

A. Gallo Armosino

SEMIOLOGIA

RELIGIOSA.

Por estudiar unicamente el "signo" desde la perspectiva
del significante. —

FUNDAMENTOS DE
SEMILOGIA RELIGIOSA

Dr. Antonio Gallo

Guatemala, 1990

" Es en los símbolos y a través de los símbolos que el hombre, consciente o inconscientemente, vive, trabaja, y posee su ser ; y

aquellas edades, además, son contabilizadas las más nobles, las que *mejor* pueden ~~reconocer~~ reconocer el valor simbólico, y más altamente lo aprecian, "

Carlyle,

I N D I C E

Introducción	3.17
Motivación.	3.21
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	3.27
I. <u>LOS SIMBOLOS Y LAS CULTURAS</u>	
I.1 Concepto de Cultura. Definiciones	
I.2 El Homo Sapiens v su cultura.	
I.3 Un Universo cultural de Símbolos.	
I.4 <u>LA MAGIA.</u>	
II. <u>TIPOS DE SIMBOLOS.</u>	16.27
II.1 Tipologías de las Culturas.	
III. <u>CODIFICACIONES DE SIMBOLOS</u>	22
III.1 Sistemas semióticos.	
IV. <u>QUE ES UN SIMBOLO ?</u>	36
IV.1 Definición de Signo.	
IV.2 Definición de Símbolo.	
IV.3 Características del Símbolo.	
V. <u>EL SIMBOLO COMO APROXIMACIÓN A LO SAGRADO.</u>	53.41.0
V.1 Lo Sagrado y lo Profano	
V.2 Mircea Eliade v su interpretación de lo Sagrado.	
V.3 Los Símbolos como fenómeno.	
VI. <u>LOS SIMBOLOS Y SU INTERPRETACION. LA VIDA HUMANA</u>	94.9
VI.1 Paul Ricoeur: Poética v simbólica.	
VI.2 Paul Ricoeur. Freud, una interpretación de la Cultura.	
VII. <u>LA SIGNIFICACION TRASCENDENTE DEL SIMBOLO y LA REALIDAD</u>	122
VII.1 La Doctrina filosófica de Dios.	<u>ESPIRITUAL</u>

0
Introducción - =

el método para analizar los símbolos

1. Los símbolos como los signos son generalmente expresiones conlata que producen objetos, gestos, codificaciones, oraciones, - etc. -
consecuentemente es posible analizar símbolos y signos desde una perspectiva primariamente empírica, responsabilidad objetiva.
Esto significa aplicarles el método fenomenológico, un método fundamen-
talmente descriptivo y experimental.

Perdiendo de la experiencia de objetos simbólicos (entendido por objeto cual quier tipo de realidad experienciable) y relativamente fácil desarrollar sistemas simbólicos

1. sistemas de "cosas" manufacturadas por el hombre.
2. sistemas de imágenes pintadas, grabadas, esculpidas
3. sistemas de edificaciones, espacios, lugares
4. sistemas de ritos y ceremonias ~~personales~~ individuales o colectivos
5. sistemas de locuciones, frases, etc...

= Tales "sistemas" o series sistematizadas, o memorias, podrán ser catalogados descriptos, comparados, desde una perspectiva puramente fenomenológica, como experiencias y vivencias, que involucran desde muchas dimensiones al ser humano en su existencia temporal y en su afán de trascendencia.

2. este será el enfoque específico de este libro: "conocer los sistemas de símbolos particularmente relacionados con lo alifioso y lo sagrado". -

La fenomenología alifiosa no se contenta con catálogos de símbolos, desde un plano puramente empírico, trata de colider, a su modo, una reducción, una espeje fenomenológica, para elevarse a consideraciones de significaciones "esenciales" y universales.

Por esta razón, en el presente trabajo, se ofrecen contingentemente

ejemplos, clases, series de símbolos en las diferentes categorías o etapas
antes de proceder a reflexiones y especulaciones que pretendan "captar" esencias
significativas.

- El trabajo de interpretación de los "valores significativos" es una tarea que
deberá desarrollarse después de esta primera aproximación al mundo de
los símbolos y en particular a los símbolos religiosos.

Bibliografía:

C. Lévi - Straus.

"Sauvages du Brésil"

Plon, Paris. - 1994

- es una colección de fotos del tiempo de Trois Tropics
hechas por el autor y seleccionadas entre miles. -
Liv. Straus (86 años) piensa que pueden ilustrar la
cultura del hombre. -

INTERPRETACION DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS

'Motivacion'

Nuestro punto de partida es el ser humano existente, como individuo personal y como colectividad que comunica entre sus miembros con signos y ritos. Se trata de una descripción fenomenológica de la conducta-cultural, desde la perspectiva de la "significación".

A

"Justificaciones de Este Estudio". Se refiere a la fe, en su práctica y en su expresión simbólica.

- Pretende
- 1 Llegar hasta los orígenes de la "práctica" - religiosa para entenderla mejor: en su objeto y significación. *La práctica religiosa es la expresión de una fe, en nuestro caso es la fe cristiana.*
 - 2 Estudiar la actitud "simbólica" para descubrir el sentido "profundo de la realidad y del "hombre". Y su capacidad de "trascender". *se nombra como productor de signos y símbolos*
 - 3 *Significar los símbolos.* Existen Ciencias-laicas de la religión: crítica, sociología, historia de las religiones; debemos colocarnos sobre el mismo-terreno, para empezar. Mas adelante podemos encontramos con la Revelación.
 - 4 Situar - el problema de la - "fe" y el misterio divino, en un horizonte "bien-iluminado" - para distinguir lo puramente "humano" y natural, sus creencias y formas, de lo "revelado" y cristiano.

B

"Justificación = DE LA 'NATURALEZA DEL- ESTUDIO, :"

A la pregunta: " Es filosófico o Teológico?" *Responderemos:*

La filosofía es una especulación exclusivamente racional. La Teología es una "interpretación humana, de la fe y de la Revelación"; razón y fe. El simbolo no es unicamente Teología ni Filosofía: ambas son inseparables en el simbolo. *Teología ni Filosofía*

- Es un estudio indirectamente apologético o mejor dicho fundante. No se enseña Teología, ni filosofía; en este se sitúan los fundamentos filosóficos del razonar, o interpretar la religión.
- Es experimental, por su carácter fenomenológico. Empieza de la realidad experimental de los símbolos existente en los diversos niveles existenciales, que se relacionan

se ordenan y se comparan para tener cuenta cuando
a la vez la realidad fenoménica de los símbolos, en sus
condiciones culturales sociales e históricas. -

Curso - 1950

Presentación

Curso

Curso

Curso

Curso

ESTE ESTUDIO =

↓
Disciplinas Relacionales
B1 Hay ciertas Disciplinas Relacionales (=interdisciplinarias) Contenidos;

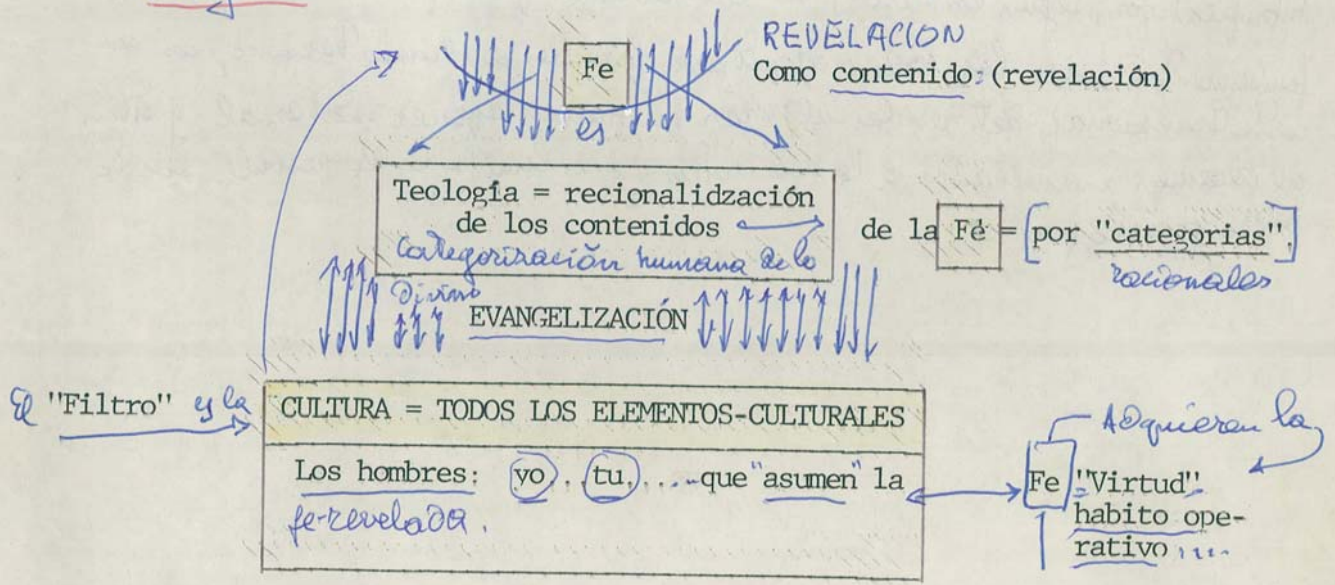
- 1 que no son verdadera Teología.
 - 2 ni son filosofía
 - 3 ni antropología - *filosofía o social*
 - 4 ni psicología -
 - 5 ni lingüística -
- son más universales; pero participan de todos estos aspectos; porque abarcan el "hombre-entero", en su TOTALIDAD.

B2 Su "centro", primario es el "Hombre" = El estudio de la "costumbre religiosa". El "hombre" como = práctica, discurso, arte, folklore (religioso). No olvidemos esta realidad. El hombre es primero. Es quién va en busca de Dios. Nuestro interés va hacia el "hombre y lo que él significa" y las cosas que para él significan, lo llevan más allá de lo humano.

El aspecto que enfocamos es: el; Hombre-"productor-de-"Signos"

- Lo encontramos en todas las culturas sin excepción y en cuanto un hombre pueda existir.
- Se aplica:
 - al hombre prehistórico.
 - al hombre selvático.
 - al hombre de las aldeas.
 - al hombre de las ciudades.
 - al hombre tecnológico.

B3 - Donde colocar nuestro curso (sobre = SIMBOLOS) en el proceso de la formación teológica?



No podemos llegar a la Fe más que a través de nuestros elementos culturales: !
Objetos, lenguaje, costumbres, relaciones, trabajo etc.

La cultura se expresa en toda nuestra actividad humana.
LOS SIMBOLOS son creaciones "culturales" - deben estudiarse en el contexto de una cultura

Bu

Qui es semiologia - religiosa?

Utilizando la palabra "semiologia" y no "semiótica" en un sentido ^{te} restringido al horizonte de nuestro estudio. Se excluye del campo de cual es semántico. Semiótica implicaría todo el análisis del signo y de las clases de signos, como de los contenidos semánticos y consecuentes referencias a las culturas. No es posible abarcarlo en un curso formal. El presente estudio se limita al aspecto semiológico, o sea a una visión formal de los signos y símbolos religiosos. Esto no implica excluir toda consideración de los contenidos para enumerar y comparar únicamente las FORMAS; hacer una lógica de las formas significativas. Sería imposible limitarse a un puro análisis formal sin involucrar necesariamente y en alguna medida las significaciones. Lo importante en tal situación es no perder el punto de perspectiva y únicamente explorar las significaciones en función de categorías formales, tipologías, conjuntos, y selecciones de estructura formal.

El terreno que cubren, sin ninguna delimitación, de abarcar en algunos valores significativos, según los casos, ~~se~~ manteniendo, por supuesto una vigilancia fundamental sobre las teorías o estructuras formales en primer término, con un corte transversal de todas las culturas, que pueden ofrecer material y aún al alcance, manteniendo a la vez dentro de los límites de lo posible cierto orden cronológico.

C Qué es semiología - religiosa?

Utilizando la palabra "semiología" y no "semiótica" en cierto sentido se restringe, al aspecto "FORMAL" del Signo y Símbolo, *en* el horizonte de nuestro estudio. Se excluye del campo el análisis semántico. Semiótica implicaría tanto el análisis del signo y de las clases de signos, como de los contenidos semánticos y consecuentes referencias a las culturas. El segundo aspecto es amplísimo.

No es posible cubrirlo en el presente esbozo. *Este* ~~El presente~~ estudio se limita al aspecto semiológico, o sea a una visión-formal de los signos y símbolos religiosos. Sin embargo es prácticamente imposible separar del todo el significado, *de la estructura significante, del contenido de la fe.* No implica excluir "Toda" consideración de los "contenidos" para enumerar y comparar únicamente las FORMAS; y hacer una lógica de las formas significativas.

Sería imposible limitarse a un puro ambiente formal de los significantes sin involucrar necesariamente y en alguna medida las significaciones. Lo importante en tal situación es no perder el punto de perspectiva y únicamente explorar los significados en función de categorías formales, sistemas, conjuntos, y relaciones de estructura formal.

Estaremos pues libres, sin ninguna obligación, de ahondar en algunos valores significativos, según los casos, manteniendo, por supuesto una vigilancia fundamental sobre las series o estructuras formales en primer término, con un corte transversal hacia todas las culturas que puedan ofrecer material y estén al alcance: manteniendo a la vez, dentro de los límites de lo posible, cierto orden cronológico.

La palabra: semiología-religiosa podría insinuar un estudio sistemático de la simbología de todas las religiones, o de una de ellas en particular.

Pero este plan no entra en nuestra intención. Estudiaremos únicamente el símbolo religioso en cuanto tal, es decir como símbolo: sus funciones y características, utilizando ejemplos de símbolos de todas las culturas, *sin* pretender desarrollar ningún sistema completo. En lugar de construir un marco organizado de los diferentes símbolos de las religiones, preferimos desde una revisión generosa del material simbólico, buscar las relaciones esenciales que organizan este material, las estructuras lógicas subyacentes a la capacidad y costumbre humana en la creación de los símbolos religiosos; y algo más, mirar hacia donde apuntan estas estructuras y su relación con la percepción de nuevas y profundas dimensiones del ser humano, preminentemente en la búsqueda y en la imaginación de lo sagrado.

D.

Tarea para Qué debe "hacer" el "amateur" estudioso de los símbolos, en primer lugar?

Deberá realizarse una incursión empírica en el sistema simbólico; efectuar

UN INVENTARIO = entrar al mundo fascinante de los Símbolos. Coleccionar. (algunos coleccionan: objetos antiguos de todas clases como:

libros, botellas, sellos, clavos - mesas, muebles - relojes, hierros, etc...

Uno puede coleccionar:

talismanes, reliquias, amuletos, insignias, oraciones - "poderosas", símbolos - supersticiosos, fetiches, mascotas, emblemas

Deberá informarse leyendo!

Sobre qué Temas? TODO LO QUE PUEDEN ENCONTRAR ACERCA DE:

- 1 Leyendas antiguas y "recientes" - cuentos familiares Dramas y Representaciones. Danzas, Fiestas.
- 2 Magia: - Brujerías - Supersticiones - Prácticas - Magia Negra.
- 3 Sueños: Ilusiones, miedos, - predicciones - "hechicerías" - apariciones - visiones.
- 4 Mitos: - Fábulas - Cuentos de "duendes" "brujas" naturales mito-alegor.
- 5 Alquimia: ladinos una pseudo ciencia cosas ciencia ficción el polvo del Amor los envoltorios Dr. Mofistáfeles harina de Muertos huesos Familia Monster pelos mal-ojo. impactado. sombrerón. Siguanaba. Duende.
- 6 Ritos:
 - Ritos de iniciación: - y de transito (de una edad a otra).
 - Ritos expiatorios: en caso de penas enfermedades, guerras.
 - Ritos de Celebración: de fiestas, patronos aniversarios.
 - Ritos propiciatorios: { preparan acontecimientos preparan la tierra, el trabajo.
- 7 Oraciones: Formulas de petición. Novenas estafalarias. Oraciones a Maximón. S. Pascual Bailón " a S. Judas, a santos i inexistentes.
- 8 Comidas: Ej: "una docena de huevos duros - para que no llueva; polvos... 12 granos de uva a la medianoche
- 9 Objetos: y lugares hechizados o Sagrados. Perfumes, jabones. Lugares de Espanto.

10 Tiempos - y Acciones - que no se pueden hacer o se deben, en ciertos tiempos. —

- mediodía
 - media - noche
 - madrugada
- Cosas a repetirse en ciertas horas
(Siete días, ocho días. Novena)

11 Recetas medidas ; siete velas ... una veladora cada día ... por un mes ...
Treinta días de los muertos, el novenario.



Aniversarios de nacimiento, bodas, instituciones.
Número de la Berda, el número tréce.
Cendurías. Milenios ... como fechas fatales. —
El "centro" y la circunferencia. El punto y la línea.
Lo lleno y el vacío ...

12

en caso particular de "Simbolismo", que debería ser
entendido por nosotros, no adictivamente, sino en
su valor "semántico" = el "Simbolismo = en literatura"
y más particularmente: la Poesía Simbolista.

La razón es que en el campo religioso que desarrolla
una reflexión teológica, toda especulación religiosa
está vinculada a conceptos, estructuras, imágenes y
razonamientos simbólicos, al punto que, a menudo
es casi imposible apenas discernir entre símbolo y
significación.

Expresiones = como : obedecer a Dios,
vivir una vida espiritual,
tener el alma manchada,
inclinarse al bien o al mal,
son afirmaciones altamente simbólicas.

La poesía simbolista es todo un género poético que
nata formalmente de pensar en una realidad que se
sitúa más allá de lo visible y sensible.

3.20.2

BIBLIOGRAFIA

Carlyle "Es en los símbolos y a través de los símbolos que el hombre, concientemente o inconcientemente, vive, trabaja, y posee su ser, estas edades además, son contabilizadas los mas nobles, los que pueden mejor reconocer el valor simbólico, y más altamente lo aprecian"-

Arthur Symons

escribió en 1899 un libro sobre la ^{esta clase de poesía: que entonces} poesía simbólica "El Movimiento simbolista en literatura". - Es un juicio estético.)

Este se acompaña con otro, ^{literario} desde el punto de ^{el arte continúa un} vista, ^{psicológico,} el de Freud: interpretación de los sueños, ^{en la misma época-}

Aunque desde dos puntos de vista diferentes ambos avanzan, ^{hacia} en una realidad interior que tiene muy poco que ver con el mundo externo,

Con el declino de la poesía romántica, individualista, el final del siglo pasado, la escena quedaba vacía. El libro de Symons enfoca una nueva temática que se funda en poetas nuevos,

crítica y análisis:

Mallarmé 18 5 "L'après-midi de'un faun"; WB. Yeats en Londres, —

Saint Exupéry en France

Los simbolistas son poetas

que han desarrollado una gran visión teórica - acerca de la antigua y nueva doctrina del simbolismo,

El libro enfocó con la nueva palabra, todo un movimiento que adquirió fuerza al final del siglo;

La Forque, Villiers, Rimbaud, Verlaine y Mallarmé

Maeterlink, Huysmans

George Moore, Wilde, W B, Yeat, Eliot, Joyce, —

La importancia del libro de Symons consite en haber "categorizado", universalizado el movimiento, y haberle dado consistencia crítica.

Una tarde el simbolismo fue

Nota E.
La Magia.

Es sector de la cultura en el que el símbolo se vuelve acción y se funde con la naturaleza, 3, 20.0 en la magia. Fue consultarse el libro 1.

- de Cardigiani Arturo: Encantamiento y Magia (Fondo de Cultura Económica Mex. 1981)

- H. Hubert y Marcel Mauss 133, 4 C 351. Esquisse d'une théorie générale de la magie en l'Année Sociologique (1902-1903)

- R.H. Coatsworth: Primitive Religion, 1925.

vea:	Alquimia.	maléficio	quodidiano satanismo
	"Encantamiento"	misé uexpe	
	"Brujería"	sortilegio	
	"Medicina Mágica."	adivinaion	

- A. Lang, = Magic and Religion - London 1906.

Diccionario grande de

"Larousse": "acto de producir efectos maravillosos" por el empleo de "medios sobrenaturales", y paradójicamente por la intervención de demonios.

trifurcado efecto espectacular que produce una especie de ilusión y de sorpresa.

Magia negra = es la magia propiamente dicha, en la cual se producen efectos sobrenaturales por la intervención de espíritus!

Magia blanca, o natural: acto de producir "ciertos efectos" maravillosos en apariencia, pero que en realidad se deben a causas naturales.

Historia:

En su origen fue: conocimiento de algún secreto de la naturaleza - verdad para los sabios y - misterio para los profanos!

Debió ser concebida en origen - la naturaleza, no como un conjunto de leyes a conocer y estudiar, sino como una serie de manifestaciones individuales y caprichosas, que deben ser "dominadas" - se hizo un frío en cada fenómeno, espíritus que se debían someter primero para controlar.

la naturaleza. Hacer un pacto con ellos.
Tenerlos a su servicio.

Esta "divinidad" caerá bajo el dominio "del mago".

Lo que el teléfono creía obtener con oraciones

↳ el mago pretendía: con gestos
fórmulas
conjuros

Conclusión: la magia
contiene su carácter
al que se le opone
que gobiernan el mundo. - de los
hechos - por medio de los

"intermediarios" = el mundo oculto

Magia clara expulsada del mundo material (física) se ha refugiado en el mundo de la psicología
(vida - sentimientos - propósitos, sentimientos) y psicología. Allí las leyes son mucho
más obscuras, desconocidas...

También en el campo de la astrología, fenómenos ocultos y sus efectos.

Mejor magamente editados a la naturaleza son los más inclinados a las prácticas de magia.

Persas = Toman carácter sacerdotal como en Egipto

Hebreos

Egiptios = eran principalmente "formulas" orales que creen "infalibles".

son principalmente "encantamientos" -

Roma - Ley de las 12 tablas = la condena.

El mundo cristiano nació en un ambiente hablado de espíritus
además el fetichismo

pero fue perseguido por la magia y la ilusión de los espíritus.

¿? Pedición de curia = preces
son ecapularios.

fórmulas - sanatorias -

aqua leucita

"agnus dei" - - -

consultar la escritura al azar!

La importancia de la magia en las culturas antiguas provocó grandes discusiones
Taylor, Frazer, Winternitz, Huxford, U. Mauss. Le Witt y Malinowski

Frazer dio origen a una interpretación verdaderamente (que funde muchos
seguidores).

Edward E. Evans-Pritchard :
La Magia puede ser :
- protectora
- defensiva
- poderes :
- los objetos con poderes :

"Witchcraft, Oracles and magic among the Azande" London 1937.
- proteger los campos
- asegurar la fertilidad
- con "cosas" naturales
- semillas
- piedras
- patada de conejo
- polvos
- tierra vieja
- huesos
- pendientes

repeler el mal
"filacterias"
"fórmulas, escritas y calgadas" = poder de la palabra
herraduras
pendientes

Otras : la pata de cabra
Las pillores del diablo
la cola del gato
los polvos de la madre celestine
la corona de oro

hierbas :
- flores :
- hojas :
- raíces = origen fundamental
- semillas = dar vida - fertilidad
formas :
- serpiente = rosas = fuerza
- cruz = asamblea = movimiento
- lunetas = luna
- uñas =
- pinturas - en las paredes = "hex"

talismanes con figuras o sin figuras.
cuerda - movimiento
= árbol de 4 hojas
= origen fundamental
= dar vida - fertilidad
= rosas = fuerza
= asamblea = movimiento
= luna
= uñas
en las paredes = "hex"

Enciclopedia Británica "MAGIC."

