significación en otra por simple contigüidad. Los significantes están uno cerca de otro. Por ejemplo. Freud sueña con un gusano que devora un libro. El interpreta ese sueño diciendo que se ha operado un desplazamiento del sentido (que se ha operado) de la madre al hijo. Cuando niño el padre le regaló un libro a su madre y es como si deseara que también le regalara a su madre donde el gusano es él. Lacan también trata de comprender este procedimiento de desplazamiento y le aplica la Metonimia, el dice que ha habido una metonimia (desplazamiento)

Esta reorientación Lacaniana de la práctica analítica lleva a redefinir el inconsciente. En efecto Lacan explica que el inconsciente humano no es una necesidad empírica sino de deseo. Por ejemplo el hambre tiene un objeto preciso: lo comestible; una función bien precisa: el aparato digestivo; y un fin bien preciso: el acto de comer.

El deseo es diferente: Por ejemplo en el caso de un deseo sexual: Los objetos son diversos: los excitantes son diversos y los objetivos también.

Todo sucede como si el deseo sexual estuviese poblado por una multiplicidad de pulsiones antagónicas que se pueden desorientar si no son orientadas correctamente. Estas pulsiones sexuales no actúan directamente sino que se manifiestan indirectamente, mediante representaciones por ejemplo mediante lenguaje, dolores, síntomas corporales etc.

El deseo presenta un carácter ambivalente y es el intermediario entre la conciencia y el cuerpo. Por una parte el deseo se caracteriza por su ausencia de fijez, es más flexible, presenta un aspecto ilimitado y esto lo capacita para tomar diversas determinaciones en el lenguaje y aflorar así la conciencia y el cuerpo. Pero también el deseo pertenece al orden del cuerpo. (En él toma su energía), está arraigado en las necesidades corporales, de ella toma su energía y por eso tiene, el deseo, una resonancia somática (impuesto en el cuerpo). Por eso es necesario que el sujeto aprenda a articular su deseo en el lenguaje para evitar que un deseo reprimido se abra paso alterando su cuerpo. En efecto lo que es meramente reprimido en el plano de la conciencia puede venir a realizarse en el plano del cuerpo mediante una especie de metáfora orgánica. Por ejemplo el caso de un enfermo que no admite una dificultad conyugal y que sufre de un dolor en la baja de la espalda. (Cruz - Sagrado/

Como vemos el deseo es en realidad algo compleja que hay que asumir. Se comprende a esta luz la importancia que el psicoanalista ve en el complejo de Edipo.

El Complejo de Edipo Es el mejor ejemplo para ver como el sujeto tiene que asumir su papel de sujeto realizando su deseo. El dice que en la primera infancia el niño experimenta el deseo sexual aplicado a diferentes partes de su cuerpo. El niño reduce su exterior a lo que el puede apropiarse, de ahí que el niño realice una unión dual (yo y el espejo) y de ahí su relación privilegiada con su madre. El niño se imagina que que él es el complemento falico de su madre y de esa madre a se va modelando y yo que que responde enteramente a su deseo.



Se imagina a sí como la necesidad básica de su madre. A pesar de esto la madre lo da ja solo algunas veces, pero está no impide que el niño se siga haciendo las frige nes que lo mantienen consolado ante la lejanía de su madre.

Ahora hay que tomar en cuenta la intervención del padre que es benéfica para el niño pues le permite pasar de una identificación imaginaria a lo real o simbólico. Por una parte el padre va a poner en cuestión esa falsa identificación puramente imaginaria del niño que piensa ser el complemento fálico de su madre. El padre con vierte esta relación dual en tria. Por otra parte el padre, positivamente, da al niño un nombre que le permite acceder a la cultura y que lo sitúa en el orden de las generaciones humanas. La donación del nombre por el padre tiene una importancia capital en la formación del sujeto, pues indica que el niño ya no puede satisfacer su deseo en ese marco inmediato de su familia, pero, como contrapartida, está habilitado el sujeto para encontrar dicha satisfacción en otras familias. De esta manera el niño abandona ese ámbito o marco de las satisfacciones puramente autoeróticas e ingresa en la realidad de los intercambios sociales. El niño ya no se encierra en su mundo ni en su cuerpo sino que llega a vivir su cuerpo como aquello que se abre al mundo.

Es claro que el sujeto no renuncia siempre a sus representaciones imaginarias (a su edipo) y este es el origen de las enfermedades mentales (neurosis y psicosis). En las neurosis que son las enfermedades mentales más suaves la función simbólica se ve de sarreglada. El neurótico reprime ciertas pulsiones que se van a satisfacer de mane ra desviada. Sin embargo el neurótico no pierde enteramente de vista la relación que hay entre la pulsión que el reprime y los sustitutos de su deseo. Esto será lo que hace posible la curación. Las psicosis constituirán el peor de los casos. La fun ción simbólica aparece aquí lesionada, rota. El psicótico es incapaz de poner en rela ción los significantes (síntomas) con el significado (deseo reprimido). Por esto é sos significantes aparecen en su conciencia como alucinaciones.

Veremos en el punto 3 como es posible percibir tanto lo <sup>bien</sup> fundado como los límites del psicoanálisis explicando esas alteraciones de la función simbólica.

### 3- LA INTERPRETACION DEL DESEO (De Waelhens):

En su libro "Las Psicosis" De Waelhens trata de articular los aportes de la fenomenología y psicoanálisis gracias a una comprensión del inconsciente que no depende ni del intelectualismo ni del empirismo.

Criticará primero la visión intelectualista de P. Politzer. Para Politzer el inconscien te era considerado mas bien como una abstracción en el sentido de una fuerza natural que actúa sin que el sujeto se dé cuenta. Por esto le parecía que el psicoanálisis iba en contra de lo que él llamaba una 'filosofía concreta' ( en la cual el sujeto vi ve su vida en primera persona). Por esto Politzer entiende lo inconsciente como lo irreflexionado, como lo que no se percibe actualmente pero que sí se podrá percibir después. Lo comparará así a las reglas de la gramática, que a pesar de que no las captamos mientras las usamos, si podemos darnos cuenta de su uso en un momento pos terior, cuando ya quiera; basta que reflexione sobre ellas. Otro ejemplo sería el libreto de una pieza de teatro en el cual uno está realizando una escena determina da pero cuando quiera podrá volver a la precedente o anticipar la posterior. Así el inconsciente de Politzer corresponde al pre-consciente de Freud. Para Freud lo simplemente reflexionado, lo que la conciencia puede hacer emerger después no es el inconsciente. Esto corresponderá para Freud a lo que está fuera de la zona concien te o preconsciente y que ya no puede acceder a la conciencia sino de manera disfra zada.

Para formular el inconsciente De Waelhens toma una fórmula que le viene de Lacan. Define el inconsciente como 'el lenguaje del otro'. Quiero decir que el inconsciente



no se puede reducir a una experiencia hecha en otra persona, sino más bien en tercera. el inconciente habla solamente en el lenguaje humano en otro registro que <sup>es</sup> el registro del sujeto, es decir, el registro del deseo.

Por esto, refiriéndose al inconciente, con una frase que se ha hecho famosa, Lacan dirá que esto se expresa en el discurso como "ÇA PARLE" (eso que habla). ~~pero esto no hace del inconciente una fuerza oscura e impenetrable al sentido, puesto que "eso" habla.~~

→ El problema está en comprender cómo un sentido inconciente puede llegar a emerger en un sentido consciente.

Dewachiens insiste en que el discurso (lenguaje en referencia) se presenta como una realidad ambigua que tiene dos momentos:

1. Por una parte este discurso sólo es fiel a sí abriéndose al mundo.
2. En un segundo aspecto el lenguaje es una estructura de significantes que pueden caer en ese juego de imaginación.

Así la persona se puede quedar enredada en conexiones entre significantes sin significar nada. Así el acceso al discurso y el acceso al mundo a través del discurso puede fracasar, si el sujeto, en lugar de asumir la intención significante del lenguaje, se atiene simplemente al sentido literal de las palabras y las usa como sustituto del deseo suyo.

El ejemplo que se trae a relucir para explicar un poco esto es caso celebre que presenta Freud sobre el niño y la bobina. El niño tira la bobina y dice "se va" y la regresa a sí diciendo "ahí está". El niño quiere como superar la angustia que nace de la ausencia de su madre y la simboliza a través de la bobina.

Esa experiencia se puede vivir a dos niveles: en un nivel imaginario y un simbólico.

1. En un nivel imaginario, el niño cree poseer en la bobina o en las palabras que pronuncia, un poder de atraer a sí la cosa (la madre).
2. Esto también se presta a un uso simbólico que habla al niño sobre la realidad. Las palabras que usa el niño no significan solamente un deseo mágico, sino que lo pone en contacto con la realidad, ya que el niño expresa la situación en que vive.

El acceso al discurso requiere del sujeto un doble desprendimiento:

1. Fricciónamente, el sujeto tiene que renunciar a utilizar las palabras como sustituto del deseo. Tiene que descubrirse confrontado a un mundo real sobre el cual no tiene un control mágico.
2. Por otra parte, el sujeto se descubre a sí mismo como sin cualidades propias. El sujeto, no es nada como si lo es un objeto; o a diferencia de un objeto (que es cuadrado, azul, pequeño, etc) el sujeto es de algún modo en todas las cosas en cuanto a que es abertura a todo.