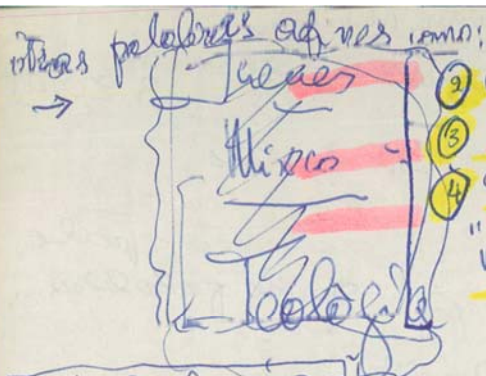
La "Magia" se opone a R.R. Marett y Marcel Mauss, y Hubert, =

Frederic :
- Magia = el control directo de las fuerzas naturales, está en "las manos del hombre"
- Religión = se funda en la "adoración y fe", acerca de los grandes poderes :
- y decir DIOS.

La magia (Frederic) es el intento de "acción", un arte más que dogma
esto genera los "ritos" mágicos ! con sus rituales.
Es un "hecho - social"
El mago tiene poder influyente = debe ser consultado
Elementos :
a) cosas "diabólicas" (malinches)
b) cosas buenas
c) un agente !

Concepto de la magia = creencia en un "poder mágico" que actúa
sobre todas las cosas (Dr Marett). Este poder assume diferentes nombres :

1) MANA = (M. Mauss y Frazer) a la idea madre de lo mágico = fuerza mágica impersonal
Es también una sustancia definida en muchas maneras



Meneu, es honor, autoridad, riqueza.
 También puede significar el prestigio o el éxito de un guerrero, y de su arma.

"Meneu" (Van der Leek) Religion in essence and manifestation
 "es un poder o influjo no físico, ni en el modo de lo sobrenatural; pero se manifiesta en modo físico o en cualquier modo de fuerzas o excelencias del hombre sobre algo".

Metodología
Tareas del trabajo:

- 1) Encontrar el objeto
- 2) Presentar el objeto en clase
Describir: la forma de obtención, dificultades,
 - a) las conversaciones previas.
el uso o función del objeto.
 - b) - Hablar de la "virtud", cómo la ejerce.
 - c) - Cómo se emplea? | quedar - a realizar
palabras -
tiempos -
 - d) - Qué alcance tiene entre la gente?
 - quienes lo usan?
 - origen del objeto (historia)?
 - está relacionado con alguna visión técnica
 - o religiosa?

3) Responder a un cuestionario acerca del mismo.

Magia = el "Charisma". Para Weber la "magia" ^{se da en} el estado, del poder espiritual.
si esto fuera cierto debería haber desaparecido en el mundo moderno. (3)

Weber (The Sociology of Religion) cree que la creencia mágica, como la religión, son motivadas racionalmente; especialmente en sus manifestaciones - primitivas, están basadas en la "experiencia"; (No están determinadas por necesidad económica).

Aunque no necesariamente figuran el esquema: medios \rightarrow fin. Mas bien que la "analogía".
analogía: molar dos piezas de madera produce chispas, (acción puramente física).
En forma análoga la acción simuladora del mago, hará turbar llover del cielo.
La acción de hacer saltar chispas de dos pedros es tan mágica como la de llover evocada por las manipulaciones del hacedor - de - llover.

- Solo la ciencia moderna puede distinguir cuando hay "efectividad", o no, en una acción.
En analogía también el mago distingue entre la que produce una virtud - y la que no la posee -

Lo mismo no cualquiera puede ser brujo - solo el que tiene ciertos "poderes" el que tiene "el carisma". En el mundo mágico, la vocación a brujo se descubre por la capacidad de "sentir - movimientos".
Este poder extraordinario, no en todos es dada la condición para producir "efectos" a ser llamado como "oronda, mana, maga" (en bruj) -
El "carisma" es el que permite ejercer determinado poder - (Weber p. 2)

- Hay dos tipos de carisma:
(a) el que se presupone, un don, que "inhere" a objetos, o personas, por una virtud - natural en forma estable.
(b) el que se produce; "liberamente", artificialmente, en un objeto, o persona, con ciertos medios - extraordinarios" (p. 2).

En un proceso de abstracción anterior se le legado al convenimiento de que: "ciertos seres", están después, y son responsables de una actividad carismática.

- Este es el creencia en "espíritus" - Espíritu no es una alma, demonio, o dios, sino "algo indeterminado, materia, e invisible"; no personal, sin embargo dotado de "voluntad"! (p. 3). Entregando en un objeto el espíritu le trasmite su poder atributivo: - el espíritu puede "abandonar" - el objeto o la persona, y entonces el objeto queda "privado" del poder que tenía! -

1) Esta distinción se separa la categoría mago-brujo = posee el carisma continuo
a la categoría "laico" = solo ocasionalmente puede practicar
participar en la magia, y lo hace con: bebida alcohólica, Tabaco, o narcóticos!

2) De aquí se desarrolla el concepto de "alma" como entidad separada, presente en o cerca, o detrás de los "objetos naturales".

3) En el caso del cuerpo humano se posee algo que lo abandona "en sueños, síncope, éxtasis, o muerte." (p. 4)
En estos casos pueden involucrarse en otros objetos; "poseer" ciertos datos de eventos, cosas, o categorías — y determinar su eficacia —

4) A un más elevado grado de abstracción estos "espíritus" pueden ser considerados: "esencias invisibles", con sus propias leyes — y los objetos materiales "solo los simbolizan".
A este estado de abstracción no son dioses, ni demonios, no tienen nombre.

5) En "dioses" son dioses "particulares" que poseen un especial carácter, y se transmiten a un héroe = ellos se identifican con la función que ejercen, = seres intermedios o "fuerzas".
Ex: "Hermes, el mensajero de los dioses" — = fuerza productiva del trigo.
"Caronte" el que lleva a las almas
"Athena" diosa de las artes.

6) Más tarde se pierde el valor semántico y se transforma en "nombre-propio" de la actividad, el nombre de la función.

7) El proceso "inverso" se encuentra en los mitos, en que los héroes cumplen gestos que los califican de dioses, pero no son dioses ni se transforman en dioses.

El "evolucionismo" de Weber lo lleva a afirmar que los términos del proceso son los conceptos de "alma-separada", "dios", "demonio", "tolereancia" — "poderes" — etc. que tienen relación con el hombre y contribuyen al ambiente de la religión (p. 5) esto conduciría a la "proliferación de ideas-simbólicas" porque cada "objeto" no son accesibles directamente sino por la mediación de los símbolos y las significaciones.

Esta es una explicación subjetivista que no tiene dependencia en la realidad!

Según los antropólogos, se trata más bien de una interpretación de la naturaleza, que se encuentra desde los tiempos más antiguos.

Para E. B. Tylor el hombre primitivo interpreta la naturaleza como un espíritu que habla y lo llama animismo.
R. R. Marrett prefiere el término "animatismo", como concepción de un poder menos definido y vago. Edward Craxley y Ruth Benedict hablan de un predominio de la naturaleza, más bien como una persona, que como una cosa.

Los franceses denotan una fórmula un poco diferente = Contraponen al hombre moderno, para el cual la naturaleza es en primer término un "Ego" al hombre primitivo para el cual es un "Tu".
Esto significa entender el mundo de la vida como es "experimentado" en la "vida"; como una continuidad, más que como una oposición.

El hombre mismo (como afirma D. D. Lee) está ya colocado en la naturaleza, breve es parte de la vida; no podemos hablar del hombre y la naturaleza, sino del hombre en la naturaleza.

"EL PODER."

(G. Van Der Leeuw: "Religion in Essence and Manifestation" (I)
Harper Row - NY 1933 (1933).

Dico que: nosotros, los modernos nos hemos habituado a mirar las cosas como "objetos muertos", que podemos manejar como nos place — solo los poderes los mueven como vivientes.

A veces los filósofos son sensibles al "PODER" de las cosas que poseen vida "por sí" — se pone énfasis en lo "interior", en contraste con lo meramente exterior y material. Todo "espiritualismo" el culto de la personalidad, por contraste con la maquinaria, transforma las cosas desde "principios activos en meros pasivos" (p. 37)

Para los primitivos, el contrario, las cosas son "generadoras" de poder! poseen su propia vida que se "revela sí misma".

- Ej:
- 1) Durante una excursión un negro encuentra una piedra y exclama: "A! ahí está allí!" — y toma la piedra la guarda para buena suerte!
 - 2) Un jefe detribu Ewe, en un bosque encuentra una fresa de hierro. Represa a la casa y se pone enfermo. — El brujo explica la razón

con estas palabras: "Un tro" (un ser divino) manifiesta su poder en este tro!
el cual deberá tomarse como objeto de devoción! -

2 Cada cosa puede volverse "productora-de-poder"! aunque si en ella
misma no presenta señales de su influencia: -
Basta que uno diga "que lo tiene"! - este deus que lo deuda!

El término "mana" puede ser atribuido a cosas-hechos - por el hombre (p. 38)
De allí la palabra portuguesa "Tchichimo" y coniato en 1760 por Brotes -
de "fetich" = objeto hecho: - Ej: El leman = preparado en
un fetich
Ej: Un muñeco - de tráfico con alfileras = fetich!
Un involuntario: con hojas - y palas, y sentencias = fetich!

3 Cualquier "cosa-natural" que tenga una "forma" característica, especial y
extraordinaria! se vuelve reveladora de un poder - se diferencia de
la Naturaleza circundante!

3.1 un volcans = grande, terrible, con llamas!
un barranco = profundo, abismo misterioso!
un arbol quebrado por el rayo! figura extraña
una roca en figura de manos: mano, mano, etc...
una piedra redonda o huevas -
se vuelve un "INDICADOR del poder! (un "pointer!") terrible!

3.2 Ej: Los grandes bloques en la Democracia: ya son formas por si
en una naturaleza - plana, sin cañes! con presencias!
donde todo es irregular y tropical! contrada, se hace ver.
- Algunas de ellas han sido trabajadas y adornadas con figuras y colores
en un espacio - abstrcto!

- si es un pedrusco = debe ser pequeño = que se pueda llevar poner en el bolcillo!
en Australia un "cheringa" = objeto de medida en
- si a una caba = el arbol "mas grande que haya" = extraordinario.
indagan del TOTEM

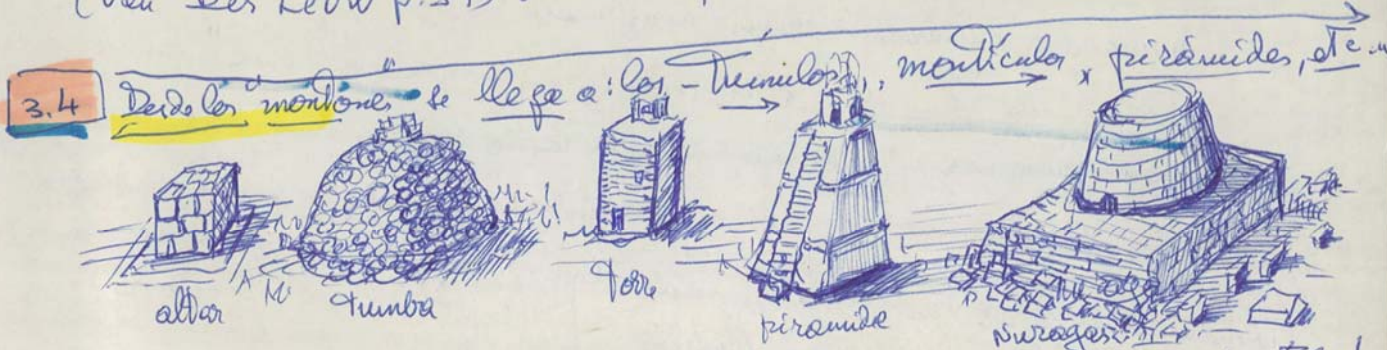
3.3 Ej: Piedras "amontonadas", en la que cada persona aporta su bloque de
piedra para juntarlas.

- Abraham condicape un alber de piedras, las amontone y las deja de acuerdo
- Los piramides de Tibet, los perapirinos aportaban su piedra para construir
desde muy lejos = las juntaban.
- Los foremides de Egipto son signos de poder

☑ No es tan importante la "manera" como el "PODER" es "representado", pero la constitución del fetiche

- ① En el caso de Israel el "ARCA" = objeto vacío = espacio mágico dado por Dios
- ② En el caso Quichú: el "Envolterido" - de los Profetas 4.
- ③ En Australia la "Auringa" - con el totem. — en un objeto de madera con el signo del totem

La influencia del fetiche = vale por sí, es anterior a la "presencia de un espíritu", (Ver Der Leuw p.39) o dioses implicados! — puramente dinámica!



plataformas y templos = lugares con "poderes".
 En los pueblos, antes el besadero era también un lugar - fetiche = un montículo donde se colocaban las imágenes de los dioses que ya no servían!

En origen era el "poder de las piedras acumuladas" que los hombres aseguraban por sí mismos.
 Hermes en origen era un "montón de piedras con un apéndice fálico".

en Grecia: Hermes → Hermes = tanto después figura "humana" en Atenas

en el Quichú: = estela quichú de San Jerónimo Verafer; (transición desde el fetiche al ídolo) → en el mismo sea Jerónimo "el duellito" = figura Sto Domingo. La igual en "Kaminal-juyu"!

3.5 Los utensilios "fabricados" - toman origen - rememora el caso de las "Virtudes" = por su funcionalidad. (= añaden una función)
 En muchos sitios el arte del herrero, joyero, el "hegredo" (Ej: El Dios Volcano) Para que una obra empesara bien, deberían tener abstinencia - sexual!

[Ej:] en Loung (pag. 40) en Africa e Indonesia! entre los Mayas = los fabricantes de ídolos se apartaban en una casa - y ayunaban! hasta que cumplieran su tarea!

La misma los "armos" con mucho poder no eran más que "utensilios" martillo, uchillo, acha.
 En "Cilla" la doble-acha = era objeto de veneración! M
 En-Egipso la palabra = se = se volvió elemento con "poder" "Shm"

4

La experiencia del "poder" se realiza en varios tiempos

TIEMPOS

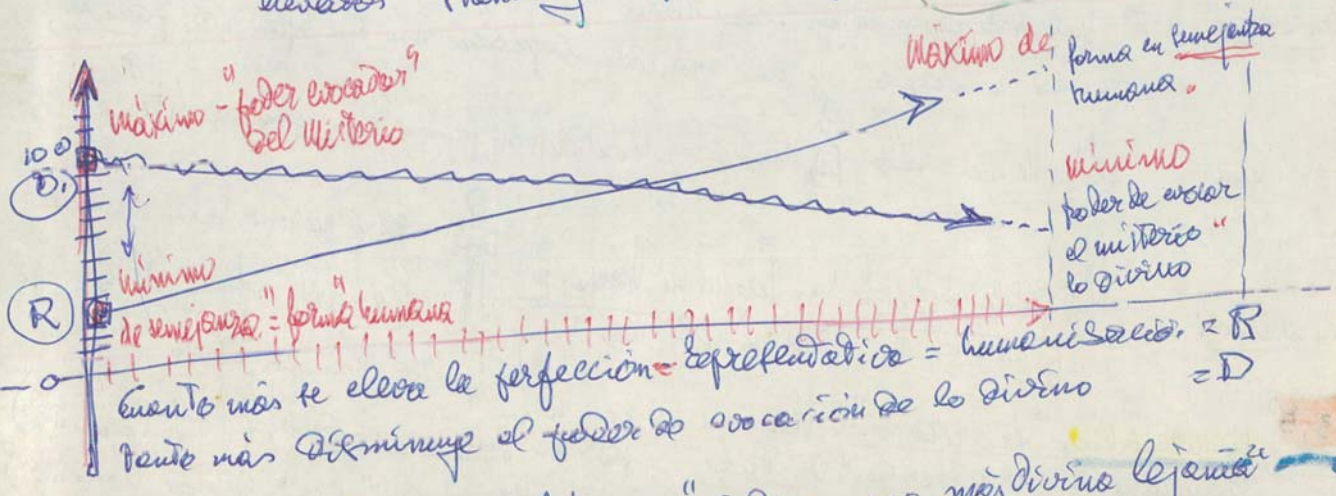
El poder se da en formas "serpenteas", "indefinidas";
según Van der Leeuw (p. 39) cuando más la forma es informe = alejada de lo humano tanto más se percibe en la cosa lo divino, extraño, poderoso, maravilloso!

según esta teoría - las formas "evolucionan" con el tiempo hacia la forma humana o animal; (= menos "monstruosa"!)
cuando más humana = la representación, tanto más "divina", en la

representación "humanizada" = la divinidad se capta más lejana!
Los objetos "más lejanos" son más místicos! Las estatuas más perfectas de los dioses son las que "menos" representan la divinidad.

El proceso va de lo más mítico a lo más elaborado y autoseparado.
Los griegos (Terzioliana) preferían monstruos: "serpientes" - etc.

Goara - o trozo de madera con taladamente "informe"; - XOBAN "Pallas - Athene" y Ceres - Rharia" (p. 39) = unos trozos elevados "standing" en pie como figuras "traces" eran



Las formas, contrariadas con "lo humano" indican una más divina lejanía (p. 39) y al mismo tiempo un contacto "más cercano que de el poder, autoseparado místico" -
Esta doble asociación de { trascendencia / immanencia } es esencialmente característica del fetichismo.

El poder del fetiche



un muñeco de trapo = un tronco bajo, etc. parásitos → lejano = poder

La "trascendencia" e "immanencia".

El Tabú evolucionó en diferentes formas y con relación a "objetos" muy diferentes

5. REY evolucionó como terrorífico
solo se le puede acercar con mucha cautela

Equivalente — Obsequiar = o, en primer lugar "modo religioso!"
Hospitalidad

6. TIEMPO
Algunos "días" eran considerados más "poderosos" que otros: Sábado, Navidad, Pascua
Sus caracteres sagrados: No trabajar, No entrar en guerra

En estos días se prohibían "actos" y "palabras". El Tabú prohíbe: se
realizar gestos en "presencia del PODER"

7. Los palabras relativas a Dios, a la casa, Siembra, Guerra, no se podían
pronunciar = se substituían con "ir conlocuciones"
Los mayas de la conquista = No tenían el nombre de DIOS
porque "no lo usaban" —!

= Las mujeres pregnadas no podían participar en sacrificios
o rituales ceremonias del poder
eran "objetos de poder" y perdando
de miedo"

A veces es difícil entender "cómo se expresaba el poder" y la protección
en contra

- Prohibiciones
- a) de saber lo que pasa
 - b) que nadie sepa del pueblo (aun los extranjeros)
 - c) que cada uno hombre se cocine sus alimentos sin mujeres
 - d) de pescar, de ir de cacería, mover hierba, tirar árboles
 - e) que los niños sepan en ciertas cosas (el hombre malo los escucha, un gitano, un forastero lo habla...)

La violación de un tabú conlleva — no castigo, sino un "desatarse del poder"
una reacción - espontánea.

En la aculturación: Uzzah = tocó el arca, que se iba a caer, con buena intención
y se murió (por el poder)!

8. NÉMESIS = el castigo no es una sentencia moral solo una denegación de poder!
Ej: a los TRAIDORES = se tiraban por la Rufe - Tarpea en Roma

y - Si uno no se rompió el cuello! (maravilla) - hablaba de VIDA!
El ejecutor era el "tribuno de la plebe" = un cargo con poder sagrado!

9 [Sacrado y Profano] Donde terminan que signifiquen: - presencia de un poder! = santo
- ausencia del mismo! = profano
santidad - o impureza = están del mismo lado "del poder"!
al poder y peligroso en cualquier lado lo encuentres

Tambi puede por eso significar tambien: contaminado
impuro
como - santo!

10 En el "alma humana" el poder suata una profunda sensación de miedo que a la vez
tajele o bien adral!
En la Biblia: Moisés: La zorra ardiendo.
este lugar es sagrado!
de miedo
La presencia de Dios -> da miedo (No nos hable Dios!)

Freud la substitución salteado la ambivalencia: prohibición + deseos
mandos + amor
y odio
y miedo
"todo hombre miedo lo que él ama!" dice Oscar Wilde -

11 El miedo se desarrolla en "observancia", etnal! según el evolucionismo
de Van der Leeuw.
Como mentalmente el poder miedo terror } usado "fuerza"
sentido pueden transformarse
en mero -> formalismo
codificado } tradiciones
de una
cultura.

12 Solo "conserva" una función práctica! -> separar los cleres sociales
-> asegurar la propiedad de la tierra
-> afirmar ciertos derechos
Pero exagerando el evolucionismo se cae en el NATURISMO p. 50 de Van der
Leeuw.
Consecuencia surgió el NATURISMO sobre este principio:
El hipótesis que la devoión a cosas divinas surge surgido de la personificación
de poderes de la NATURALEZA. la cual es sin fundamento.

BIBLIOGRAFIA.

Carlyle "En las tinieblas"

adquisición de los símbolos que el hombre, conscientemente o inconscientemente, vive, trabaja, y parece ser, en estas edades, un largo camino adelante, son con los siglos las más nobles, las que pueden mejor reconocer el valor simbólico, y más altamente lo aprecian -

Arthur Symonds escribió en 1899 un libro sobre la poesía simbolista "El Manuscrito Simbolista en la literatura". - a un juicio crítico este se acompaña con dos, desde el punto de vista psicológico, el de Freud: interpretación de los sueños!

Aunque desde dos puntos de vista diferentes, ambos avanzan en una realidad interior que viene muy poco que ver con el mundo externo

Con el declinar de la poesía romántica, individualista, al final del siglo pasado, la escena quedaba vacía. El libro de Symonds enfoca una nueva literatura que se funda en nuevas bases.

Mollerne 1825 "L'après-midi d'un Faune"
WB Yeats en Londres

Los simbolistas son poetas que han desarrollado una gran visión teórica - acerca de la antigüedad y nueva doctrina del simbolismo. El libro enfoca con la nueva palabra todo un movimiento que adquirió fuerza al final del siglo.

- La forque, Villiers, Rimbaud, Verlaine y Mallarmé
- Meierlinck Huyssmans
- George Moore, Wilde, WB Yeats - El. of. 1910

La importancia del libro de Symonds consiste en haber categorizado y universalizado el movimiento, y haberlo todo con tanta crítica

DICCIONARIOS DE SIMBOLOS Y TRATADOS.

Boremanse e Cult Maya	Didier	Mexico	Mitologia y organizacion social 1984	Estud, d-
Boremanse of Latin Am. Lore	Didier	N.Y.	Una forma de clasificacion simbolica 1981	Journal
Campbel Books	Joseph	Dallas	The masks of God 1978	Penguin
Chevalier-Gher.	J. A.	Barcelo	Diccionario de los Simbolos 1985	Herder
Cirlot Library	J.	N.Y.	Diccionario de los simbolos 1962	Philos.L
Douglas Lit Ec.	Mary	Mexico	Pureza y Peligro 1973	Fondo Cu
Eliade dad	Mircea	Madrid	Imagenes y Simbolos 1974	Cristian
Errandonea	Ignacio	Barcelo	Diccionario del Mundo clasico 1954	Labor
Evans-Pritchard B		Barcelo	Brujeria Oraculos y Magia entre Azande 1976	Losada
Evans-Pritchard B		Mexico	Teorias de la religion primitiva 1976	Era
Fergusson ivers Press	George	London	Signs and Symbols in Christ.Art 1976	Oxford U
Frazer	J.	Mexico	La rama dorada 1944	F.C.E.
Geertz oks	Clifford	N.Y.	The interpretation of Cultures 1973	Basic Bo
Gompen	G.H.	Mexico	Los Chamulas en el mundo del sol. 1979	F.C.E.
Leach	E.R.	Mexico	Levi Strauss Antropologo e Filosofo 1970	F.C.E.
Leach sion	E.R. (ed.)	Bue.Air	Estructuralismo, mito y Totemismo 1967	Nueva Vi
Levi-Strauss	Claude	Mexico	El Pensamiento Salvaje 1964	F.C.E.
Levi-Strauss	Claude	Mexico	El totemismo en la actualidad 1965	F.C.E.
Malinowski	Bernard	Barcelo	Los Argonautas del Pacifico Occid. 1974	Barralt
Mauss	Marcel	Barcelo	La Oracion (Vol I.Obras) 1970	Barrall
Perez Rioja	Jose Antonio	Madrid	Diccionario de simbolos y mitos 1971	Tecnos
Saler barra	B.	Guatem	Nagual brujo y hechicero en Quiche 1969	Pineda I
Sill n	Gertrude Grace	N.Y.	A Handbook of Symbols in Christ.Art 1975	Mc Milla
Thompson	J.E.S.	Mexico	Historia y religion de los Mayas 1975	F.C.E.
Turner dad	V.	Madrid	La selva de los Simbolos. 1980	Cristian

322

Guatemala 1994
Valderrama
Guatemala 1970
Shaw
Barcelona 1952
Schwab
Guatemala 1986
Sandoval
Guatemala 1978
Guatemala 1985
Rosario
Guatemala 1972
Ochaita
Madrid 1952
James
N.Y.
Hamilton
1950
Guatemala 1975
Guatemala
London 1969
Guatemala

Leon El Hombre y el Dios
Mary Segun nuestros antepasados
Guatemala Las mas bellas leyendas de la antio.
Francis Anstis del Popol Vuj
Manuel Lauderatur Cascoykel
Rita Concepto de espacio y tiempo.
Littin Rabinal. Tradiciones
E.O. Los dioses del mundo antiguo
Edith Mythology
Basic Myths of the world
Kuhn Chichicastenango
Thomas Bullfinch a Mythology

Pineda Ibarra
Inst. Linquist.V
Labor
Tesis URL.
Tesis URL.
Tesis URL.
Tesis URL.
Tesis URL.
Guatemala
A Little Brown
Univers. Library
Bemis. Interp. on
Spring Books

COLECCIONES DE MITOS:

Bullfinch	Thomas	Bullfinch's Mythology	Spring Books
London	1966		
Bunzel	Ruth	Chichicastenango	Semin. Interg. So
Guatemala	1975		
Colum	Padraic	Myths of the World	Univers. Library
N.Y.	1930		
Hamilton	Edith	Mythology	A Little Brown
N.Y.	1942		
James	E.O.	Los dioses del mundo antiguo	Guadarrama
Madrid	1962		
Ochaita	Lilian	<u>Rabinal. Tradiciones</u>	Tesis URL
Guatemala	1972		
Roesch	Rita	<u>Concepto de espacio y Tiempo.</u>	Tesis URL.
Guatemala	1985		
Salazar Tetza.	Manuel	La Literatura Cakchikel	Tesis URL.
Guatemala	1978		
Sandoval	Francis	<u>Analisis del Popol Vuj</u>	Tesis URL.
Guatemala	1986		
Schwab	Gustav	Las mas bellas leyendas de la antig.	Labor
Barcelo	1952		
Shaw	Mary	Segun nuestros antepasados	Inst. Linguist. V
Guatemala	1976		
Valladares	Leon	El Hombre y el Maiz	Pineda Ibarra
Guatemala	1954		

Journal	Las formas de clasificación simbólica	1981	N.Y.	Udler	Norman
Estud d	Mitología y organización social	1984	Mexico	Udler	Norman
Fondo Cu	Purusa y Peirce	1973	Mexico	Udler	Norman
Christian	Imágenes y Símbolos	1974	Madrid	Udler	Norman
Losada	Brutaria Oráculos y Magia entre Aztecas	1978	Barcelona	Udler	Norman
Era	Teorías de la religión primitiva	1978	Mexico	Udler	Norman
F.C.E.	La rama dorsal	1988	Mexico	Udler	Norman
F.C.E.	Los Chamanes en el mundo del sol	1979	Mexico	Udler	Norman
F.C.E.	Lavi Strías Antropología e Filosofía	1970	Mexico	Udler	Norman
Nueva Vi	Estructuralismo, mito y Totemismo	1957	Buenos Aires	Udler	Norman
F.C.E.	El totemismo en la actualidad	1965	Mexico	Udler	Norman
F.C.E.	El Pensamiento Salva	1964	Mexico	Udler	Norman
Barral	Los Ardonantes del Pacífico Occid.	1974	Barcelona	Udler	Norman
Barral	La Oración (Vol. I. Obras)	1970	Barcelona	Udler	Norman
Pineda I	Magical bruto y hechicero en Guiche	1969	Guatemala	Udler	Norman
F.C.E.	Historia y religión de los Mayas	1975	Mexico	Udler	Norman
Christian	La selva de los Símbolos	1980	Madrid	Udler	Norman
Penquin	The mask of God	1978	Dallas	Udler	Norman
Basic Bo	The Interpretation of Culturas	1973	N.Y.	Udler	Norman
Philos. J.	Diccionario de los símbolos	1962	N.Y.	Udler	Norman
Labor	Diccionario del Mundo Clásico	1954	Barcelona	Udler	Norman
Techos	Diccionario de símbolos y mitos	1971	Madrid	Udler	Norman
Herder	Diccionario de los Símbolos	1985	Barcelona	Udler	Norman
Mc Millan	A Handbook of Symbols in Christ. Art	1975	N.Y.	Udler	Norman
Oxford U	Symbols and Symbols in Christ. Art	1976	London	Udler	Norman

COMPONENTE ANTROPOLÓGICA

Boremanse of Latin Am. Lore	Didier	N.Y.	Una forma de clasificacion simbolica	Journal
Boremanse e Cult Maya	Didier	Mexico	Mitologia y organizacion social	EWstud d
Douglas It Cc.	Mary	Mexico	Pureza y Peligro	Fondo Cu
Eliade	Mircea	Madrid	Imagene y Simbolos	Cristian
Evans-Pritchard B	B	Barcelo	Brujeria Oraculos y Magia entre Azande	Losada
Evans-Pritchard B	B	Mexico	Teorias de la religion primitiva	Era
Frazer	J.	Mexico	La rama dorada	F.C.E.
Gossen	G.H.	Mexico	Los Chamulas en el mundo del sol	F.C.E.
Leach	E.R.	Mexico	Levi Strauss Antropologo e Filosofo	F.C.E.
Leach sion	E.R. (ed.)	Bue. Air	Estructuralismo, mito y Totemismo	Nueva Vi
Levi-Strauss	Claude	Mexico	El totemismo en la actualidad	F.C.E.
Levi-Strauss	Claude	Mexico	El Pensamiento Salvaje	F.C.E.
Malinowski	Bernard	Barcelo	Los Argonautas del Pacifico Occid.	Barralt
Mauss	Marcel	Barcelo	La Oracion (Vol I. Obras)	Barralt
Saler barra	B.	Guatem	Nagual brujo y hechicero en Quiche	Pineda I
Thompson	J.E.S.	Mexico	Historia y religion de los Mayas	F.C.E.
Turner dad	V.	Madrid	La selva de los Simbolos.	Cristian
Campbel Books	Joseph	Dallas	The masks of God	Penguin
Geertz	Clifford	N.Y.	The interpretation of Culturas	Basic Bo
Cirlot ibrary	J	N.Y.	Diccionario de los simbolos	Philos.L
Errandonea	Ignacio	Barcelo	Diccionario del Mundo clasico	Labor
Perez Rioja	Jose Antonio	Madrid	Diccionario de simbolos y mitos	Tecnos
Chevalir-Gher.	J. A.	Barcelo	Diccionario de los Simbolos	Herder
Sill n	Gertrude Grace	N.Y.	A Handbook of Symbols in Christ. Art	Mc Milla
Fergusson nivers Press	George	London	Signis and Symbols in Christ. Art	Oxford U

COMPONENTE SOCIOLINGÜÍSTICA

Balakian Anne Madrid	El Movimiento Simbolista 1969	Guadarrama
Baum Gregory N.Y.	Religion and Alienation 1975	Paulist Press
Deighoder Olivier. Barcelona	La Simbologia 1971	Okinos Tau
Bosch Jorge B.Aires	Introduccion al simbolismo Logico 1973	Ed.Universitaria
Carter David oks N.Y.	Corporate identity Mammals 1978	Art Direction Bo
Carter David E. oks N.Y.	Designing Corporate Symbols. 1978	Art.Direction Bo
Constantiono Raul He. B.Aires	Semiotica, Ideologia. 1974	Edit.Nova
Fliade Mircea Madrid	Imagenes y Simbolos 1974	Taurus
Eliott Jorje Mexico	Entre Ver y Pensar 1976	F.C.E.
Garcia Prada Jose M. Valladolid	Hermeneutica de los simbolos y crisis. 1984	Ciencia Tomista
Jardi Enric Barcelona	El Simbolismo y el Art Nouveau en Esp. 1979	Ateneo
Ladriere J. Paris	L'Articulation du Sens 1984	Ed.Du Cerf
Paulus Jean Barcelona	La funcion simbolica del lenguaje 1975	Herder
Perez Rioja Jose Anton. Madrid	Diccionario de Simbolos y Mitos 1971	Tecnos
Ricoeur Paul. Madrid	Poetica y Simbolica (en: <u>Inic.a la teol</u>) 1984	Cristiandad
Schutz Alfred The Hague	Collected Papers I. 1975	Nijoff
Schutz Alfred B.Aires	La construccion social de la realidad. 1962	Amorrortu
Steiner G. Mexico	Heidegger 1983	FCE.

Alberfo	Elementos de semiología	1971	Madrid
Siglo XX	Sintaxis y semántica en la gramática generativa	1979	México
Labor	Sobre la naturaleza del significado	1968	Barcelona
Grados	Gramática Semántica. Universales.	1978	Madrid
Grados	Principios de Semántica Estructural.	1977	Madrid
Lumen	De los Espiritos, y otros Ensayos	1988	Barcelona
Labor	El signo (1932)	1978	Barcelona
Tecnos	Escritos Lógico-Semánticos (1848-1932)	1974	Madrid
Grados	Semántica Generativa.	1980	Madrid
Grados	Semántica Estructural y teoría del campo léxico.	1978	Madrid
Siglo XX	La semiología	1979	México
FCE.	La semántica	1978	México
Artel	Estudios sobre Semántica	1973	Barcelona
Grados	Semántica Estructural. Investigaciones metodológicas	1978	Madrid
Siglo XX	La Estructura de una teoría Semántica	1978	México
Tecnos	Verdad y demostración.	1987	Madrid
Grados	Claves para la semiología.	1978	Madrid
Parbos	El significado del significado	1964	S. Aires
Grados	La medida del significado	1978	Madrid
Siglo XX	La semántica	1978	Madrid
FEC	Semántica y Verdad Necesaria	1979	México
FCE.	La teoría del significado	1978	México
Grados	Semántica y Lógica. Bibliografía Hispánica II.	1979	Madrid
Siglo XX	Lenguaje y significado	1978	México
Audilar	Lenguaje y Estilo	1979	Madrid
Audilar	Significado y Estilo	1979	Madrid
Audilar	Semántica	1979	Madrid

COMPONENTE SEMIÓTICA

Barthes Roland	Elementos de Semiologia	Alberto
Corazon Madrid	1971	
Chomski Noam	Sintactica y semantica en la gramatica generativa	Siglo XX
I Mexico	1979	
Christensen N.	Sobre la naturaleza del Significado	Labor
Barcelona	1968	
Coseriu Eugen	Gramatica Semantica.Universales.	Gredos
Madrid	1978	
Coseriu Eugen	Principios de Semantica Estructural.	Gredos
Madrid	1977	
Eco Humberto	De los Espejos, y otros Ensayos	Lumen
Barcelona	1988	
Eco Humberto	El Signo:1932	Labor
Barcelona	1976	
Frege Gottlob	Escritos Logico-Semanticos (1848-1925)	Tecnos
Madrid	1974	
Galmiche Mich	Semantica Generativa.	Gredos
Madrid	1980	
Geckeler Horst	Semantica Estructural y teoria del campo.Lexico	Gredos
Madrid	1976	
Giraud Pierre	La Semiologia	Siglo XX
I Mexico	1979	
Giraud Pierre	La Semiotica	FCE.
Mexico	1976	
Grege Gottlob	Estudios sobre Semantica	Ariel
Barcelona	1973	
Greimas A.	Semantica Estructural.Investiigaciones metodologicas	Gredos
Madrid	1976	
Katz Jerrold	La Estructura de una teoria Semantica	Siglo XX
I Mexico	1976	
Martin Richard	Verdad y Demonstracion.	Tecnos
Madrid	1967	
Martinet Jeann	Claves para la Semiologia.	Gredos
Madrid	1976	
Ogden yRichard	El Significado del Significado	Paidos
B.Aires	1964	
Osgood Charles	La Medida del Significado	Gredos
Madrid	1976	
Palmer F.	La Semantica	Siglo XX
I Madrid	1978	
Pap Arthur	Semantica y Verdad Necesaria	FEC
Mexico	1970	
Parkinson G.	La teoria del Significado	FCE.
Mexico	1976	
Pottier Bernar	Semantica y Logica.Bibl.Romanica Hispanica II.	Gredos
Madrid	1979	
Rossi Alejand	Lenguaje y Significado	Siglo XX
I Mexico	1978	
Ullmann Steph	Lenguaje y Estilo	Aguilar
Madrid	1979	
Ullmann Steph	Significado y Estilo	Aguilar
Madrid	1979	
Ullmann Steph.	Semantica	Aguilar
Madrid	1979	

Mexico	PCE	Antropología Filosófica	1945
Paris	PUF	Difference of repetition	1968
Paris	PUF	Logique du sens	1968
Paris	Edi	De la grammatologie	1967
Paris	Seuil	L'écriture et la différence	1967
N.Haven	Yale Univ.Press	Man kind evolving	1967
N.Y.	Free Press	Las formaciones de la vida rel.	1965
Barcelona	Seix Barral	La Útra Abstrata	1965
N.Y.	Harper Row	Lo sacrado y lo profano	1961
Mexico	Era	Tratado de hist.de las relig.	1957 (1954)
N.Y.	George Braziller	The Voice of the Time	1955
N.Y.	Harcourt Brace	Fables of Identity	1953
B.Aires	Beta	Patronato	1950
N.Y.	Scribner	Twenty Century Religious Thought	1951
Barcelona	Seix Barral	Signos	1951
N.Y.	The Citadel Press	Virginitas	1954
N.Y.	A Galaxy Book	The Idea of the Holy	1958
N.Y.	Dover Publications	Primitive man as Philosopher	1958
Paris	Seuil	Les confites de l'interprétation	1957 (1957)
Harcourt Brace and World		Symbols and Civilizations	1952 (1952)
Madrid	BAC	Mito.Semántica y realidad	1952 (1952)
N.Y.	Harper	Dynamics of Faith	1950
B.Aires	Amarfortu	Teología de la Cultura	1951
Itasca I.	Cornell U.Press	The Forest of Symbols	1954
	Phenix Books	The Tree of Passage	1950 (1957)
N.Y.Lond	Grove Press	The Science of Culture	1954

COMPONENTE FILOSÓFICA Y PSICOLÓGICA.

Cassirer Ernst 1945	Antropologia Filosofica	FCE.	Mexico
Deleuze Gilles 1968	Difference et repetition	PUF.	Paris
Deleuze Gilles 196	Logique du Sens	PUF	Paris
Derrida Jacques 1967	De la Grammatologie	EDST	Paris
Derrida Jacques 1967	L'écriture et la difference	Seuil	Paris
Dobzansky Theo London 1962	Mankind evolving.	Yale Univ.Press	N.Haven.
Durkeim Emile 1965	Las form.elem.de la vida rel.	Free Press	N.Y.
Eco Humberto a 1965	La Obra Abierta	Seix Barral	Barcelon
Eliade Mircea 1961	Lo Sagrado y lo Profano	Harper Row	N.Y.
Eliade Mircea 1972 (1964)	Tratado de hist,de las relig.	Era	Mexico
Frazer J.T.(ed) 1966	The Voices of the Time	George Brazillier	N.Y.
Frye Northrop 1963	Fables of Identity	Harcourt Brace	N.Y.
Jaspers Karl 1970	Psicopatologia	Beta	B.Aires
Macquarry J. 1981	Twenty Century Religious Thought	Schribner	N.Y.
Merleau-Ponti a 1964	Signos	Seix Barral	Barcelon
Nemeseck Ottok. 1958	Virginity.	The Citadel Press	N.Y.
Otto Rudolf 1958	The idea of the Holy (<i>das heilige</i>)	A Galaxy Book	N.Y.
Radin Raul 1957 (1927)	Primitive man as Philosopher	Dover Publications	N.Y.
Ricoeur Paul 1969	Les Conflits des interpretat.	Seuil	Paris
Ross Ralph N.Y.	Symbols and Civilizations 1962 (1957)	Harcourt Brace and World	
Sencillo Luis 1970	Mito.Semantica y realidad	BAC.	Madrid
Tillich Paul 1957	Dynamics of Faith	Harper	N.Y.
Tillich Paul 1974	Teologia de la Cultura	Amorrortu	B.Aires
Turner Victor ondon 1970(1967)	The Forest of Symbols	Cornll U.Press	Ithaca L
Van Gennep Ar. Chicago 1964	The rites of Passage.	Phoenix Books	
White Elsie A. on 1942	The science of Culture	Grove Press	N.Y.Lond

Capítulo

I. LOS SIMBOLOS Y LA CULTURA.

(ver el índice)

todas las culturas han producido objetos simbólicos, que podemos catalogar según las actividades culturales. Han sido estudiados recientemente por:

LITERATURA:

a) El Simbolismo = ha sido estudiado en Literatura, a lo largo de la 1/2 de este siglo:

A. G. Lehmann, El Simbolismo estético en Francia. (1950)

Kenneth Carnell: El movimiento simbolista, (1951) (con detalles bibliográficos)

Ana Balakian: El movimiento Simbolista de Madrid. Cuadernos de Lengua y Literatura, Madrid, 1969.

C. M. Bowers: La Herencia del Simbolismo (1943)

Charles Feidelson: Jr. El Simbolismo en la literatura Americana. (1953)

FILOSOFIA:

b) Una posición intrmedia entre lo simplemente literario y lo filosófico la ocupa Ernst Cassirer: Filosofía de las Formas simbólicas - 3 vols.

o y Susanne Langer: Sensación y Forma.

ANTROPOLOGIA:

c) A nivel científico, desde las ciencias antropológicas

- Lévi-Strauss: Mitológicas - 4 vols.

- Clifford-Geertz: Interpretación de las Culturas. 1973. 1983.

Victor - turner: The forest of Symbols 1967.

LINGUISTICA:

d) En lingüística el estudio de los Símbolos se realiza a nivel de estructuras y semántica.

entre otros citamos a: - Marx Black
- Humberto Eco,
- Foucault Michel
- Derrida

e) TEOLÓGICO.

EL CONCEPTO DE CULTURA, DESDE LOS SIMBOLOS.

⇒ Etno-fisiología = como funciona el cuerpo -

⇒ Etno-anatomía = mapa físico - - - -

A Relación entre los SIMBOLOS y la idea de cultura.

3.32

Podemos adorar en primer lugar nuestra idea de cultura con relación a los Simbolos

Podemos una buena serie de definiciones de cultura agrupados en 7 categorías

A 1º DEFINICIONES DE CULTURA, EN GENERAL.

No es posible describir aquí el concepto de cultura. Baste reflexionar sobre el gran número de definiciones ^{ya publicadas} ~~ya publicadas~~ ^{que he publicado un libro entero de definiciones:}

(A.L. Kroeber and Clyde Kluckhohn: "CULTURE", "a critical" Review")

Se catalogan aproximadamente 160

Casi son 200 Definiciones de cultura. La obra en su totalidad consiste

En un "comentario" a una serie de definiciones "sistemizadas".

Las varias ^{clases} definiciones, están separadas en grupos, según su contenido y enfoque.

- 1 Grupo A: Descriptiva (20) — Naturaleza de la Cultura - en general.
- 2 Grupo B: Históricas, (22) — Componentes de la Cultura: elementos.
- 3 Grupo C: Normativas: — Propiedades distintivas.
C-1 = (19)
E-U = (6)
- 4 Grupo D: Psicológicas. — "La Cultura y la Psicológica".
D-1 = (17) — exploración interna del ser humano y sus ...
D-II = (16)
D-III = (3)
D-IV = (2)
- 5 Grupo E: Estructural = (9) — "La Cultura y el Lenguaje".
- 6 Grupo F: F-1 = (20) — "Relación" entre cultura, Sociedad" individuos - ambiente - objetos".
F-II = (10)
F-III = (5)
F-IV = (5)
- 7 Grupo G: Incompletas = (7) — (Total = 161 definiciones)

Pasadas en reseña algunas de las (161) "definiciones" según el género y el enfoque de cada antropólogo - se procede a la "Introducción al "concepto de Cultura" =

Un sistema simbólico

A. 2o.

DEFINICIONES DE CULTURA DESDE LOS SIMBOLOS; y como Sistemas Simbólicos.

La definición que más se aproxima a la materia que nos proponemos analizar es la que considera la cultura misma desde la perspectiva de la producción de significaciones: "La cultura es un sistema simbólico."

A.2.1 Cómo se plasmó, históricamente, la definición de cultura "desde el símbolo."

Los "primeros", en poner el acento en el aspecto del símbolo como caracter esencial de todas las culturas, son los siguientes *antropólogos*:

1929 — Bóse, Alemán, utiliza la palabra "símbolo" (en la definición de Cultura. Casi todos los demás científicos incluyen la "herencia" y la comunicación - que es una "Trasmisión Social de un conjunto de Tradiciones.

Varios usan la palabra "Sistema", — que evoluciona en "Sistema Simbólico". El sistema se compone ~~de~~ series relacionadas de objetos, que se integran en unidades significativas.

- ① 1942 Bacon = "Culture is all Behavior, 'mediated by symbols'".
- ② 1943 White = (p. 132) "... toda acción que depende del uso de símbolos."
- ③ 1949 Morris: "una configuración de Signos".
- ④ 1949 Ford = "Symbolic Action". (p. 132)
— Conducta mediada por símbolos.
- ⑤ 1949 K. Davis "Symbolic-Transmisión". Transmisión simbólica. —

El estudio antropológico empieza con la catalogación de objetos culturales, de grupos humanos, de actividades propias de cada grupo (etnografía, etnología, paleontología, mitografía, etc...) y se esfuerza por buscarles una unidad a la cultura, tecnología, sociología, y se encuentra con un elemento conectivo común: la significación del todo, y de cada serie de objetos, formas, y costumbres.

Es natural que todas estas investigaciones se encuentren ~~en un~~ sobre un

terreno común: la producción de "significados".

Se genera consecuentemente una consideración unitaria de la cultura y de la vida humana, como un sistema de objetos y acciones que poseen la calidad del "signo"; signos organizados y complejos que interpretamos como - un sistema significativo, o sistema simbólico.

Robert Redfield (1953) define la cultura "el caudal total de ideas e instituciones y actividades convencionalizadas" de un pueblo. Por ser convenciones las actividades, asumen un carácter de individuo, propio, que

A.2.2 Todo el mundo entiende y acepta el carácter nacional, (1) esto implica una conciencia "la estructura de las cosas como el nombre es, consciente de ellos" (p. 34)

Contenido de una definición de cultura desde los símbolos:

☐ Contenido simbólico de las culturas.

→

Robert Redfield:

(1) The Primitive World and its Transformations. Cornell University Press
N Y, Ithaca 1953,

CONCEPTO DE CULTURA.

No podemos dar, de cultura, un concepto empírico, en el sentido de las ciencias experimentales. Por que no se trata de una realidad que pertenezca a la naturaleza, y siga las leyes naturales. Escapa al "determinismo" de las leyes físicas; se contrapone a lo natural.

1.1 La antropología, (que estudia la cultura), no puede llamarse ciencia, en el sentido de las ciencias-exactas; por causa de la naturaleza-particular de la cultura. Sin embargo avanza en sus investigaciones de acuerdo al método-científico.

1.2 Es una disciplina inductiva que se basa en la observación y comparación, para llegar a ciertos principios. Un hombre "culto" es el que posee su "propia" cultura. "La cultura es un entorno de tipo social, creado alrededor del hombre."