Sin embargo, en vez del sujeto reconocerse en esa limitación, puede tratar de construirse una especie de yo objetivo, de imagen de sí mismo, puede fijarse en esa imagen o personaje a la cual se aferra sin querer renunciar. Puede esperar que esa imagen que se ha hecho de sí mismo sea confirmada por los demás. En este caso, el sujeto estará como imprimiendo sobre su discurso consciente otro discurso que corresponde a ese YO OBJETIVO que se ha creado y que depende de un deseo inconciente de ser reconocido como ese personaje ficticio en el cual él se aliena.

Otro ejemplo de neurosis obsesiva que permite ver como un deseo que no ha sido asumido produce distorsiones en el comportamiento y en el lenguaje es el de Freud sobre "El hombre de las ratas". En este caso, el hombre estaba dividido por una admiración hacia su padre y una decepción hacia su propia conducta (deudas de juegos, abandono a una muchacha pobre con quien juró casarse). Frente a Freud muestra manifestaciones contradictorias inconcientes (dice que tiene deudas y pone obstáculos siempre).

Obsesivamente lo produce gran satisfacción el suplicio chino de echar ratas en un agujero con un hombre adentro. En alemán deuda="rate" y ratón="ratte". El paciente quiere negar a su padre para no sentirse oprimido por la deuda. El Neurótico no ha perdido de vista la clave de relación entre ~~los~~ significantes.

En la trama de su discurso los hilos están como enbrollados siendo posible ordenarlos.



Ejemplo de sicosis. Un psicótico ha oído decir, en el argot del hampa, que los policías son golodrinas. Una noche, se emborracha y la policía le llama la atención. Amanece con un delirio de la noche anterior en que se sueña atacado por pajaros (golodrinas). El sin embargo, es incapaz de percibir la conexión entre ambos hechos (significantes).

Ante la psicosis, el psicoanálisis está desarmado, ya que la manera de curación psicoanalítica es que el paciente mismo acceda a la relación ~~entre~~ entre los significantes, cosa que es imposible en la sicosis pues se da una ruptura en el paciente.

Se da aquí un límite del psicoanálisis.

DeWahlens insiste sobre este límite. El psicoanálisis explora una parte del lenguaje que ya no está en acceso del sujeto. Busca establecer continuidad entre esta parte y el resto de la vida consciente del sujeto.

Esto quiere decir que el discurso del inconciente no es más originario y verdadero que la conciencia pues se desarrolla en relación con ésta. Lo normal es que el inconciente sea integrado en la conciencia. Como que el inconciente está en función de la conciencia. El psicoanálisis explora un discurso inconciente, que uno no puede a voluntad decifrar. Esta parte del inconciente consiste en distorsiones, juega con significantes continuos que enmascaran el deseo. Pero el deseo y el lenguaje del deseo no es más verdadero que el discurso de la conciencia, puesto que no hace más que desarticular el discurso de la conciencia.

En Resumen Para defender la tesis de que el discurso del inconciente es más originario y verdadero que el de la conciencia habría que admitir que la infracción precede a la regla y que la constituye incluso.

Si renunciamos a considerar esa lengua del deseo como originaria tenemos que admitir que el psicoanálisis se detiene a la puerta de la conciencia, trata de eliminar los obstáculos pero no se instala en la conciencia.

Hay que decir que la verdad del discurso no es el deseo, sino ese mundo de la conciencia que el sujeto puede dominar.

En un sentido podemos decir que psicoanálisis y fenomenología convergen, pues el psicoanálisis quiere liberar, quitar lo que entorpece la conciencia y la Fenomenología estudia el desarrollo de esta conciencia liberada que accede al mundo. Así ambos convergen que el hombre (conciencia) solo se hace sujeto abriéndose al mundo en una actitud significante.



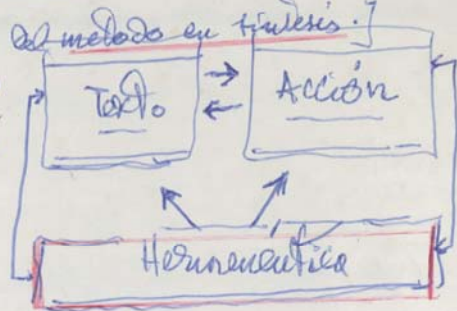
# ANÁLISIS "FACTUAL"

Paul Ricoeur Du Texte à l'Action (Ed. Du Seuil, Paris 1986) introduce la metodología  
hermenéutica del texto, el texto a la acción - Vivencia de los hombres.

1ra parte (p. 137) [La primera parte es una presentación del método en francés.]  
Compara la "Teoría del Texto" a la "Teoría de la Acción"

Primero desarrolla la teoría del texto  
luego es la teoría de la acción

y después relaciona la 1 con la 2 como "una", indiferente de la otra!



10) ¿Qué es un TEXTO ???