1.3 La cultura no es producida por la naturaleza. Pero los criterios para analizarla se sirven de las cosas - naturales, productos, elementos materiales (construcción de casas, alimentos, instrumentos... etc..) tanto como de criterios mentales (formas de dar regalos, ritos y ofrendas, discursos, estructura-social, etc..).

1.4 Los objetos materiales sirven para relacionar ideas y otros elementos mentales. La cultura siempre significa-algo, para los hombres que la producen. Por esto puede llamarse un "sistema de símbolos". E.B. Taylor, en el siglo pasado dio la primera definición aceptable de Cultura (1871, Primitive Culture) "ese todo complejo, que incluye los conocimientos las creencias, el arte la moral el

derecho, las costumbres, y cualesquiera otras capacidades y cualidades, adquiridas por el hombre como miembros de la sociedad".

1.5 Esta definición es una enumeración de tópicos; ^{o aislados} y no nos dice cómo, estas cosas, están relacionadas entre sí. Debería agregársele la "función" (para que sirven?) de los fenómenos!

1.6 Según Kroeber, la cultura es lo "superorgánico", todo lo que no es biológico en las vidas de las sociedades. El estudio de las culturas debería reducirse a conocer sus "estructuras". Los dos conceptos de "función" y de "estructura", tienen sentido para la antropología.

El primero se refiere a cierto arreglo ordenado de elementos sociales y de los rasgos constitutivos de la cultura; la segunda, función, se refiere a la interconexión existente entre la estructura social y los procesos de la vida en sociedad, y a los medios por los cuales la sociedad global mantiene su cohesión y sus características propias.

1.7 Un elemento nuevo que agregan los antropólogos actuales (Azzo Ghidinelli, 1975) es: no-limitarse a la "funcionalidad". No contentarse con ver si las estructuras "funcionan"; sino también ver, si "son-funcionales"! Es decir ver si resuelven los problemas para los cuales han sido creadas. Puede ser que una solución siga "funcionando"; pero que ya no sea "funcional" o sea efectiva!

1.8 En este caso, tal manera de funcionar ya no sirve a aquel determinado Grupo Humano que creó cierta solución, a los problemas. Este nuevo punto de vista es bastante "aclarador", para analizar, de otro-modo, las culturas, y tener un juicio de su valor!

1.9 De todos modos la funcionalidad, efectiva no es un criterio, todavía, exhaustivo; para conocer una cultura. Precisamente por que las Culturas no siguen las leyes de la naturaleza, sus

expresiones son efecto de decisiones, a veces, incomprensibles para un extraño; precisamente por ser producidas por una comunidad que posee una identidad particular y libertad para manifestarse y para dar significados, a su antojo, y su propia interpretación de sus relaciones con el entorno y con el mundo.

A este propósito puede leerse el breve artículo de Azzo Ghidinelli, citado entre las lecturas: "Algunas conclusiones sobre la aplicación del concepto de cultura", en un medio determinado: "ladfino-indígena." (fotocopias).

1.9 Según Guertz, si la cultura se reduce solo a conocimientos y creencias, se limita demasiado el concepto. Él, enfatiza el valor simbólico de la cultura. La Cultura es un sistema de significaciones (significa-algo). En la vida cultural las ideas no se reducen únicamente a lenguaje: es algo mayormente abarcador.

1.10 Los antropólogos se olvidan frecuentemente del proceso de crecimiento. El hombre ha ido estructurando su propia vida. Desde la familia, a la organización de la aldea y de una sociedad muy compleja. Los cambios en la forma física y biológica del ser humano, desde los primeros tiempos que se conocen, han sido estudiado por las ciencias paleontológicas y biológicas.

La ciencia muestra que desde muy antiguo había culturas incipientes, que utilizaban instrumentos. Desde los homínidos que caminaban erguidos (australopithecus) hasta el Homo - Pequinensis, y del Cromañón.

Los cambios "biológicos" dieron, como resultados, cambios genéticos. Existe en la herencia biológica la capacidad para transmitir ciertos elementos de la vida, inclinaciones, carácter, experiencias vividas. Pero la cultura es un "sistema exogenético", que no está incluido en ningún código genético.

1.11 Para comprender el hombre, no hay que olvidar su vida genética y la herencia. A pesar de ello el hombre tiene conciencia de ser un "animal incompleto" (no tiene ciertas determinaciones de los demás animales, que los encierran en sus especies). Es un sistema abierto, de selecciones múltiples. El medio para suplir a estas deficiencias el hombre lo encuentra en la "cultura."

1.12 El hombre necesita de un largo proceso de socialización. Para C. A. Guertz, la cultura es un conjunto de mecanismos de control, un programa para orientar su conducta consciente. Esta orientación es confiada a los símbolos, que tienen sentido dentro de la comunidad cultural. Por ello la cultura es un sistema de símbolos. La frontera entre naturaleza y cultura, no está bien delimitada, las dos cosas son prácticamente imposibles de separar.

1.13 El hombre depende tanto de la naturaleza, como del simbolismo. Sin estos símbolos, el hombre no sería hombre (persona humana). La dimensión del símbolo es la dimensión de la personalidad, de su humanidad.

El sistema abierto es propio del hombre. El hombre se puede adaptar a diferentes situaciones de vida, mientras el animal no (él, necesita su ambiente; el hombre lo crea), precisamente por su sistema abierto, creado por la cultura. El hombre lleva

(nive de la pag. 6)
 1.12 = El hombre como un vertebrado, ^{lo natural = relación con el mundo}
 1.13 = Sistema cerrado y Sistema abierto: ^{lo simbólico = relación con tigo mismo, otros b. y Dios!}
 1.14 = Creacionismo biológico y Creacionismo cultural (Sistemas de Símbolos más complejos) 6

Limitar o igual a restringir (como la cadena de clases) o bien limitar como un colapso de puros. Los límites sociales hacen cambios cosas. (ver p. 176.)

collares, pulseras, vestidos, etc... Los sistemas "cerrados" eran de carácter animal. Los abiertos posibilitan la afirmación de las personalidades de diferentes grupos humanos. Cada grupo encuentra sus propios modos para solucionar sus problemas, y portanto da origen a diversas culturas. El hombre depende mucho del aprendizaje, cuanto mas se ejercita tanto mas aprende. El hombre es una animal que se complementa con la cultura. Lo cual se acerca mucho a la definicion escolastica del "homo animal rationale".

1.14 El cerebro debe crecer para poder satisfacer esta demanda educacional y adecuarse a la crecida simbologia de la cultura. El hombre es un animal "que sabe que va a morir" (André - Malraux). La antropologia interpreta los signos de las personas, estudiando sus idiomas y los demas elementos de sus culturas. Se debe "interpretar" la cultura ajena por analogia con la de uno mismo.

En ultimo termino se trata de una ciencia que interpreta signos.

Con relacion a las culturas del hombre de la Paleontología, por ejemplo el hombre de Neanderthal (descubierto en Alemania) se analizan los signos que acompañan a los restos foxiles. Al enterrar sus muertos demuestran un simbolismo: como rodeándolos de flores (todavia se encuentran restos del polen). A veces les ponian juntos sus instrumentos de trabajo o de caza.

Los hombres del paleolítico superior tenian una forma de cultura mas compleja. Dejaron pinturas rupestres, esculturas o signos en las rocas, pequenas estatuas que se estan redescubriendo a lo largo de todo el continente europeo, figurillas adornadas con signos. A veces son animales domesticos, caballos salvajes, bisontes etc..

Sus colores son : ocre rojo, negro carbón, café, tierra amarilla. Los animales muy realísticos, los hombres estilizados como palitos. Esto denota una diferencia de valor entre ambos.

A este punto es conveniente que el alumno vuelva a leer algunos libros de Paleontologia y de Ethnohistoria. Se encuentran buenos articulos en la revista: Scientific American, y articulos de divulgacion en el: National Geographic Magazine.

Posiblemente estos hombres ya poseian magia y religion. En resumen, todas las culturas manejan algun simbolismo mas o menos complejo. Cuanto mas se acercan a nosotros en el tiempo mas las vemos complejas y ricas en significados. La interpretacion de los signos debe portante convertirse en una tarea cotidiana cuando tratamos de entender las culturas, sobre todo en sus aspectos mas abstractos como el pensamiento y la religion.

La "Significación de la CULTURA y la creación de los Simbolos."

La cultura posee el valor de sistema simbólico ^{también} en la época actual, como, en lo que se conoce, de los tiempos más antiguos de la humanidad.

A Una mirada al pasado lejano:

La paleontología nos pone delante el HOMBRE desde que hace su aparición sobre la Tierra:

- a) Como "homo habilis". durante el paleolítico bajo hasta 2.500.000 ----
2000.000 de años hasta 2 1/2 } y homo-erectus
de 200.000 a 300.000
- b) Como "homo Sapiens" tipo como levante
(Neanderthal) 300.000 años = (estático y
razonario Homo Sapiens No. 1 } hasta 30.000
- c) El hombre "Moderno" 70000 años resto documentales 34 000 años creativo y fantástico. Homo Sapiens No. 2
- d) El hombre prehistórico e histórico. Homo sapiens No. 3

Esta división no es satisfactoria porque no contempla todos los aspectos de hombre = Solo algunos productos del ingenio: No retrata los sentimientos, la vida.

Pero se muestra que la "capacidad" de elaborar "objetos, simbólicos", se remonta a los tiempos más antiguos.

- 1) Tenemos figuras claramente simbólicas:
 - a) Máscaras
 - b) Composición de figuras humanas.

Con caracteres animales: cuernos, patas, alas, dientes.
- 2) Decoraciones de objetos ordinarios, que asumen así "propiedades" extraordinarias. con figuras de animales, hombres, escenas de vida.
- 3) Gestos inútiles como:
 - a) lujosas sepulturas cargadas de signos de poder.
 - b) Construcciones no-habitables que surgen del suelo o se hunden en el monte.

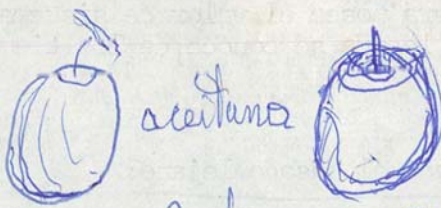
B Una mirada al universo cultural: antiguo y moderno: nos revela un gran mundo de símbolos.

- B.1 Símbolos de las culturas-clásicas, primitivas o avanzadas.
- B.2 Símbolos de las culturas-actuales: técnicas y economicistas.

EL UNIVERSO FISICO - Time: 4 Mayo 1992

Medidas de Espacio:

1) Tamaño de un átomo:

2) Tamaño de un grano de uva:  aceituna

3) 15 "biliones" de años luz - desde la tierra al borde?

Tiempos:

1) Desde 1 átomo a un grano = 10^{-35} de segundo → explosión.

2) Desde el grano - a la nube de partículas = 300'000 años
de 3 minutos a

3) Plasma impenetrable a la luz =

300'000 años → núcleos diferenciados = emiten luz.
mas colicudes
& mas frios

4) de 300'000 a 2 billones de años se separan de las nubes las galaxias.

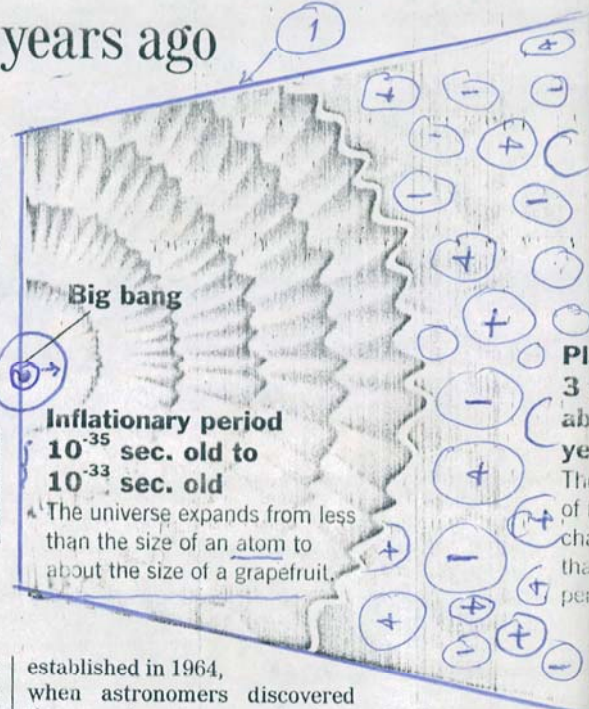
5) de 2 billones a 15 billones se separan las estrellas
y sigue expandiéndose...

EL "UNIVERSO."

Este artículo va desde primer a la orden del tamaño - primitivo

By peering back into the beginning of time, a satellite finds the largest and oldest structures ever observed—evidence of how the universe took shape 15 billion years ago

ECHOES OF THE BIG BANG



By MICHAEL D. LEMONICK WASHINGTON

THEY WERE, BY FAR, THE LARGEST and most distant objects that scientists had ever detected: a swath of gargantuan cosmic clouds some 15 billion light-years from earth. But even more important, it was the farthest that scientists had ever been able to peer into the past, for what they were seeing were the patterns and structures that existed 15 billion years ago. That was just about the moment—or more precisely, an infinitesimal 300,000 years after the moment—that the universe was born. What the researchers found was at once both amazing and expected: the U.S. National Aeronautics and Space Administration's Cosmic Background Explorer satellite—COBE—had discovered landmark evidence that the universe did in fact begin with the primeval explosion that has become known as the Big Bang.

In anticipation of the announcement, an overflow crowd had crammed into the meeting of the American Physical Society in Washington last week, and they were not disappointed. "If you're religious, it's like looking at God," proclaimed the leader of the research team, George Smoot, an astrophysicist at the University of California, Berkeley. Princeton astrophysicist David Spergel, who had recently co-authored a theory demolished by the COBE results, cheerily admitted, "We're dead. But this is great stuff... It's the most important discovery in cosmology in the past 20 years."

The existence of the giant clouds was virtually required for the Big Bang, first postulated in the 1920s, to maintain its reign as the dominant explanation of the cosmos. According to the theory, the universe burst into being as a submicroscopic, unimaginably dense knot of pure energy that flew outward in all directions, spewing radiation as it went, congealing into particles and then into atoms of gas. Over billions of years, the gas was compressed by gravity into galaxies, stars, planets and, eventually, even humans.

The first evidence of this scenario was

established in 1964, when astronomers discovered the cosmic microwave background, the original radiation from the Big Bang. The second part, though, was much trickier. In order for gravity to make galaxies out of atoms, it needed something to work with—some chunks of space in which the atoms were closer together, a region of greater than average density, so that they could draw surrounding matter in. The excess densities need not have been very large, but they had to be there if matter was to congeal. And if they were present, they

Will the cosmos expand forever?

IT IS THE ULTIMATE QUESTION CONCERNING OUR FATE, BUT THE ANSWER COMES down to a simple issue. If there is enough matter out there in space, gravity will slow and then finally reverse the expansion of the universe; the cosmos will collapse. If, on the other hand, matter is spread too thin, the expansion will continue unchecked forever. But if the amount of matter is just right and the universe is at "critical density," the cosmos will continue to expand, but ever more slowly, until eons from now its growth will be barely perceptible.

So which will it be? The news from NASA's Cosmic Background Explorer satellite is reassuring. By supporting the theory of inflation, COBE also affirms the mathematical consequence that the universe is exactly at critical density. But since all the stars and galaxies add up to only 1% of that density, there must be some sort of "dark matter" that makes up the rest. Where and what is this matter? Astronomers think it might be hard-to-detect particles called neutrinos or still theoretical particles known as WIMPs. Searches are under way for both kinds of dark matter. But don't lose any sleep. Even if physicists are wrong and the universe ends up collapsing, it will be tens of billions of years before the Big Crunch.

(Continúa) -

- La Dark Matter es la masa en forma del universo que se refiere por
una masa de atracción de 10.000 billones de soles!
Porque es la "mayor" cantidad de masa que mantiene las galaxias en su órbita
y "materia oscura" = gran centro de atracción!

Pregunta ¿quién es la materia oscura?

R/ Tiene masa pero no se ve = es Barionica (pesada - comica) = "Bariones" { protones
neutrones
son partículas del centro de órbita.

En forma a las galaxias hay MACHOS = constantes que flotan (forman de agujeros) alrededor
Las MACHOS no visitan pero se puoden ver porque reflejan la luz!

Las WIMPS son partículas masivas de interacción débil = son antagonistas!
no entran en interacción con la Materia Visible aunque se ve pero la mayor
Tienen atracción de centro atracción

Los WIMPS forman el universo. forman el centro de órbita! = creando de materia
oscura

Cuando COBE descubrió las "oscilaciones" predicadas el comienzo del universo
comprobó que la explicación puede usarse de la materia oscura!

Como se distribuye la materia? R. por grupos Las estrellas → en galaxias
Las galaxias → en clusters o grupos
Los clusters → en super clusters

Estrellas se forman!

y los clusters? = R/ no hay materia oscura!

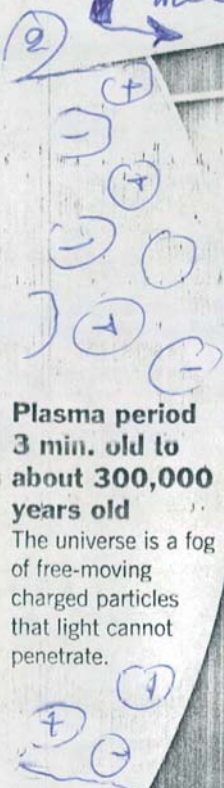
Quié hay? R/ materia oscura - fría! la que formaría las condensaciones

El COBE midio las oscilaciones que fueron predicadas en un modelo simple del universo
si estas oscilaciones son efecto de materia oscura, está probado a la formación del universo
Lo último de la teoría del Big Bang? - última teoría Copernicana! - La materia
visible no es el tema del universo = solo es una idea terrible dentro del cosmos!

S
of

3 4 5

Zona de núcleos diferenciados
de temperaturas + altas +
mezclas con "frías". -



**Plasma period
3 min. old to
about 300,000
years old**
The universe is a fog
of free-moving
charged particles
that light cannot
penetrate.

**About 300,000
years old**
The expanding cosmos
cools and the particles
combine into atoms; the
universe becomes
transparent to light.
Theoretically, some areas
are denser than others
and thus are warmer and
emit more light. These areas
later form gargantuan gas
clouds.

**300,000 to
2 billion years old**
Under the influence of gravity,
the colossal clouds gradually
break up into smaller, galaxy-
size structures.

**2 billion years old to
15 billion years old
(present day)**
Stars form in galaxies, and the
universe continues to expand.

Peering at ancient radiation from the 300,000-year-old universe, the COBE satellite detects tiny variations in temperature—confirming the big bang theory and providing the earliest glimpse of structure in the universe.

should be visible to a sensitive enough probe in the form of warm and cool spots mottling the microwave background.

The COBE satellite was designed to be sensitive enough, but the first maps of the microwave sky it beamed down showed nothing. That was not a big problem. The research team knew that the cosmic microwaves are polluted with local microwaves from the Milky Way galaxy and that it would take months of computer analysis to weed out the unwanted signals.

In the end, it took more than a year. What finally appeared on the computer screens at the Goddard Space Flight Center in Maryland was a map with blotches of all sizes indicating regions of the sky where the microwaves are a minuscule 30 millionths of a degree warmer or cooler than average—almost imperceptible, but enough to save the Big Bang theory. Says University of California, Berkeley, astronomer Joseph Silk: "They've found the missing link. This removes the biggest remaining objection to the Big Bang."

Because the microwaves have been traveling for 15 billion years to get to the COBE sensors, the warm patches have long since evolved into groups of galaxies. Even the smallest patch observed by COBE is by far the largest area ever surveyed. The structures dwarf the "great wall" of galax-

ies discovered in 1990. The largest spans one-third of the known universe, or 10 billion light-years, which is 95 times 10²¹ kilometers.

COBE is designed to see just the biggest structures, but astronomers would like to see much smaller hot spots as well, the seeds of local objects like clusters and superclusters of galaxies. They shouldn't have long to wait. Astrophysicists working with ground-based detectors at the South Pole and balloon-borne instruments in the stratosphere are closing in on such structures, and may report their findings soon.

If the small hot spots look as expected, that will be a triumph for yet another scientific idea, a refinement of the Big Bang called the inflationary universe theory. Inflation says that very early on, the universe expanded in size by more than a trillion trillion trillionfold in much less than a second, propelled by a sort of antigravity. Bizarre though it sounds, cosmic inflation is a scientifically plausible consequence of some respected ideas in elementary-particle physics, and many astrophysicists have been convinced for the better part of a decade that it is true.

One prediction that comes out of the

theory of inflation is that the mix of big and small hot spots in the early universe should follow a characteristic pattern. The spots COBE found conform to that pattern, and scientists like Smoot expect that the smaller hot spots will too. Another prediction of inflation is the surprising notion that everything astronomers can see, including all the stars and galaxies, constitutes just 1% of existing matter. The other 99% of the universe is dark and invisible.

There is already strong evidence that at least some dark matter must exist. The Milky Way and virtually all other galaxies rotate so fast that they should literally fly apart—unless the gravity from invisible halos of dark matter is holding them together. The halos still fall short of what inflation requires, but bolstered by the latest results, theorists are sure the rest will be found. Says Paul Steinhardt, a University of Pennsylvania physicist who helped develop inflation: "We were confident in our theory, of course, but it's always nice to know that Nature is cooperating."

TIME Graphic by Joe Lertola

Factor 1. 1991 : La Materia Oscura (f. 65)

Un universo oscuro - James Trefil
Fodo Tomaba por ROYAL un observatorio de rayos X
pueden ser observados por USA - Gran Bretaña - Alemania

El físico James Trefil analiza la materia oscura = una misteriosa sustancia
se supone que es el material más importante del universo

El espacio que separa los planetas y las galaxias no está vacío.
En espacios de la materia oscura se encuentran pero su identidad y distribución, no.

1933 el astrónomo Suizo Fritz Zwicky (Caltech = California)
midió un grupo de casi 100 galaxias (Orion o sea de esta clase)

Las velocidades con que giran una alrededor de otras = parecen calcular su masa!
(en solas) - Como es que no se difunden?
Le masa necesaria a mantenerlas unidas era muy superior a la de ellas!

¿Será posible que escape la luna de las mareas terrestres
De donde venía la diferencia (para compensar la "velocidad de escape")
Existía una masa adicional? ¿que se hubiera?

Este es la materia oscura

En los años 70 los astrónomos empezaron a notar anomalías adicionales sobre la rotación de la galaxia
Resultado que - los puntos externos, se mueven a la misma velocidad que los internos!

(no así el efecto esperado con ellos al centro)

En el sistema solar no pasa así. - los planetas lejanos son mucho más lentos!
Es diferente en las galaxias. Para todo gravita en todo! Los átomos alejados a los
bordes no son más lentos!

Es como pensar que estar "dentro" de la caja como el gato!
La galaxia está inmersa en un globo de materia oscura y gira con él! es todo
base de la estructura!

R/ La Materia luminosa es menor del 1% de la cantidad de materia que debería
dominar el universo y frenar su expansión!



I,2

EVIDENCIA DE SIMBOLISMO EN LAS CULTURAS ARCAICAS.

1. El Hombre antiguo.

La respuesta a una interrogacion sobre el lugar de donde deriva el hombre, depende mucho del tipo de cultura religion o raza, del que contesta.

Los Indios Haidas, reponderian que desde un Huevo, descubierto por Raven.

Los Hopi dirian que desde un Hoyo Sagrado que esta en el fondo del Gran Cañon, desde el cual el Hombre, procedente del mundo subterraneo, ha hecho su entrada a la tierra.

Un mito Hindu, grabado en la roca de Angkor-Wat, demuestra la lucha entre dioses y demonios rodeados de serpientes.

A parte de todas las representaciones religiosas de la creacion, los cientificos opinan que todos descendemos de una Eva-Africana, que vivio algo asi como 200.000 anos atras.

Esta respuesta es el fruto de un sistema complicado de calculos, que pone cierto orden entre las muchas piezas paleontologicas descubiertas hasta la fecha.

Un conglomerado de editores, fotografos, artistas y escritores, han viajado por todo el mundo, han consultado centenares de expertos, para producir una opinion sintetica sobre el origen del hombre "moderno".

Y sobre la explosion de produccion artistica conocida como "El Paleolitico-Superior.

Paleolitico, no significa una fecha, sino un conjunto de objetos, producidos por el hombre, en un determinado tiempo "primitivo".

Ultimamente, reporta el National Geographic Magazine (Oct.1988) se ha descubierto una escultura (Alexander Marshack) en marfil de Mammoth, un verdadero busto antiguo, tallado durante la edad del hielo (hace 20.000 anos).

Este objeto puede asociarse con las grutas de Lascaux en el sur de Francia (que tambien son del Paleolitico) y estan fechadas en un tiempo, aproximadamente, que nos precede de 17.000 anos.

Hay reliquias del ser humano en la tierra durante el paleolitico. Pero el mismo Paleolitico se divide generalmente en cuatro momentos sucesivos: Paleolitico Superior, Paleolitico Medio, Paleolitico Arcaico, y Paleolitico Bajo, o profundo.

Naturalmente estas cuatro divisiones corresponden a Estrados Geologicos, cada uno mas profundo que el anterior.

Cada estrado contiene un conjunto de objetos que se consideran producidos por el hombre. Esto significa que el criterio de catalogacion de tales objetos depende del estrado geologico en el cual fueron encontrados.

Sgun el numero y la calidad de tales objetos se atribuye al hombre cierta caracteristica que deberia significar : el estadio de evolucion en el que se encontraba el ser humano en formacion.

Asi surgen las definiciones de: Homo Habilis →

→ Homo Erectus
 Homo Sapiens No. 1.
 Homo Sapiens No. 2, = Moderno = como nosotros
 Homo Sapiens No. 3 = (nosotros.)

ESQUEMA DE LA APARICION SUCESIVA DE LOS DIFERENTES TIPOS DE HOMBRES. YENDO DESDE LA SUPERFICIE HACIA LOS ESTRADOS MAS PROFUNDOS.

2000. años atrás. El Homo Sapiens No. 3, El Hombre Moderno, de hoy.
 10.000 años atrás, empieza la Epoca Histórica - prehistórica.
 De aquí para abajo son puras conjeturas "científicas".

14.000 años atrás. Pireneos Franceses (1912. Caves Tuc d'Audobert.)

Dos bisontes, modelados en yeso.

15.000 años atrás. En Malta (Siberia). Una placa de marfil con puntos concéntricos ordenados y un agujero.

15.000. El Hombre Moderno N. 2. Homo Sapiens.

① PALEOLITICO SUPERIOR.

16.000 La Marche, Francia. Centenares de Perfiles humanos, alargados; y bisontes.

25.000, marfil de Brassempouy, Francia. *

30.000. es la Epoca del Hombre de Neanderthal. Este es el Hombre Moderno No. 1. Homo Sapiens. Pero el Tipo Neanderthal no empieza ~~coincide~~ con el Homo Sapiens No. 2

En cierto periodo coinciden, pero no se mezclan. Cuando se termina el No. 1 ya existía el No. 2 hacia mucho tiempo.

32.000. Hombre de marfil de Halenstein. Alemania.

35.000. BND. Checoslovaquia. El hombre empieza a tomarse a sí mismo como símbolo. Indica una revolución cultural.

70.000. Origen del Hombre Moderno No. 2, el que continua con el hombre actual.

100.000. Fósiles del Rio Klasies (Asia).

② PALEOLITICO INTERMEDIO.

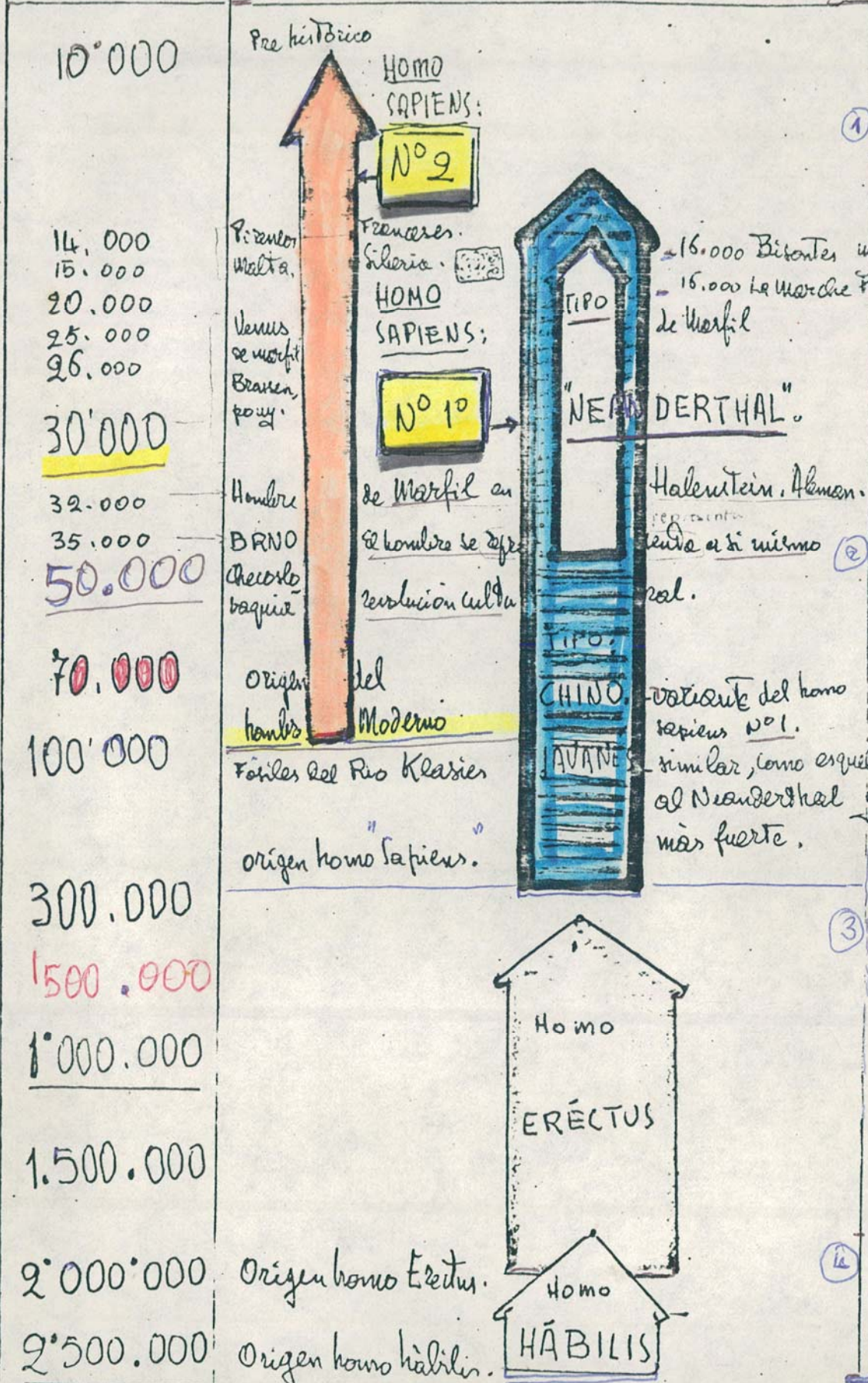
El hombre de Neanderthal empieza en el Paleolítico Intermedio. hacia el 50.000. Pero continua hacia atrás con el Tipo Chino o Javanes que se parece bastante a este, aunque sea un poco diferente en cuanto a esqueleto.

300.000. Empieza el Tipo Chino, o Javanes, que continua a la par del Neanderthal. y termina con este: No. 1.

③ PALEOLITICO ARCAICO.

1.000.000 Esta terminando el Homo Erectus. el cual empieza cerca del periodo mas antiguo (Pal. Bajo).

"HOMO SAPIENS" → N° 3 → CONTEMPORANEO.
2.000 a.c. HOMBRE MODERNO ACTUAL = HISTÓRICO

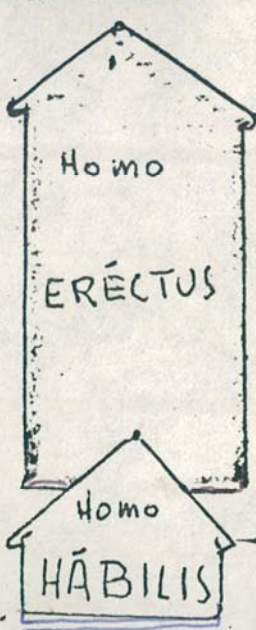


PALEOLÍTICO SUPERIOR

PALEOLÍTICO INTERMEDIO

PALEOLÍTICO ARCAICO

PALEOLÍTICO BAJO



1

2

3

12

16.000 Bisontes soldados en yero.
16.000 Le Marche Francia. perfiles de marfil - cuevenares -

Halenstein, Aleman. rep. de...
culta a si mismo real.

variante del homo sapiens n° 1.
similar, como esqueleto, al Neanderthal y mas fuerte.

Francia. Siberia.

Hombre de Marfil en el hombre se desarrolla revolución cultural.

e.

EL HOMBRE DE NEANDERTAL..

HOMO SAPIENS No.1.

Lo denominamos: Homo Sapiens No.1. Demuestra ser espequeultivo. Es posterior al Homo Habilis.

Un poco diferente del hombre actual .Ocupo Europa (denominado por el lugar de los restos en Alemania 1856). Aparece tambien el oriente Medio. Posiblemente se encuentra en Africa (Lago Turkana) al final de una largo periodo de Hominidas genericos (Homo Erectous).

Es el comienzo de un hombre similar al hombre Moderno.

200.000 años a tras. Descienden de una Eva africana, ancestro de todos los hombres actuales. Sus descendientes llevan el DNA a los hombres de todo el mundo.

100.000 anos antes de nosotros; tenemos los restos del Rio Klasies (Africa). Fragmentos muy antiguos y en mal estado. Habitaban en cavernas hacia el Oceano Indio. Se encuentran en terreno cenagoso, objetos de toda clase.

Muchas mandibulas (devorados por animales?)Lo que queda cuando se empieza a comer por el craneo..

70 -- 100.000. En Israel. Se ha demostrado que el Homo Sapiens No.1 y el hombre Moderno (Homo Sapiens NO 2.) en este tiempo ambos existian a la par. Vivian en separadas cuevas, y no se mezclaron unos con otros.

El Neandrthal es seguramente Homo Sapiens. Sus restos van tan lejos como hasta un millon y 600.000 anos.

El tamaño de su cerebro mide cerca de 1000. centimetros cubicos, comparados con los 1400, del hombre actual.

Fue el pimero en el uso del fuego y en egresar de Africa, hacia Europa. Tiene cejas prominewntes como el Anterior (Homo Erectus) Pero son su caracteristica deintes anteriores muy grandes y concavos (tyipo cuchara), que fungen como de tercera mano para agarrar objetos y jalar.

Sepultaba los muertos y vestia adornosa personales muy escasos. Se ve poco organizado y escasamente planificado. Huesos mas fuertes y musculatura mas resistente que el Hombre Moderno. Los dedos aplanados parecidos a espatulas; poco aptos para aferrar cosas.

Sus instrumentos (Francia. La Quina) al parecer son elementales y simples y se repiten monotamente. Ausencia de la variedad y de los cambios que distinguen el hombre Moderno.

Quizas se originaria hacia los 100.000 años atras. No parece que el hombre del Nenanderthal haya sido un Antepasado Nuestro. Porque puede haber vivido en Francia a la par del Hombre Mocerno, lo mismo que en regiones de Israel, por decenas de miles de anos.

El Neanderthal que conocemos vive de los 300.000 a los 35.000 anos atras, en Europa. Y se extingue. En poco mas de 5000. anos tenemos el cambio al Hombre Moderno: Homo Sapiens No.2. Aquellos desaparecen. Y no hay signo de hibridación con los nuevos, ni de continuidad.

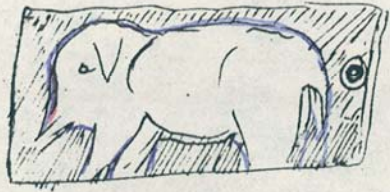
El Homo Sapiens **No.1.** Tipo Neanderthal, se encuentra tambien en China. Algunos piensan que se trata de Tipos diferentes, que hayan emigrado hacia las islas del Oceano, y hacia el Norte.

En diferentes lugares se desenvolverian evolucionando hacia el Homo Sapiens, con caracteres locales.

El Homo Erectus alcanzó tambien Java. Supuestamente un millon de años atras. De alli pasaria a Australia. En este lugar hay senales de Otro Tipo de Hombre, mas delgado. Posiblemente un derivado de la variedad de cambios que hubo en China. En java decenas de ejemplares han sido encontrado, por miles de siglos. Serà que el cambio es mas lento en el tropico?

Los Ancestros del Sur de Asia muestran mucha afinidad con los Australianos antiguos, y — los Aborìgenes — actuales. Estos conservan: cara grande, cejas prominentes, baja la cabeza, permanecen reagos muy conocidos entre los asiaticos muy tempranos.

23.000 Reinos de Mammoth



paquidermo de 5 toneladas. que desaparece al ser eliminado el hielo en: estepas del Mammoth.

18.000 Salmon grabado en la roca.

17.000

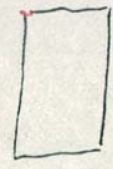


Trate al bisonte.

15.000

Hombre-pájero? La placa con el Mammoth. Malta, Siberia.

Figura geometrica de un rectángulo



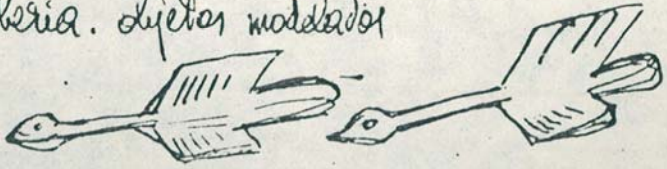
y tipos 0000 000 000 de numeracion? (13 puntos)

15.000

La Venus de Willendorf. Viena. 11 cm.

10.000

La glaciaciones terminan. Siberia. objetos modelados con pájeros migratorios:



3.

EL HOMBRE MODERNO.

HOMO SAPIENS N° 2.

Los científicos generalmente concuerdan en considerar al Hombre Moderno (Homo Sapiens 2o.) como nacido en Africa y de allí haberse extendido hacia el Norte de Europa, y hacia el Oriente (Asia).

Miles de años más tarde el Hombre con la figura de Homo Sapiens produciría olas de migraciones que llegarían a Australia y a América. Las Glaciaciones condensarían en hielo gran cantidad de las aguas de los Océanos. Estos bajarían de nivel por centenares de metros, y dejarían al descubierto lenguas de tierras que conectarían los continentes haciendo fácil el paso de uno a otro. A América llegarían unos 12.000 años antes de Colón.

Unos 13.000 años atrás, ya los deshielos harían crecer nuevamente el mar dejando aislado el continente americano. Por lo cual la cultura que allí se desarrollaría durante la edad del bronce y del hierro, sería independiente.

Se han recolectado puntas de lanzas de esta Época en Wenatchee, Washington y Clovis, New Mexico, unos 12.000 años atrás. Y representan la más antigua tecnología descubierta en América. En Europa los datos son un poco más antiguos.

35.000 años, en Brno, Checoslovaquia.

25.000 La Venus más antigua: Dolni-Vestonic (Moravia) de 11 cms. de alto.

32.000 Alemania. Hohlen-stein. La figura humana más antigua conocida. Mueven hacia atrás, en el tiempo la habilidad humana de crear símbolos.

Simbolos animales. Podría ser el intento para capturar el poder animal, como una fuerza superior.

30.000 años. Al Sur de Australia. Figura de caballo. 1.5 m. de largo.

28.000 Pendientes de marfil. Con hoyos redondos para colgarlos.

En Francia, Dordona. Tierra de venados y de miel.. Se servan: imágenes de caballos, bisontes, bueyes, rebanos, ciervos...

32.000 un pendiente de marfil, de concha.

26.000 cabeza de marfil. Checoslovaquia.

25.000 La Venus de Brassen-pouy. Ejemplar del paleolítico Superior. Una cabeza humana muy similar a una escultura de nuestros días.

23.000 Restos de construcciones en Siberia. Habitantes de la época de los grandes hielos. Cercos de huesos de Mammuth.

Aproximadamente 35.000 años atrás, bandas de cazadores se extendieron en toda Europa y Asia y produjeron una verdadera revolución cultural.

23.000 Orillas del río Don: habitaciones y restos de Mammouth. Figuras de paquidermos de 25 toneladas. Que desaparecen al ser eliminado el hielo donde vivían. (estepas del Mammuth).

18.000 Salmones entre rocas (Per.).

17.000 Figura estilizada de hombre (hombre pajar?)

16.000 Bajorrelieve de arenaria con bisonte, y un sol entre los cuernos. Anglès Sur. Francia.

15.000 Malta Siberia. Figura de Mammuth grabada en una placa de marfil del mismo animal. Dibujo estilizado bien proporcionado, moderno.

15.000 Malta. Venus de marfil. 9 cms. excelente.

Venus de Willendorf. Viena. 11 cms. de alto.

10.000 Objetos modelados. Figuras de pajaros en vuelo. Pajaros migratorios que tienen valor de signos de la primavera que regresa. Demuestran gran experiencia en el dibujo.

En Lascaux el dibujo de un ser humano que esta frente a un bufalo.

Hay constancia de que tejían. Poseemos sus agujas, sutiles, y pequeños instrumentos de cortar, y de hacer agujeros. Tocaban música, por que permanecen flautas, (25.000 años) de hueso de pajar. Esculturas como las llamadas "Venus" (Ej. Venus de Brassenpouy. Francia), con elegante silueta y cabellos. Esplendido ejemplar del paleolítico. (25.000 años)

En Austria poseemos otro centro, y en Checoslovaquia. y en Kostenki, sobre el Don, en la URSS.

Las construcciones, enterradas, poseen grandes paredes que separan los ambientes. Tumbas humanas, huesos de animales misteriosamente empaquetados en hueso negro. Varios signos de rituales.

Figuras femininas de dos tipos, unas de piedra caliza pintadas de rojo aparentemente rotas intencionalmente. Otras bien conservadas de marfil pintadas de negro. Estos habitantes eran sedentarios. Tenían abundancia de comida, y tiempo para dedicarse al arte y a los ritos. Restos de esta época se encuentran en Ginebra (Suiza) y en Palmito (Calabria, Italia). Esto significa que en Europa el Paleolítico se presenta como una gran región habitada y con una cultura desarrollada, muy conocedora de la naturaleza.

En el norte de Australia también hay cuevas pintadas (Arnhem Land) con miles de rocas que representan gran cantidad de sujetos: canguros, cocodrilos, emus, tigres, serpientes... Estos corresponden a rituales que los Aborígenes mantienen todavía hoy. -- Figuras del Espíritu, en forma de Yam; figuras tipo de rayos X, que muestran el esqueleto del animal, o los órganos internos del mismo.

Comenzaron a crear simbolos de si mismos: figuras humanas. Tambien de los animales que los rodeaban (escenas de cacerias). y posiblemente simbolos del "transcurrir del tiempo"..

En un lugar de Siberia, Malta, una placa de marfil (15.000 años) presenta circulos concentricos de agujeros y un hoyo en el centro , como se tratara de un firmamentos. Sera un simbolo espiritual o un indicador de los dias?

El Homo - Sapiens No. 2 es como nosotros: curioso, creativo, organizado , dotado de utensilios, erecto, y anatomicamente parecido a nosotros.. Aparece posiblemente hace 100.000 años.

El Paleolítico Superior empieza, en su epoca mas reciente con las cuevas del sur de Francia de 11.000 a 35.000 años (Lascaux). La gente pinta, talla. Hay objetos esquisitamente acabados, como para satisfacer un gusto estetico, mas que la simple utilidad. Grandes pinturas que cubren las paredes. Huesos marcados con puntos y rayas, como para senalar medidas de tiempo, conchas que adornan tanto las habitaciones como las tumbas.

En esta epoca una gran capa de hielo cubria la parte norte de Europa, se extendia y se encojia sucesivamente. Los animales, merodeaban, mas numerosos que los hombres. En el Sur de Francia se calculan que vivian unas decenas de miles de hombres en pequenos grupos.

En las cuevas se encuentran extraños hallazgos, como huesos fragmentados, escondidos entre paredes de roca, en grandes cantidades; otros clavados ordenadamente en el suelo ; baldosas de piedras dispuestas como pavimento; cantidades de muchas toneladas. trahidas hasta alli por el hombre.

Platitos de piedra, probablemente destinados a ser llenados de grasa, para servir de iluminacion. Instrumentos, como cuchillos de hueso, pendientes, con hoyos, a veces no completamente perforados; puntas de lanzas por centenares.

En las cuevas tuvo que desarrollarse una gran actividad. No para habitarlas, sino por breves temporadas. Quedan restos de fuego y de comida; pero no de la vida ordinaria, mas bien de actos ceremoniales.

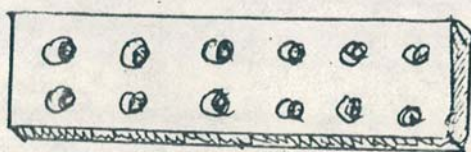
Los dibujos de animales son exactos y cuidadosos: leones, ciervos, osos, caballos; figuras humanas con cabezas de animales; probablemente mascarar para el rito. Una figura que flota en el cielo de la cueva mitado hombre y mitad animal, el brujo, que domina la escena con cuernos de antilope en la cabeza.

Posiblemente grupos de cazadores se reunian en las cuevas , piontadas, con el fin de realizar intercambios, ritos, propiciatorios. Hay conchas del Mediterraneo que distan hasta 150 Kms. conshas del Atlantico que distan hasta 250 kms. Si tenian tal expresion artistica, poseerian un lenguaje articulado; pero no sabemos cual.

fueron ejecutados por Personajes humanos, guerreros. Se piensa que las pinturas a un tipo de "Hombre-Moderno No. 2" algunas supuestamente fechadas a 20,000; otras a 16,000 otras a 10,000 años atrás.

EL JUEGO MAS ANTIGUO ?

7,000 años atrás, ya, en el Neo-lítico, se encontró una gran ciudad (entre 7,000 y 5,000) en la zona de Jordania. Excavando en las cosas se encontraron tabletas con dos filas de hoyos de seis hoyos no muy profundos como para recibir pequeños trocitos, o cuentas.



Mancala.

Se interpretaron como juegos - Hoy se conoce una versión moderna que se llama "Mancala", que usa una tabla de madera con semejantes agujeros.

Las cuentas podrían ser pedacitos, piedritas, o semillas. La gente que vivía 7,000 años atrás, usaba lozas de arenaria excavadas con los 12 pocitos, (Nation Geographic, Magaña, febrero - 1990).

Uno de los excavadores dijo reconocerlo como juego, porque había jugado con los compañeros un juego parecido en la nueva versión.

1.3. El Universo Cultural, y un universo de símbolos.

Desde la definición de cultura como sistema simbólico al análisis del hombre primitivo el símbolo en los objetos simbólicos etc. EN LA PRESENTE. EN LAS CULTURAS?
DONDE: ENCONTRAMOS - LOS - SIMBOLOS? EN LA CULTURA.

→ Pasando en revista todas las antiguas culturas es fácil recopilar una gran cantidad de símbolos "gráficos" e iconográficos. ~~no~~ comentario.

→ Los símbolos son una "creación del hombre y se encuentran, en "Todos" los aspectos - "CULTURALES".

- A.1 "Costumbres de Vida"; "Saludo", Fiestas, Ritos, Cultos. -
- A.2 Actividades - prácticas = Trabajo. Objetos útiles y adornos
- A.3 Actividades de Comunicación.:
Lenguaje "informativo". Grupos sociales, autoridades, sacerdotes, guerreros.
- A.4 Actividades de expresión = Arte, pinturas, esculturas, arquitectura, coros, signos, iconográficos
- A.5 En la "especulación" = pensamiento, concepto. Relatos, mitos teatro, cantos.

→ La Antropología ha ido definiendo su objeto: Hombre primitivo, hombre libre, hombre actual grupos.

La antropología es una ciencia muy - joven - (finales del S. XIX)

Recientemente se define "La Cultura"; como: SISTEMA de, "Actividad Simbólica" (vea Pág. siguiente).

Los primeros antropólogos en definir la cultura desde los símbolos fueron:

Ford, 1949 White, 1943-49 Davis 1949 Morris 1946

Primero advirtieron el valor cultural del símbolo luego llegaron a una concepción global y definir la cultura misma como "conjunto de símbolos".

→ Un estudio de los "símbolos" "puede-empezar":

Recopilando" = material "FIGURATIVO". — iconográfico.

- 1 Grabados - en papel - papiros - pergamino - piedra
- 2 Pinturas - sobre paredes, vasijas, textiles.
- 3 Esculturas - decorativas, monumentos - estatuas.
- 4 Dibujos = incisiones
- 5 Objetos - de toda clase, utensilias, instrumento etc.

Basta ^{con} hacer un recorrido entre las culturas de la humanidad para comprobar la presencia de los símbolos.

La "Consecuencia" de este análisis: = DEMUESTRA que existe una constante:

El símbolo se encuentra en diferentes lugares y tiempos para su función no cambia.

- 1) Todas las culturas crean-símbolos.
- 2) Los símbolos se refieren a objetos "misteriosos", alejados de nuestra realidad material.
- 3) Los símbolos responden a "patrones" "universales" y se repiten en todas las culturas en forma parecida.
- 4) No hay una sola - clase de símbolos; sino "varios" niveles de abstracción y de significación.

ALGUNOS
 CARACTERES: del Símbolo.

1o. El símbolo es = "Mediador" entre el "presente": y "lo posible" en el porvenir,
 " " " lo que va más-all-a - (desconocido)
 " " " "lo trascendente" más poderoso que nosotros,
 (Tanto en sentido humano: como "Sobre - humano").

Lo trascendente no se concibe únicamente como una "fuerza"; mas aún, como una UNIDAD: personal, libre, con la cual se puede comunicar.

2o. El Símbolo "dice algo-más", que el Objeto utilizado, Hace "conocer" "algo" que sería: "incognoscible: en la simple "experiencia", Nuevas dimensiones epistemológicas,

3o. Es "necesario" para el hombre lo de crear-símbolo!!!: Producir símbolos es "una necesidad" que se expresa en el USO; por estas razones,

- a. — Por su "universalidad". Se encuentran en todas las culturas;
- b. — Por el uso cotidiano-inmediato. Se utiliza como un instrumento.
- c. — Por la necesidad de comunicación, amplia el campo de las significaciones
- d. — Para expresar el pensamiento: se extiende a temas y objetos que no tienen una perceptibilidad sensible ni pueden indicarse con formas inmediatas.
 Al contrario se utilizan para expresar conceptos que se refieren a realidades ultra-sensibles o ilimitadas.

SÍMBOLOS Y COMUNICACIÓN

No podemos confundir la tipificación de un símbolo con el uso que de este se le ^{Aglio (Comunicación)}

Ralph Ross: ; Symbols and Civilization 1957 - (Harcourt Book N.Y. 1962)

- 1) "La Comunicación Incluye: el uso del lenguaje y ~~non-linguística~~ ^{También} comunicación ~~no-linguística~~ ^{entre otras están:}
- [gestos
 - [acción
 - [ritos
 - [arte
 - [símbolos ^{gráficos}
 - [formas religiosas

2) Hasta donde se extiende la COMUNICACION? ^{Hasta donde puede ampliarse el valor del símbolo.}
 R/ Hasta donde llega su poder de significación, comunicable.

3) Lo importante es la relación entre: "comunicación" ^{ACTO DE} el hombre ^{particular} y la sociedad ^{particular}
 (p. 155)

3.1 La "comunicación" es "más-que-significado"; porque es el significado "lo que se comunica". ^{objeto}

3.2 El significado puede ser "privado" (no-dirigido a nadie); pero la comunicación implica, cuando menos dos mentes: ^{del que comunica y de quien recibe.}

- 3.3 El mismo significado puede ser comunicado en varios modos diferentes:
- a) por escrito ;
 - b) con palabra ;
 - c) ^{un} con gesto ;
 - d) con música. ^{etc...}
 - e) con una estructura social f) con señales g) con "relatos".

DEFINICION del carácter de la comunicación.

"La comunicación es el proceso mediante el cual el significado es transportado. También tiene un carácter de propuesta! esto es: un intento, provocador de respuesta.

Si yo comunico a alguien que las "nubes están muy cargadas" y ya va a empezar a llover ya...

R/ Espero una reacción - que se ponga al resguardo!

Mientras si solo "explico" el "significado" de las nubes grises y la inminencia de lluvia - no espero ninguna reacción, no comunico. ^{Unicamente explico, informo;}

solo trato las "nubes" como "SIGNO" = interpreto !

Portanto: Doble actitud ante el signo

- a) Comunicar su valor provocar respuesta colocando el signo frente a uno.
- b) interpretar su significado.

4) La Comunicación es siempre SOCIAL = comunitaria, al grupo

Tres elementos de la comunicación:

- a) Quién comunica = Este debe estar presente. El artista, o Autor ~~no~~ comunica n.
- b) El "signo" por el cual comunica = debe estar presente a la mente que interpreta.
- c) La persona que "interpreta" = recibe el signo como significación. Esta puede ser que solo recuerde: asociación mental, el símbolo entonces *influye por su recuerdo y por la fuerza del contexto cultural.*

5. Comprensión del SÍMBOLO.

Para ser capaz de interpretar un SIGNO, uno debe conocer el "Sistema Convencional" de SIGNOS (= dentro del cual los Signos poseen su significación).

Uno debe saber inglés para entender una "oración en inglés".

Uno debe conocer el sistema - de tránsito *señales de tránsito* para decifrar una "señal de tránsito-interrupted".
Uno debe ser familiar con la música china, *etc y conocer el código musical si*

quiere entender el valor de unos "acordes" chinos.

Uno debe conocer el código japonés (de las flores), si quiere entender el sentido de un ramo de flores en una sala japonesa.

6. Tanto el lenguaje, como el arte, contienen "implicito el supuesto de la "cultura", en la cual surjen.

Por ejemplo: la "situación" del inglés moderno, expresa varias ideas, profundamente arraigadas en la civilización occidental por lo cual queda difícil decir cosas que no responden a lo tradicional:

Ej: yo tengo alma
 tengo ~~carro~~ *carro*
 tengo casa y carro,
 tengo mujer.

→ { con estas frases de posesión, "fragmentaria" es imposible expresar la "unidad" de la persona!
que divide al ser humano en partes;

Esto se debe a la metafórica tradicional de "sustancias y atributos".

(p=157) "Cuando aprendemos un lenguaje, adquirimos las ideas culturales con que esto es equipado (fundido) sin darnos cuenta - concientemente de que esto acaece!"

Por ej: Dios, sin que se le atribuya sexo en la cristiandad es siempre EL. Su hijo ha nacido de mujer y se dirige a el como un PADRE. La imagen de la sociedad patriarcal - da color a nuestras actitudes religiosas a través del lenguaje que las transporta.

7

DEVENIR DEL SIMBOLO CULTURAL Y LINGUISTICO.

Lengua y Civilización ["] crecen ["] Juntas: Cuando otros aspectos de la cultura ["] evolucionan, su lenguaje que expresaba las situaciones anteriores, debe ser ^{transformado} torcido y a veces alterado, para expresar los nuevos pensamientos - apropiadamente;

Para obtener tal ["] adaptación ["], el medio más comodo es la metáfora = para expresar una idea nueva con palabras antiguas. El "uso" metafórico de las palabras pertenece al idioma popular, no posee la pureza científica, es parte de la creatividad imaginativa.

Un científico acostumbrado a terminos exactos, mecánicos, pierde la capacidad de expresar el sentimiento popular.

Ej: Si se dice, el peso de 30 libras de un tonel de agua es tanto... (se abstrae.)
Se olvida la fatiga de acarrear desde un barranco esta carga a espaldas, hasta el altiplano... (significa otra cosa.)

8

El "USO" de las palabras (p. 159)
El lenguaje "sencillo" es "usado":

- 1) para llamar la atención no es
- 2) asegurarse a otro percibido, en ...
- 3) participar afectivamente... con él
- 4) dedicarse a...

En modo de parecer "no-cognocitivo" a veces! a veces!
(por la limitación de nuestra capacidad de captar el uso.)

- A veces se "usa" una frase - para referirse a uno, para no decir: ustedes participan... en mi discurso, no se preocupe por este detalle... (en lo que digo)
- "ha entendido bien este concepto?" Estas frases no significan lo que significan, sino otra-cosa!... Son un medio para estimular la atención y mantener la comunicación.

9

Lo que se dice del lenguaje: vale también para los pensamientos. Pero en este caso el problema solo consiste en adaptar el lenguaje para que sirva al pensamiento,

Otro problema: la cooperación,

- El hombre vive en ^{me} sociedad ["] estructurada, como también ciertos animales,
- Cuál es la diferencia?
El hombre es el único en crear cultura = El hombre "usa" el lenguaje!

Las sociedades se construyen sobre la "base: { del instinto = (animal.)
del lenguaje = (hombre,)

Cuanto más elevado el ser, menos ayuda el instinto - mas necesidad de lenguaje. Con éllo el hombre - puede aprender las cosas con precisión! P, 160

En conclusión:

"El lenguaje juega un papel preponderante en la socialización",

10,

CAPACIDAD ACTIVA DE LOS SIMBOLOS

(p. 164)

En ciertas formas de "magia", se toman las palabras como que tienen poder sobre las COSAS (vea los ritos y amuletos).

Y si las palabras actúan en las cosas" es que las cosas son "animadas en inteligentes. Cuando Ali-Babá dice "abrete Sesamo"! espera que la puerta, pos si misma se abra.

- O las palabras actúan en un mecanismo (- células fotoeléctricas para abrir el garaje).
- O la puerta es animada.

Aquí también se divide el "sentido" en dos tipos de significaciones:

- a) Una es la "significación" que posee en un determinado idioma es el contenido semántico de una palabra u objeto.
- b) Otro es el "uso" que se hace del objeto y de la palabra. EL USO (de la piedra, del oro) en cierta circunstancia y tiempo, actúa como poder... posee una virtud, agrega una nueva significación.

Hay 3 Modos principales de USAR las palabras:

- 1. Para producir sensación.
- 2. Obtener respuesta; evocativa y intelectual; expresiva de un "referente".
- 3. Para que estén en un lugar "referencial"; en "lugar de" una cosa. Generalmente, se usan ^{la palabra} en los 3 sentidos; pero uno predomina: el no. 3 la función referencial. (p. 166)

A veces el simbolismo es, especial = deliberado.

Ej: en un "leopardo" = placer; león - ambición; etc.

En este caso para entender el simbolismo, debe "ampliarse" el conocimiento de la cultura en cuestión.

11,

Nuestra respuesta a Símbolos de Nación, Familia, Religión, Amor, que son algunas de las cosas más importantes de La - Vida; posiblemente implica un:

- a) elemento - "conciente" y
- b) elemento - otro "inconciente."

12

La conducta que "reacciona", al USO de estos símbolos, frecuentemente va mas allá de su "significado - conciente.- Lo supera, en fuerza de qué? del elemento inconciente? O mas bien por la fuerza de la comunidad.

- Qj:
1. "Dar la vida por una fe"...
 2. "los símbolos sociales nos unen unos a otros, en la Sociedad... y nos hacen "compartir" actitudes, emociones y valores...
 3. Lo cual produce la "compacidad" de los grupos sociales, una compacidad que es sólida, resistente, superior al valor del símbolo.

Esta "fuerza" del simbolo no deriva evidentemente del objeto simbólico como tal; su energía operativa se origina en los estratos más profundos de la naturaleza humana, allí donde el individuo está cimentado sustancialmente en el ser - social, en la complementariedad de los demás seres humanos en la unidad de destino de la realidad básica común. También deriva sus impulsos más generosos de el sustrato metafísico de la realidad, de aquel "ser" en el que el hombre y el mundo se intercambian y que implica la presencia de una razón trascendente de una personalidad esencial en suma se abre como un espacio intelectual que permiten al hombre conquistar una dimensión en el SER.

13. Estos simbolos pueden ser objetos = ^{Ritos}
 como la bandera.
 como la cruz - la media luna -
 como el águila.
 como la hoz y el martillo.
 o bien acciones - formales, que llamamos RITOS -

14. Muchos de los actos-Sociales están rodeados por un "rito" que amplia e ilumina la significación. uno se pregunta si podríamos abolir los simbolos,
 - Porque no sepultar los muertos sin más - aboliendo los funerales?
 - Porque no celebrar el matrimonio solo con un papel que repita el contrato?

Ej.: Porque Homero no termina la Iliada con la "Muerte de Hector", - sino con los funerales?
 Porque Shakespeare no termino Hamlet con su muerte, - sino con los discursos sobre su tumba? por parte del Sucesor?

R/: - Hector es el final de Troya = sus funerales son el "espejo de su pueblo!"
 - Hamlet es exaltado por su sucesor - [las virtudes del hombre sajón, la realeza es engrandecida.
 - La muerte es importante por esta comunidad!

15. - Estamos "entre" lo "razonable" → el cálculo empobrece el "significado"
 el cálculo es puro "razonamiento".
 & lo iluminado → el cálculo de la fria razón.
 y lo SIMBÓLICO → la acción simbólica amplia los intereses. Es EMOTIVO.

La Sociedad se ^{mediante firme} funda en una tradición emocional.

15.1 - La importancia y el valor social de significación que acarrear los simbolos a la sociedad es grande - amplia su vida - entonces modifica lo "razonable". Asi que no seria "razonable" suprimir estos ritos y simbolismos.

Si uno actúa unicamente por "ilustrado" (- interés - individual -) destruye la base tradicional y emocional de la sociedad.

"Las fronteras de una sociedad son los simbolos-compartidos, rituales, valores" - y creencias, de sus miembros. - y en estas, es contenido el significado de una sociedad".

15.2

B. M. M. El "Símbolo" según Lévi-Straus. (Lo Crudo y lo Cocido P, 23)

Es un objeto creado o modificado por el pensamiento que:

2.1 Permite: "trascender la Oposición: de lo Sentisble" y lo "Inteligible" (colocandonos al nivel de los signos) entre dos realidades,

En efecto estos "expresan lo "uno" por medio de lo "otro",

2.2 Los Símbolos,

Se prestan a combinaciones rigurosamente ajustadas que pueden traducir, hasta en sus más leves matices, toda la divesidad de la experiencia sensible "(e intelectual),

2.3 En los SIMBOLOS

Las propiedades - "lógicas" se manifiestan como "atributos de las "cosas", tan directamente como los sabores o aromas!!!

2.4 Gracias a la noción de "Signo" se trata, en el plano de lo inteligible y ya no solamente de lo sensible de Formar, las cualidades, "propicias al comercio, con la Verdad",

Lévi-Straus; La Alfarera Celosa (INTROD. explica el metodo,)

"desarrolla" la Oposición $\left\{ \begin{array}{l} \text{mundo-cultural,} \\ \text{mundo-natural,} \end{array} \right.$ *la mente es "mediadora"*

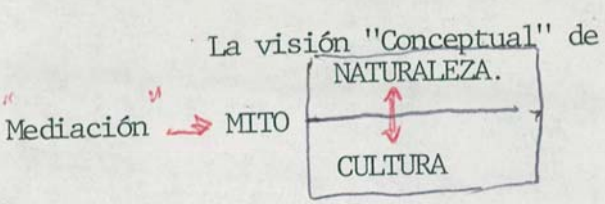
a través de la LECTURA de los mitos: Establece una HOMOLOGIA entre los dos Sistemas.

Se parte de "conceptos y hechos", elementales; (de la NATURALEZA,)

muy concretos y corrientes:

- 1) Comer-defecar,
- 2) unirse en matrimonio - "separarse".
- 3) Buscar un pariente "próximo - encontrar un "extraño", -
- 4) Comer crudo - comer *cocido*
- 5) lo dulce - lo amargo,
- 6) lo no-elaborado, lo elaborado.
- 7) lo alto - lo bajo
- 8) lo frío - lo caliente.

Se observan las series de "oposiciones binarias" que a su vez manifiestan una ESTRUCTURA (= sistema de "variaciones" diferenciales, - relaciones variables)!



Levi-Straus interpreta el DISCURSO del mito, como dialéctica. (se profesa Marxista, de la mente, que reflexiona, entre dos extremos: ("La Naturaleza" (dada) y (por mediación del mito) cultura" (creación del propio hombre)).

Este enfoque es muy valioso pero unidimensional.

Los Límites: de un análisis "estructural": (a pesar de sus logros absolutos y positivos).

- (1) El análisis estructural es limitado = únicamente estudia la conexión lógica entre las formas: da como resultado una estructura intelectual del ser humano (=mente). Se olvida de los sentimientos, de los valores, de los deseos, o ideales del hombre. (vea: El Pensamiento Salvaje).
- (2) La dialéctica del "símbolo" únicamente revela una dimensión: la intelectual; la capacidad de - problematizar. de sistematizar, organizar; y discutir en forma crítica, del mundo y de la sociedad.
- (3) Desarrolla: el razonamiento: (la organización mental es tan elevada en el hombre "primitivo", como en el actual).

Ej: Puestas ciertas "premisas", buenas, malas, se producen ciertos efectos. Esto es lo que el hombre entiende observando la naturaleza; va que se lo abren diversas posibilidades de conducta, y de organización social, y relaciones entre individuos y grupos.

- (4) Lo que el "estructuralismo" no registra. Las dimensiones de la vida que rebasan el orden únicamente lógico y conceptual.
 - a) El gusto: para lo hostil, suave, violento, sublime, ideal, dramático, valioso.
 - b) El sentido = estético - ético, económico.
 - c) Lo moral = la dignidad de una conducta, el disvalor de ciertas acciones.
 - d) La alegría, o dolor la vida en sus amplias formas de existir y de crear.
 - 4) Las aspiraciones, o frustraciones de la VIDA: ideales sueños, que ocupan en su gran parte el quehacer del hombre real y cotidiano.
- (5) Estas deficiencias no son todas atribuibles al estructuralismo como tal, sino que pueden generarse por dos canales.
 - 5.1 El uso unilateral y restringido del estructuralismo, que se limita a conceptos-rationales (intelectuales) ya instrumentos lógicos
 - 5.2 La materia misma a la cual ha sido aplicado el estructural-

lismo de Lev-Straus: El Mito - La materia mitológica, a pesar de plantear problemas humanos (nacimiento, alimento, matrimonio, muerte) y problemas cósmicos (generos de Vida, el destino humano, los seres celestes la vida sobre la tierra, bajo tierra, en el cielo, en un mundo divino, etc) como también problemas tecnológicos (lo crudo, cocido, bebido, fermentado estilos de caceria, cultivos, etc).

Generalmente no se extiende a problemas personales, emocionales, axiologicos por lo menos por lo que respecta a miles de mitos de las tribus llamadas primitivas, y posiblemente también en la mayoría de los mitos de culturas - clásicas.

Un caso tipico es el "Asno de Oro" de Apuleyo: a pesar de un proceso de elevación y sublimación, que indica como concepción ideal y lo contraste con su sin fin de episodios irracionales y repugnantes.

Las excepciones son posiblemente contadas: el ciclo de Tebas, el ciclo de Atenas que son profundamente psicológicos y eticos.

Ejemplos: En el mundo Greco-latino una civilización que vive del cultivo del trigo este elemento asume un valor simbólico y participa del mito y de la religión.

1 El TRIGO en el mundo clásico es Símbolo de la vida (=mitos de Eleusinos.) tanto en Europa como en el Oriente

proximo. Los mitos que se centran en el trigo y las 4 estaciones, la vegetación etc. Son mitos que cuestionan el sentido de la vida, exploran la situación humana

En su doble momento:

Como fruto del trabajo: " el grano."

- a) la semilla - vieja (del año cosecha-de otoño) lo que permanece, que se siembra y su decaimiento, muerte y destrucción.
- b) Como Renacer: de la vida: en la primavera y re y resurrección

ciclo del tiempo y su proceso que perpetúa, dura y crece y se puede mezclar con otros generos de vida.

Sujere ← la Comparación con el "destino-humano". (analogía) muerte - vida, reproducción.

"En primavera", una Vida nueva y más elevada - representada en varias fases:

- 1) Diosa "Ceres" - (vea el mito)
- 2) Misterio de la Madre que vuelve a ser vencida
- 3) Resurrección regreso - reencarnación de los dioses.

Demeter (palabra Gretense:) = cebada ["Madre de la Cebada"
"Madre del trigo."

(2) El Mafz. En la Cultura Mesoamericana: Un ambiente biológico muy diferente. →

No hay estaciones: { La vida tiene un flujo-continuo (en el Trópico)
 La muerte es un episodio individual.
 El Ritmo de la Vida no tiene interrupciones anuales.
 La identificación - es más intensa! idea de Nahuatl. *entre el hombre y el mundo natural - Total.*

Los periodos de separación so mas largos = 20 años. (Katunes!)

Tendrán que ver con Tornados, Terremotos? ciclos de destrucción.

Los días del Maíz; resuscita. Cada año: segun un ciclo [natural / humano]
que una mezcla de naturaleza + inteligencia.

(3) EL MAR: El Cangrejo, Caracol, Serpiente-Lagarto? en las culturas
arcaicas de la costa sur de Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, y posiblemente Panamá y Colombia...

[Tradición de: "migraciones acuáticas."
La vida se origina en el agua: { Mariscos, pescados, serpientes....
 El ciclo de la Vida se concibe como emergencia del agua y de la tierra - transformación en seres elevados, pájaros, flores - seres "de arriba".

Cognoscitivo.

La Intencionalidad, opera directamente desde el "objeto" a la para que desde el "yo cognoscente."

La fenomenología es un tipo de conocimiento que conduce a la co-presencia. (Husserl en la Med.Va. discute la "a-presentación" de una "realidad acompañante"

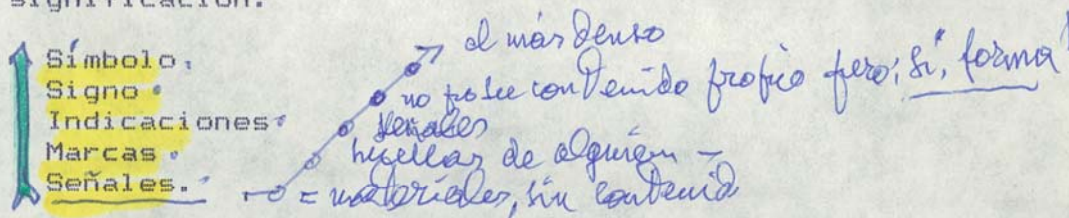
Es una nueva dimensión de la INTUICION.

La Intuición en su nivel más elevado se vuelve a-percepción ! Esta descubre la significación del símbolo aunque esta se refiera a un "plano más alto" de realidad.

Schutz, quien fue discípulo de Husserl trata de establecer una escala de valores simbólicos.

Desde un valor máximo que es el símbolo, hasta los valores más simples de significación.

Ejemplo:



Yendo de los niveles más bajos se llega a los sumos:

Las

señales, como una piedra en el camino, un monumento que indica el fin de un puente, el límite de un campo.

Marcas, son rayas sobre un tronco de árbol, líneas o manchas de pintura etc...

Indicaciones, son datos que orientan pero no explican totalmente lo que se quiere decir.

Los signos, pueden ser gráficos, plásticos o letras del alfabeto. Estas son totalmente abstractos y registran generalmente pensamientos o expresiones muy complejas.

Los Símbolos poseen algo de la naturaleza de los que significan pero van más allá. Los símbolos ocupan el valor más alto en la escala de la significación.

Schutz se preocupa por dar un "fundamento riguroso" a las ciencias sociales, por ello analiza todos los tipos de conocimiento⁵ dobles, y desde luego, simbólicos.

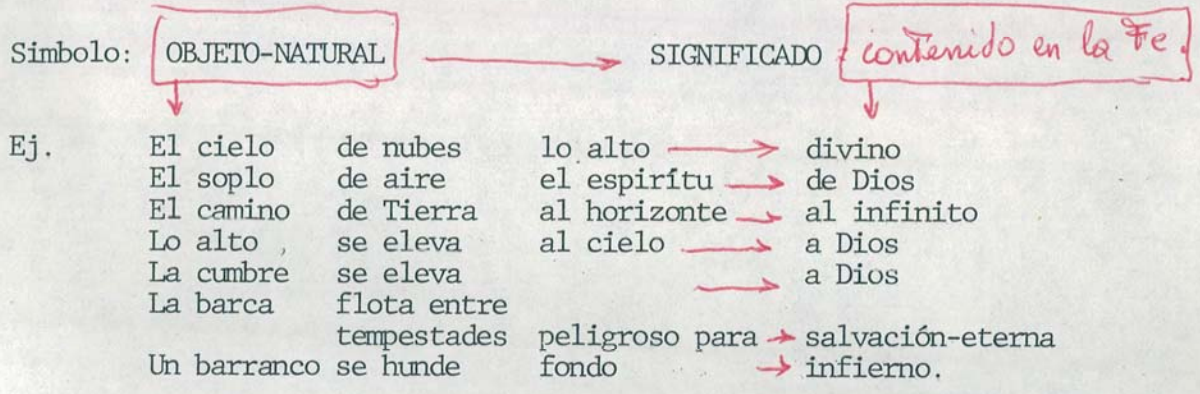
Un filosofía social debería ser tan exacta como Husserl lo había intentado para la filosofía-especulativa.

Las ideas de Schutz (Collected Papers Nijof, The Hague - 1962) fueron utilizadas por Peter Berger en su obra: Berger y Th. Luckman: La - Construcción - Social - de - la - Realidad⁶ B. Aires - 1979 Amorrortu Ed.)

D Doble - estructura: en el "Origen" del Símbolo.

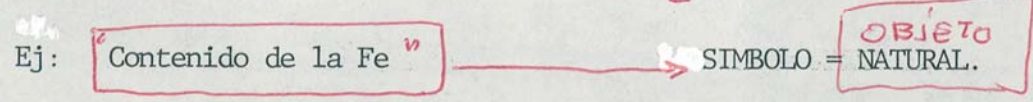
El Símbolo con relación a la "Fe" posee una doble vertiente = dos corrientes en sentido opuesto. Desde un objeto Natural hacia una significación trascendente; desde un contenido de fe "trascendente" a un objeto natural que se utiliza como simbolo.

D.1 El Hombre crea el símbolo y "a través" del símbolo, trata de significar es decir llegar a lo trascendente. Ej.: Parten de hechos naturales sugestivos, para indicar lo que no puede expresarse.



D.2 El Hombre acepta la "Fe" - trata de entenderla y hacerla accesible y crea simbolos, por medio de los cuales :

- La "hace" suya.
- La "hace" cultural.
- La "hace" cosa práctica.
- La "hace" inteligible.



- Creo en Dios bondadoso providente, origen → lo llamo "padre".
- Creo en el hijo = encarnado → lo llamo hermano.
- Creo en el amor de Dios, fuerza que alienta → lo llamo fuego.
- paloma
- lluvia.
- Creo en la gracia que da vida, se multiplica. → fecundadora.
- Creo en la gracia del Matrimonio que une → anillos.
- Creo en el poder renovador de Cristo → el agua del bautismo
- el pan de la cena

En el primer caso D.1 el Símbolo es "revelador", "descubre", avanza hacia lo que es intangible, invisible, inmaterial, superior...

En el segundo caso D.2 el Símbolo es "interpretador", "explica", "racionaliza", "humaniza un contenido pre-dado en la Fe."

↓
Creo en la presencia de Cristo que → la lámpara del Santísimo.
ilumina

↓
Partes de enunciados de la Fe para adorar a los santos | → la candela, que se consume y aclara.

Otros Símbolos:
de uso corriente.

La señal de la Cruz ↔ resume la historia de la Salvación

La genuflexión ↔ representa la suprema autoridad de Dios.

El silencio - o el grito (interpreta) el MISTERIO.

El descanso callado o la danza

↳ Hacen vivir la plenitud cósmica

Nuestro curso no se propone crear una teología más simbólica "B", Vea el Artículo (final de este folleto)
Esta sería una tarea de la pastoral, encarnación en la cultura.

Unicamente queremos conocer mejor el HECHO de que existan los simbolos y que estos significan otra cosa, una puerta que se abre a lo trascendente.

Los simbolos de los "Sacramentos" y Sacramentales, realizan el otro aspecto D₂ - el de interpretar la fe con medios sensibles.

El proceso - D₂ - de elaborar simbolos para interpretar los contenidos de la fe es muy importante en la Pastoral - Evangelizadora.

Porque tal captación de la fe por elementos simbólicos está vínculados al carácter de cada cultura: Los simbolos se crean y poseen significación dentro del ambito de una cultura.

La interpretación de las verdades de fe, por simbolos, culturales es absolutamente necesaria si se quiere que la fe sea vivida por la comunidad y sea participada entre los varios individuos que unicamente se comunican por signos y simbolos.

Con esto se entra al campo de la inculturación de la fe, y se comprenden las limitaciones de entendimiento, de las verdades de fe que no hayan sido plasmadas en simbolos - inteligibles y vivenciales al interior de una determinada cultura. La tarea de formación y producción de simbolos culturales, es una de las mas inmediatas y necesarias para la comprensión y la identificación del hombre real con su FE.

Interpretamos el fenómeno descrito, con la gráfica siguiente:

Cultura: A
Recodificación de las
verdades de la fe en
la cultura receptora
en la comunidad
practicante...

Producción de
los símbolos desde
la cultura A
para entender e inter-
pretar, en la cultura A
y en la vida de la comu-
nidad A las expresiones
doctrinales de la Fe

En tal diagrama consta con claridad la necesidad de que la Fe, que es la única Fe revela conserve todo su contenido de REVELACION para todas las naciones pueblos y lenguas.

Pero se evidencia también la imprescindible labor de descodificación y recodificación necesaria para que se haga transparente y accesible a cada una de las diferentes culturas.

A , B , C , D , etc...)

y se evidencia también la impelente labor creadora de cada cultura que por su naturaleza activa y simbólica debe procrear nuevos tipos de símbolos capaces de interpretar, desde las estructuras, idiosincrasias y medio natural en los que esta cultura pervive - para entender y reinterpretar con expresiones originales y propias, los diferentes campos y dimensiones del misterio divino transcendente.

LA DIMENSIÓN-FUNCIONAL

16.25.9

EBDQ

DE SIMBOLO

Como se realiza una significación-simbólica?

R/ Agregando a la significación natural la 2ª significación.

Cuando se habla de símbolos se habla de una doble clase de conocimientos. *El símbolo surge en si ambas clases, debido a la doble significación.*

a) Igual como en la experiencia directa tenemos una especial clase de conocimiento, que es el conocimiento "fundante", de modo directo, inmediato, y PRIMARIO.

En el cual "la cosa se hace a nosotros" (al yo); se da como "experiencia"

y en esta nos da el sentido también "directo" que es Primario, el cual nos transmite el nivel de realidad "superficial", visible sensible y externo. Este es el sentido de la experiencia concreta e inmediata.

b) En modo análogo, la realidad "simbolizada" no se conoce solamente por la experiencia Primaria y la Palabra, sino por "otra clase de experiencia".

Una experiencia "intuida de otro modo".

Una experiencia que es fruto de los grados más altos y más profundos de la INTUICION. Una experiencia diferente de la anterior.

Cada clase de Símbolos corresponde a una nueva clase de INTUICION.

Por consiguiente corresponde a una nueva clase de "experiencia" Y de allí se descubre "una nueva clase de realidad".

Esta es debida (&55 de las IDEAS) a la "conciencia productiva de sentido" es decir a "un sentido intuitivo".

c) Esta realidad "simbolizada" no es tampoco una sola y homogénea! los Símbolos pertenecen a diversos géneros o "Tipos" de símbolos.

Diversos TIPOS significan diferentes realidades o géneros de realidades. Y cada uno de ellos es el fruto de un Tipo de Intuición diferente.

No tenemos otro medio para distinguir los Valores Específicos de cada Tipo simbólico, Valor Entitativo, sino referirnos al Tipo de Experiencia que lo ha generado.

d) Esta Conciencia "productora de sentido" depende únicamente de la experiencia y su intuición, que es el fundamento, y no de otra fuente. (en este sentido es absoluta, como es absoluta la experiencia de la cual deriva.

Si este concepto de Realidad, es derivado de la realidad "natural", de unidades de experiencias, posibles,, entonces el UNIVERSO, LA NATURALEZA-COMO-UN-TODO, tiene exactamente el alcance que tienen las realidades totales.

^{realidad}
 Pero estas no son la misma cosa que la "Totalidad del Ser", por que de esta "totalidad" no tenemos experiencia. Y hacer de esto un absoluto, no tiene sentido, ^{el dato no posee una significación radical.}
~~demontable~~ ^{Totalidad}

e) Lo anterior no quiere decir que una Totalidad del Ser no se de, solo significa que "no tiene sentido" (por que la tal totalidad no es experimentable).

Por esta razón habla Husserl de "Unidades de Sentido", Tales Unidades se dan en la EXPERIENCIA, (todas las que se dan) y son de todo Tipo.

"Y se demuestran validas en ciertas especificas, fijas y esenciales maneras.!" (IDEAS p. 183)

f) Hay que observar que: lo que en la Intuición es captado, (en los niveles mas elevados de la Intuición) a veces es "dubitable". Pero esto no disminuye su realidad, no significa que la experiencia misma se dudosa! Solo significa que es dudoso el valor que se le debe conceder.

Ej. Veo una persona desde muy lejos. Estoy cierto que la veo, pero puedo dudar de lo que es. Puedo dudar de lo que es dado, no del hecho de darse.

Cuanto mas me aproximo a la persona tanto mas el objeto se aclara, muestra sus detalles, pero esto no le quita la dubitabilidad.

Al contrario la imagen que se forma en mi de este objeto es algo claro, indubitable..

"Juan Paul Sartre" en su estudio fenomenológico de la iamonginación toma en consideración la "imagen". Para observar la imagen dice Sartre" la mirada se desvia del objeto y se dirige a la manera de estar-dado este objeto.

"Lo que se llama "imagen" se da inmediatamente como tal a la reflexión". (p. 13)

El Objeto, las cosas, se dan en la experiencia, la "imagen" se conoce con la reflexión. Sin embargo para Sartre esta imagen que se conoce no es más que una relación de la conciencia al objeto. (p. 17)

Considera pues la imagen como algo que funda el concepto. Y se olvida de la imagen como puro dato sensorial que se graba en la imaginación con sus caracteres sensibles. Para aclarar ese aspecto debemos analizar la imaginación.

Cap.

II. TIPOS DE SIMBOLOS



TIPOS DE SIMBOLOS

II. CULTURA Y DIVERSOS TIPOS DE SIMBOLOS.

El estudio de los símbolos es una actividad de carácter interdisciplinario. La razón es el carácter de este objeto particular que se llama símbolo.

Como surge el símbolo?

El símbolo debe colocarse en el cruce de diferentes componentes

- a) Una componente antropológica, por lo que se refiere a objetos culturales, costumbres, tradiciones, estilos de vida, de las comunidades que plasman tales símbolos; el ambiente geográfico y ecológico; clima, historia, relaciones inter-étnicas.
- b) Una componente sociológica, por todo lo que se refiere a la estructura de poder, a las relaciones sociales de personas y categorías, y el consecuente lenguaje, pensamientos y teorías o ideologías.
- c) Una componente lingüística: estructural del idioma; desarrollo de los códigos; semiología y valores semánticos.
- d) Una componente estético-emocional - que "refleja" las actitudes psicológicas dominantes, en una determinada cultura.

El artículo que presentamos, de Iu.M. Lotman desarrolla una consideración sobre diversas - culturas desde la perspectiva del símbolo (semiológica). Para ello se rehace al estructuralismo lingüístico de R. Jakobson, con el fin de llegar a construir una "tipología" de las diversas - culturas desde el enfoque de los códigos y símbolos.

Este trabajo ayuda a comprender la compleja estructura semiológica que se ha construido, en las culturas, a lo largo de los siglos y de la historia - humana. Sin embargo todos estos códigos pueden ser coordinados en una estructura superior común que los explica; por la analogía que existe entre diferentes códigos culturales.

Con este fin el autor analiza dos culturas, la medieval y la ilustración. La contraposición sirve a encontrar la analogía y el nivel - superior en el que se armonizan los códigos antitéticos: un sistema - de - sistemas.

En este caso se trata de una antología "inversa" (= contraposición de códigos) que sin embargo encuentra una "estructura" temporal!

Cap.

III. CODIFICACION .



III. LAS REGLAS DE CODIFICACIÓN DE LOS SIMBOLOS,

El artículo de Ivanov, Toporov, Zalizniak, se apoya en dos observaciones de principio:

Primero, la analogía estructural entre todos los códigos semióticos, con el código lingüístico, y consecuentemente la posibilidad de estudiar los varios códigos culturales en todos sus niveles: material, social, estetico, especulativo, aplicando la misma metodología que se utiliza para analizar las estructuras lingüísticas.

Segundo, la complejidad y la múltiple estructura del código lingüístico, que se eleva por encima de todas las demás estructuras simbólicas de la vida y de la cultura del hombre.

En este caso, tanto la religión, como el lenguaje religioso, representan una esfera privilegiada del mundo semiótico. En esta el símbolo adquiere una capacidad de significación que expresa niveles de realidades cada vez más altas y abstractas, hasta superar todos los ámbitos de significación de los códigos culturales, referidos únicamente al mundo natural.

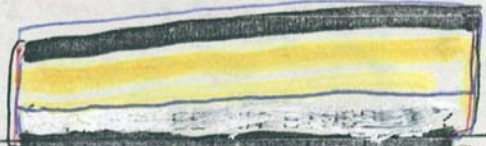
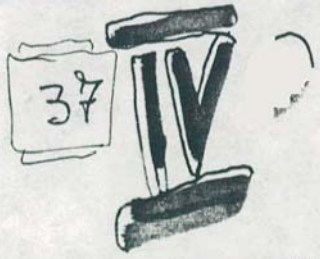
Con estos criterios puede construirse una tipología de los diferentes sistemas religiosos, conceptualizando la religión como simple expresión cultural, y no como una fe trascendente. De este modo toda interpretación de los sistemas religiosos, sería únicamente una interpretación cultural, un estudio de costumbres y de actitudes.

En el caso de la "Fe en una Revelación", esta escapa a todos los parámetros de una codificación modelada sobre el esquema lingüístico, precisamente por el elemento "extraño" que interviendría en este caso a modificar el sistema.

El elemento extraño, introducido por la Revelación, es precisamente su carácter de trascendencia: un Dios que revela; la presencia de un Mensajero celeste; y un depósito de tal revelación. Ahora bien esta nueva realidad no cambia el lado puramente natural de la cuestión, es decir la capacidad de crear códigos semióticos en el campo religioso, en lo cual las religiones coinciden..

cap.

IV. QUE ES UN SIMBOLO ?



Antes de dar definiciones y tratar de distinguir entre Signo y Símbolo, analicemos brevemente la función de significar. Estamos acostumbrados a encontrarle significación a muchos de los objetos y acontecimientos de la vida. Preguntémonos, para empezar, "que es eso de significar?"

1) Pongamos un ejemplo, para delimitar el campo. Encuentro por el camino una mancha de pintura blanca en el suelo. Es simplemente pintura que se cayó y se derramó. Esta mancha blanca no significa nada para mí. No es signo, no tiene significación.

Al contrario si esta mancha de pintura blanca está sobre una roca, bien a la vista, y tiene forma de una cruz, entonces yo me detengo a observarla. Me pregunto qué significa? Es cruz de algún muerto? Indica el límite de un campo? Es una señal para el camino?

La misma pintura blanca en este caso es percibida, por mí, como un "signo"; tiene alguna significación; aunque en el momento yo no la pueda averiguar. En tonces qué sucede en mí? Porque esto significa y aquello no?

Al parecer en este caso se trata de la "forma". Una pintura con forma de cruz, es una "forma". Y tal forma ya tiene, en mi experiencia, una significación. Tratemos de llegar al origen del puro-significar.

Además, es una forma - a la vista = A LA VISTA! (que establece una relación con el que le ve = al comandante, al extranjero...)

2) Yo contemplo una flor. Su color es agradable, su perfume penetra en mí. Me da una sensación de vida, despierta en mí sentimientos. Observo un castillo, una casa grande, de piedra, sólida, imponente. Tengo una sensación de seguridad, de fuerza, de poder. En todo ello no hay significación alguna, solo hay "sensaciones" y con las sensaciones, emociones y pensamientos. Todo es conocimiento directo. El recuerdo de la flor suscita, en mí, pensamientos elevados; una percepción de armonía. Recordando el castillo, pienso en la fuerza, en la organización. Son puras asociaciones - naturales, de imágenes sensaciones y emociones.

Sin embargo si encuentro una flor pintada, con gracia, esta pintura suscita en mí las mismas reacciones, o reacciones muy similares, a las que tuve contemplando la realidad. Naturalmente una pintura no es una flor de verdad, al contrario puede estar "interpretada", poseer cosas que no se encuentran en el mundo corriente. Esto no importa. Sigue siendo una flor. Sigue produciendo en mí efectos análogos a las flores de verdad.

El punto, está precisamente en la analogía. La relación entre la pintura y mi percepción, es análoga a la relación entre el objeto flor y mi percepción de la misma. En esta analogía yo puedo percibir cosas que producen en mí el mismo efecto que una flor de verdad. Entonces diré que esta pintura significa para mí una flor de verdad. Es una significación totalmente natural, debido al parecido de la forma y de los colores de la flor, y también al parecido de las sensaciones y emociones que esto produce en mí.

Diremos entonces que se trata de una significación-natural.

38. (fecha)

El acto de "SIGNIFICAR" se convierte portando en la Base Objetiva para el análisis

"SIGNIFICAR"

1. Es la acción, la fuerza capaz de producir un efecto

Debemos pertanto considerar el SIGNIFICAR como una dimensión de las cosas que se captan en la experiencia - del conocer.

Pues se trata de una realidad - objetiva cuando el significar es un aspecto del fenómeno

2. Consideremos en primer lugar la acción de significar en un contexto de actividad real.

Ej: El humo que yo veo → hace pensar en el fuego → y este en la destrucción

El humo se presenta aquí como una realidad que se ve desde lejos.
Esta realidad - obliga a pensar en la destrucción, que es efecto real del fuego

3. Si consideramos el humo en esta función, ^{cosa} abstractamente - El humo viene a ser "en nuestra mente" "en nuestra cultura"] un SIGNO - natural.

4. Ampliando en forma analógica la captación del signo! podemos amplificar su fuerza de significación hasta niveles más elevados y más abstractos

etc "..."
humo no detectado - acción analógica ampliada - más abstracta
humo = ciegos - acción analógica - metafórica → destrucción → moral = mal.

humo = acción del fuego → destrucción, física = DAÑOS
nivel de acciones físicas.

Cómo analizar el signo? El enfoque más inmediato y dinámico puede ser, desde el "ACTO" de SIGNIFICAR.
como hemos autoricado

El acto de "SIGNIFICAR" se convierte por tanto en la Base Objetiva para el análisis "SIGNIFICAR"

2.1. Es la acción, la fuerza capaz de producir un efecto: el significado. Debemos portanto considerar el SIGNIFICAR como una dimensión de las cosas que se captan en la experiencia - del conocer.

Pues se trata de una realidad - objetiva cuando el "significar" es un aspecto del fenómeno.

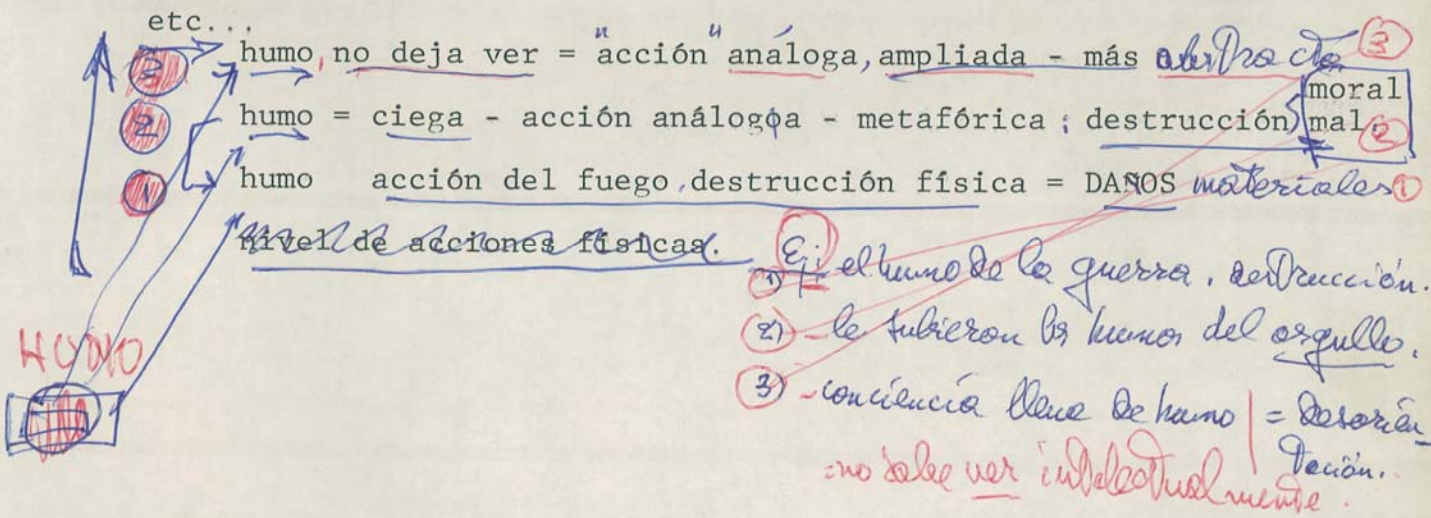
2.2. Consideremos en primer lugar la acción de "significar en un contexto de actividad real."

Ej. 1. El humo que yo veo "hace pensar" en el fuego y este en la destrucción.
a este nivel es signo. Un signo natural

- 1. El humo se presenta "aquí" como una realidad que se ve desde lejos, desde un lugar desde el cual no está a la vista el fuego y sus consecuencias.
- 2. Esta realidad - obliga a pensar en la destrucción, que es efecto real del fuego.
- 3. El humo se convierte pues en "cosa" que significa destrucción.

2.3. Si consideramos el humo en esta función, abstractamente - El humo viene a ser "en nuestra mente y en nuestra cultura un SIGNO - natural, y generalizadamente

2.4. Ampliando en forma analógica la captación del signo podemos ampliar su fuerza de significación hasta niveles más elevados y más abstractos, *o sea para significar cosas más complejas derivadas mentales o espirituales o hasta trascendentes.*



La existencia humana se codifica de significaciones, viene surgiendo ^{38.1}
en una red compleja de estas significaciones, mas o menos analógicas
entrelazada de significaciones; que afecta la personalidad de los
miembros de toda la comunidad y producen nuevos - objetos
significantes, a cada paso de su desarrollo.

3) — Este fenómeno es común a todas las culturas, desde las más antiguas vinculadas estrictamente con el campo, el agua, los montes y las selvas; como para las culturas modernas, urbanas, relacionadas con objetos fabricados en serie, una tecnología que estimula la atención a cada paso y establece un marco de referencia por todos los contactos cotidianos entre persona y persona.

Lo que se dirá a continuación sobre signos y símbolos, no es más que "efecto-de-abstracción" y de generalización a partir del cuadro concreto en el que surgen las significaciones.

Hay que añadir, que el hombre-primitivo no se queda para nada atrás al hombre contemporáneo en la capacidad de crear símbolos. En las pinturas rupestres de Altamira, o del Centro de Africa, muchos rasgos son intuitivamente simbólicos. Así como realizan imágenes de corte naturalístico (en Altamira hasta podemos comprobar el volumen físicamente realizado de las imágenes de ciervos y caballos) también añaden otras, totalmente estilizadas, y reducidas a puro signo-gráfico. Lo mismo pasa en el periódico que compramos cada día. Algunas figuras publicitarias se esfuerzan por dar la ilusión de la realidad, con el color y la nitidez de la fotografía; otras son puros esbozos que apelan a la imaginación y a la cultura literaria del lector. Cada una lleva un tipo de mensaje y su propia significación. Todas ellas son inteligibles en nuestro medio, y apelan, a la capacidad del público, por-descifrar los-signos, allí publicados.

4) — A parte de algunos signos no-lingüísticos que se utilizan corrientemente en nuestro medio, como el semáforo, el pitido del policía, las flechas de las calles, las campanas de las iglesias y los cohetes de las fiestas; no hay duda que la masa mas grande de signos utilizados en nuestro medio son signos lingüísticos.

Resumiendo podemos decir, cuando hablamos de signos y símbolos: la significación es causada en parte por el objeto al que hacemos referencia (origen objetivo del significado) y en parte por factores sociales y psicológicos (origen convencional).

Nosotros hacemos ciertas "referencias", con el fin de que otros perciban el efecto del símbolo, y nuestra actitud frente a él (condiciones de la información).

Cuando nosotros escuchamos; el símbolo, provoca en nosotros un "Acto"; el cual tiene como efecto que nosotros hagamos una referencia, y de consecuencia tomemos una actitud, que sea similar a la del locutor.

5) — También hay una relación entre el pensamiento y el Objeto de Referencia, mas o menos directa, o indirecta (si son objetos inmediatos o no) (cuando se piensa en términos abstractos)

5 Hay un "fundamento" natural del signo?

R/ = Hay un fundamento natural de la "significación".

- 1) En muchos casos hay fenómenos naturales que "significan" ej:
- el humo - fuego - desastre
 - luz - humedad - vida -
 - viento - movimiento - fuerza
 - etc.

2) Desde la acción de "significar" se extiende la "analogía" y se pasa a fijar nuevas clases de signos.
La analogía es una propiedad del SER que funda una derivación que atribuye en ciertas relaciones...

6 No hay discusión de que existan implicaciones naturales y que por consiguiente se captan significaciones análogas a las naturales de las significaciones - se pasa, por conexión necesaria a hablar del SIGNO. El signo es un concepto abstracto que viene a designar el Objeto que causa produce force la acción o propiedad de SIGNIFICAR. Si el significar es real el SIGNO tendrá un "valor" real. Por consiguiente un signo como signo sea solo un "Objeto - cultural".

7 Se pasa a este punto podemos considerar la extensión de una gama muy extensa de significaciones elevándonos hasta las más abstractas y universales. A la vez tendremos que distinguir toda una gama de SIGNOS.

Se da
Hay un "fundamento" natural del Signo? La misma pregunta se puede formular de la significación.

Hay un fundamento natural de la "significación"? Podemos distinguir dos momentos: el acto de significar y el consecuente signo.

- 1) En muchos casos hay fenómenos naturales que "significan" Ej:
 - el humo - fuego destrucción.
 - lluvia - humedad - vida.
 - viento - movimiento - fuerza etc.
 un gesto leve, significa la bondad de su autor.

- 2) Desde la acción de "significar" se extiende la "analogía" y se pasa a fijar nuevas clases de signos.

La "analogía" es una propiedad del SER ^{y del conocer} que funda una derivación, que estriba en ciertas relaciones entre un objeto y otro.

6) (6)

No hay discusión de que existan implicaciones naturales y que por consiguiente se captan significaciones análogas a las naturales, e imploradas por ellas.

De las significaciones - se pasa, por conexión necesaria a hablar del SIGNO, como termino correlativo del acto de "significar".

El signo es un concepto abstracto que viene a designar el Objeto que causa produce o posee la acción o propiedad de SIGNIFICAR. Si el significar es real el SIGNO tendrá un "valor" real, por cuanto un signo, como signo, sea solo un "objeto-cultural".

7) (7)

Llegados a este punto podemos considerar la existencia de una gama muy extensa de significaciones elevándonos hasta las más abstractas y universales, según el tipo de analogía que las vincula a las fuentes. A la par tendremos que distinguir toda una gama de SIGNOS, como correlatos de las significaciones.

La capacidad de significación, como el acto de significar de los acontecimientos naturales poseen una elevada gama de variaciones debidas a los tipos de experiencias y de intuiciones que se efectúan en el acto del conocer o del expresar.

A un determinado tipo de experiencia corresponde cierto grado de significaciones. Consecuentemente a cierto nivel de significaciones se genera cierta especie de símbolos, o de signos.

cuanto más se eleva el grado de abstracción de un signo o de un símbolo tanto más crece la distancia entre el objeto experimentado y el objeto análogo del signo o símbolo.

8) No cabe duda que a un nivel muy elevado la analogía de la significación es tan débil y lejana, que ya no puede afirmarse su fundamento natural.

→ A este nivel encontramos "significaciones" - desvinculadas del conocimiento material y sensible, como cuando digo que "este muchacho es un lince de ~~esta familia~~ ^{esta especie}".

En estos casos el SIGNO ^{no} podrá ya llamarse un signo natural. Será un signo establecido ^{de acuerdo a ciertas reglas, normas o costumbres;}

- "arbitrariamente" - pero ~~arbitrario~~ ^{establecido}.
- "por - convención" - con la comunidad humana, o el grupo ^{subcultural}.
- "artificialmente."

Por tal motivo la significación se establece "limitadamente" al - acuerdo, formal o implícito, de la comunidad que la comparte.

Ej:

Un monte de "basura" ≡
gran - mesa

Cuando se termina en términos aludidos (q: -

(un - Napoleon, la - Fe..) existe, entre el signo y su sentido-actual, una "cadena de significaciones", o sea de Situaciones-Signo, entre el acto de pensar y el Objeto de referencia.

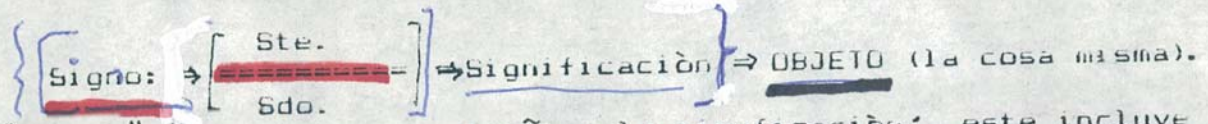
Generalmente cada uno de nosotros solo percibe los dos extremos de la cadena y deja de un lado las situaciones intermedias; que constituyen el "puente - de - analogías", que conducen de un extremo a otro. sin embargo la cadena de puentes intermedios no cambia el problema de la "capacidad de significar"

Al contrario el hombre empírico tiende a pensar que las palabras se refieren directamente a los "objetos" (a las cosas): esta - pluma, esta - mesa, este - automóvil. Esta costumbre puede conducir a la idea de que, desde la existencia de la palabra pueda inferirse la "Realidad" de las cosas.

9) — Con mayor precisión puede decirse que "La Palabra se refiere a un Hecho" (un Objeto). Toda palabra existente se fundamenta en algún "Hecho". Lo difícil será definir: dónde se encuentra este "hecho"? Al hecho lo llamaremos "El Significado." Lo significa

El lingüista francés, Émile - Benveniste (Cuestiones de lingüística General I.p.50) retoma la distinción puesta por De Saussure: Las palabras son entidades compuestas por tres términos: Significante, Significado, y Significación.

La unión de Significante y de Significado, da el Signo.



El "objeto" no es una cosa extraña a la significación; este incluye los tres términos: significante, significado y significación.

Hay una diferencia entre De Saussure y Bienveniste. Según De Saussure las dos entidades: significante y significado, son entidades físicas, mientras la "conexión" entre ellas (la significación) sería puramente "convencional."

10) — Benveniste acepta que el Ste. y el Sig.do sean dos entidades necesariamente vinculadas entre sí. Pero la "conexión" (= la significación) "no es totalmente convencional. Con ello se refiere a lo que hemos llamado "analogía". Aunque sea libre y arbitrario, dar tal significado a tal palabra (en teoría); en la práctica no lo es totalmente. A causa de nuestras percepciones "analógicas", de hecho, cuando le damos significado a una palabra, nos fundamos instintivamente en "analogías", en percepciones y recuerdos de nuestra experiencia del mundo. Es decir que, en la práctica cada grupo que crea una lengua y un sistema de signos, de hecho sigue ciertos "patrones" generales, que determinan el nuevo código.

1) Toda la ciencia que se dedica a estudiar el signo, desde el "Significante", se llama: SEMIOLOGIA. Su punto de vista es semiológico.

En este caso el "Significante", como signo, es algo:

- { a) audible, visible, perceptible, y lleva consigo un significado.
 b) un signo de esta clase es "contractual", se estipula como una convención. Es arbitrario (hasta cierto punto).

Por ejemplo, Wood = madera
 Woods = bosque.

En inglés tenemos un solo sonido, para dos significados; en español, dos sonidos.

Conviene distinguir entre Signo, Símbolo y Señal.

2) La SEÑAL es una "realidad", cuya percepción (vista, oído, olfato) suscita en nosotros una reacción.

Por ejemplo { el trueno es señal de tempestad.
 El humo, de fuego.
 La cola agitada de un perro, es

señal de peligro o de emoción.

3) El SÍMBOLO, es un Objeto que posee su propio contenido (un quetzal, las ondas del mar, un volcán, una ceiba) y además "otro" contenido derivado, añadido al primero: el Quetzal - nacional, la ceiba - árbol - simbólico de grandeza y unidad; las ondas símbolo - de movimiento; etc...

El símbolo se traduce en "frases" como: sentirse azul; humor negro; mirarlo todo rojo; ser gallina; ser un tronco; escupir veneno.

4) El SIGNO, según Retznikov (Semiótica y Teoría del Conocimiento. Madrid. Edit. AC. 1970) "Es un Objeto (fenómeno o acción) material, percibido sensorialmente que interviene en los procesos - cognocitivos, comunicativos, y representativos sustituyendo "otro" objeto. (p.15). Se utiliza para percibir, conservar, transformar y retransmitir, una información relativa al objeto representado, o sustituido.

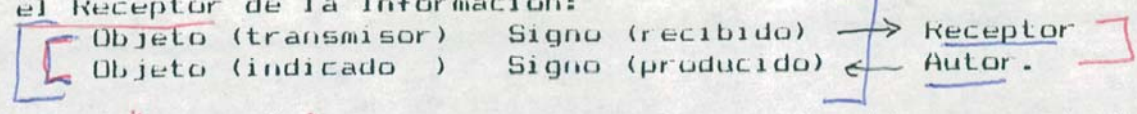
Retznikov no distingue entre Ste. y Sdo. El Significado del signo es la "información sobre el Objeto, que el signo conlleva, acerca del objeto-designado."

El Signo se refleja en el cerebro, como una imagen-sensible-del - signo (teoría asociacionista). Esta imagen es secundaria como entidad material, a la del Significante-signo, pero entra en el proceso de la comunicación (en la conciencia de signo).

El Signo funciona en el proceso (cognocitivo-informativo) tanto en su calidad de significante, como de objeto.

El signo tiene la función de VINCULO entre el Objeto que

y el Receptor de la Información:



d) La "Relación" entre Sujeto y Objeto se mantiene constante = (K) sin esta "Constante" sería imposible el Sistema.

La relación es irreversible (asimétrica). El objeto no influye en el Signo.

La relación es generalmente arbitraria o convencional.

El signo no tiene semejanza con el objeto que señala. Esto permite la generalización (carencia de vínculos naturales). Permite referir un Signo a toda una serie de cosas.

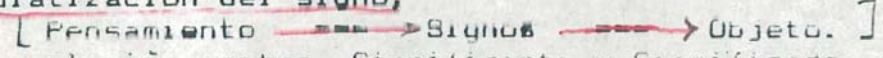
Esta convencionalidad (arbitrariedad) es limitada. La limitación es impuesta por el Sistema. Consecuentemente: como "individuo" es convencional (por ejemplo el pensamiento es de cada uno.) Pero como "Sistema" posee un sentido preciso y obligado. Por tanto es necesario estudiar y fijarse en el "Sistema," más que en un signo individual. Como entidad es un objeto particular (por ejemplo; una puerta). Como Significado tiene un alcance generalizado. (por ejemplo: apertura, o cerrazón!)

En este sentido el Signo es un instrumento imprescindible de abstracción mental de generalización, o de idealización. El pensamiento humano no podría formarse, ni expresarse, sin objetivarse en el Signo.

e) El Signo posee un poder "unificador" (por su capacidad de aplicarse a varios objetos que posean un aspecto común). Hay un nexo objetivo entre el sistema de signos y los objetos.

- a) conecta los diferentes objetos significados.
- b) como significante forma-sistema, con los demás signos; y es "diferenciador", por lo cual actúa en función de los demás signos del sistema. Cada signo cobra su individualidad por "diferenciarse" de los demás signos del Sistema.

f) Sería impensable el "entendimiento humano", sin la mediatización del signo;



La relación entre Significante y Significado es siempre una relación intelectual. Pero el origen de esta relación es definida por el Grupo Humano, la comunidad, que establece el código. Aun cuando la significación se refiera a objetos abstractos e intelectuales; fruto por ejemplo de una reflexión, en el origen del significado, sigue siendo "objetivo"; a todos los sistemas dinámicos organizados, es inherente una propiedad receptiva y transformadora de las informaciones en cualidad signica. (p.27).

A pesar de ello, la facultad de "designar", o sea de convertir en signo, es una facultad exclusivamente humana.

El Signo es un instrumento "mediatizador" entre el objeto y la conciencia. Pero a su vez la conciencia "mediatiza" el signo para

para darle la significación de un objeto. El signo viene a ser, así, el producto de la relación de los objetos con la conciencia. Vienen a ser la base de una reflexión.

Por esta relación con la actividad de la reflexión los signos logran la "significación". Sin ello los signos, que funcionan en una determinada comunidad, carecerían de significado. De hecho no existirían. La fuente de la reflexión es el objeto. De allí deriva la "imagen-pensada del objeto", por la cual se produce "el Signo", como vehículo de significado.

Diferencia entre Signo e Índice. ^{INDICIO}
El Signo es algo completo. Al contrario un Índice es únicamente algo estimulante pero no bien definido, incompleto. Por ejemplo en una novela policiaca o de misterio, se dan índices, desde el comienzo, para la comprensión del suceso. Pero tales índices solo quedan claros al final cuando uno ya lo conoce todo. Solo entonces cobran vida los índices.

Caracter del Significante. Es difícil distinguir y separar el Significante de el Significado. Es como analizar la superficie de un lago. Que se entiende por superficie? Es la parte de arriba del agua. Un plano real físico, pero inseparable del agua misma. Podemos distinguir entre:

- { El lado del aire que presiona sobre el agua.
- { El lado del agua, extendida plana, mantenida así por la presión atmosférica. (contenido del signo). Una imagen parecida es la de una sutil hoja.
- { La superficie lucida, brillante.
- { La superficie porosa, palida. La primera esta en función de la segunda.

En el caso del lenguaje, el significante es el sonido, la palabra-sonido, que se articula. Pero la palabra es palabra únicamente si tiene significado. Puedo analizar las palabras prescindiendo de su significado, pero entonces ya no son signos, son únicamente sonidos y articulaciones.

En el lenguaje se distinguen dos niveles de articulaciones. El primer nivel se llama también Primera Articulación. La primera articulación es el nivel de la frase, cuya unidad ínfima es la palabra. La palabra es una verdadera unidad de significación. Toda lengua posee un sin número de palabras, y puede constantemente crear palabras nuevas, por que las combinaciones de elementos para formar palabras, son infinitas.

Por ejemplo: papa, mama, pama, mapa, pema, mepa, mema, pepa, pape, etc. Puede variarse al infinito y todas estas palabras podrían asumir un significado legítimo.

Con un análisis filológico de símbolos se puede construir una ciencia del símbolo a partir de estructuras culturales = patrones

Es importante, para la antropología, la lingüística y la religión, determinar estos "patrones generales" según los cuales un grupo humano crea sus propios códigos de significación, por que estos nos iluminan acerca de la conducta de los valores y del pensamiento contenido en cada cultura.

LA SIGNIFICACION EN EL CONTEXTO LINGUISTICO

Tenemos que aclarar los terminos usuales en el ambito lingüístico. Distinguiremos las palabras:

1. Lenguaje = Una masa de sonidos regulados por un orden. (Instrumento global de comunicacion.)
2. Lengua = Aspecto social propio de una comunidad especifica. Se rige con un conjunto de reglas (gramaticales y sintacticas). Es un vehiculo del que el lenguaje se sirve. Las reglas que delimitan la lengua se llaman el codigo. Las reglas son establecidas por una comunidad humana.
3. Idiolecto = Es el "uso" de un escritor, o locutor particular, de un periodo de tiempo, una epoca, dentro de un mismo contexto lingüístico. Por ejemplo el uso que Heidegger hace de la lengua alemana en su discurso filosofico se puede llamar un "idiolecto". Lo mismo pasa con ciertos escritores latinoamericanos. Tambien un predicador religioso, un evangelizador, pueden crear su propio idiolecto.
4. Dialecto. Es una variante local (de una comunidad, o region) que pertenece a una misma lengua. El sub-grupo humano establece entonces ciertas reglas especiales del lugar, que hacen variar la lengua, pero no inventa una lengua nueva.
5. El habla = Es el acto de hablar del individuo humano. Este se somete a las reglas generales de la lengua establecidas por la comunidad. En todo caso el habla admite ciertas combinaciones personales.

El habla admite ciertas variaciones dentro de la misma lengua. Por ejemplo puedo decir: Tengo dolor en la rodilla.

Me duele la rodilla.

Tengo dolor en la extremidad inferior. Estas son variantes del habla, en una determinada lengua o dialecto. —

Para decirlo en terminos de conjuntos: el Habla es un sub-conjunto de la lengua, la lengua es un sub-conjunto del lenguaje, el lenguaje es un sub-conjunto del "signo."

El analisis semiótico del lenguaje, parte de la division que se ha dado entre Ste. y Sdo. con relacion a la significacion.

El Signo es toda la unidad. El significante es el envoltorio, lo visible, o audible, o sensible del signo. El significado es el contenido del anterior: la referencia a algo. La significacion es la accion, el poder de significar, la relacion entre Ste, y Sdo.

LA PRIMERA ARTICULACION es la de la palabra-sentido. Del numero abierto de palabras, ilimitado.

LA SEGUNDA ARTICULACION es la de los componentes de las palabras, de los fonemas.

Los fonemas son nociones distintivas, elementos que articulan las palabras. En cada lengua solo se encuentran en numero limitado. Los fonemas nunca poseen un sentido completo. Se encuentran en las palabras a nivel de "ingredientes".

La articulacion es regulada de ordinario por un código. Hay lenguajes que poseen reglas de articulacion. Otros lenguajes no poseen ningun código (sin sistema). Por ejemplo en el caso de la imagen. La imagen no puede ser sistematizada, por que no posee elementos codificados. No existe un numero fijo de articulaciones. Esto pasa en el lenguaje cinematografico.

CARACTERES DEL SIGNIFICADO. = cosa indicada = concreto.

El Significado es el "valor" que lleva el Signo. Esta del lado del contenido. No es una realidad particular, es simplemente el contenido del signo.

La lengua es un conjunto de signos en la que cada signo toma un valor por la relacion que se establece con otros signos.

El Significado, representa la realidad. = Se refiere a.... Asi como:

- Entre significante y significado Hay una relacion de significacion, u na relacion estrecha simultanea.
- Entre Significado y Cosas Hay relacion de conocimiento. Las cosas se conocen y se nombran.

El Signo, visto desde el Significado nos pone el problema del "valor". Como se establece una valor de un signo? La nocion de valor nos puede ayudar a comprender como esta organizada la lengua.

El valor de un Signo es determinado por su posicion entre otros signos. El valor de la letra "R" viene determinado por el hecho de encontrarse entre A y C. en el orden alfabetico. Pongamos un ejemplo: Tu tienes un billete de cien quetzales. Cual es el valor de cien? Respuesta: cien es el doble de cincuenta y la mitad de doscientos. En cien caben cinco veces veinte quetzales. De estemodo se establece una escala que mantiene la jerarquia de los valores de la moneda No puede determinarse por la cantidad de cosas que se pueden comprar con cien quetzales. Por que esta medida es demasiado variable de un dia a otro de un lugar a otro. El verdadero valor lo da la escala interna, la oposicion entre un billete y otro. Lo mismo pasa con los signos linguisticos.

Pongamos el ejemplo: choza << casa <<palacio. Cual es el

valor de "casa"? Respuesta: es una construcción "intermedia", entre choza (=muy mala), y palacio (= muy bueno) Así se determina el valor.

Pongamos otro caso similar. Como se determina el "valor" de la medida de tiempo? Cual es el valor de una hora? Tomemos el cuadrante del reloj. El espacio está dividido entre doce. La aguja debe moverse alrededor del círculo para medir las doce horas. Si solo mide un cuarto del cuadrante, serán tres horas. Si se mueve por dos cuartos serán seis horas etc... El valor de seis horas corresponde a la división de doce por dos, una hora será la división por doce.

El conjunto de todos los puntos posibles se llama "Reserva". En la computadora, el conjunto de todos los elementos almacenables se llama memoria. La lengua también posee una memoria; el conjunto de todos los elementos que pueden producir-sentido.

Por esto a veces la lengua se define también como una "memoria" organizada.

Regresemos al ejemplo del reloj. Una hora es una sobre 24. Un minuto es uno sobre 60. Un segundo es también sobre 60. Una decima es uno sobre 10.

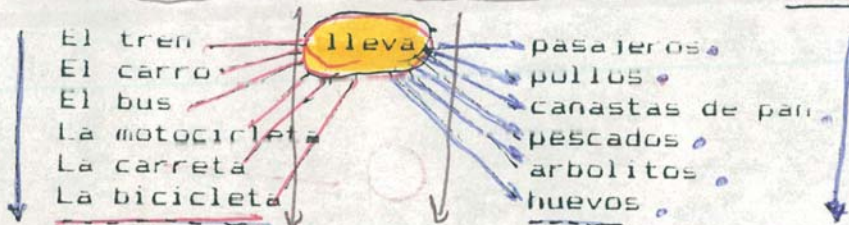
Puedo preguntar: que hora es? Respondo: Las 9,25 minutos, 15 segundos y tres décimas: 9,25', 15'', 3.

La serie anterior se llama "Sintagma"; por que está formada por elementos que pertenecen a escalas-diferentes: horas, minutos, segundos y décimas.

A la pregunta: que hora es,? respondo con un "sintagma". El sintagma establece las relaciones-actuales.

Podemos decir que el "sintagma" es un corte, en cuatro series diferentes; la serie de las horas, la serie de los minutos, la serie de los segundos y la serie de las décimas. Cada serie de las que hemos cortado una unidad, forma un Sistema. Cada serie es una memoria, de la lengua. Algo parecido pasa con la lengua. Si yo pronuncio una frase: La casa tiene seis pisos. Casa, seis, y pisos, son tres "sistemas" diferentes. La frase "corta" los tres sistemas y hace un "sintagma".

Vamos a desarrollar un sistema: por ejemplo: transporte.



La serie: tren-carro-bus-motocicleta-carreta-carreta-bicicleta, es un "Sistema": el desarrollo de una memoria.

→ Desarrollo de la Memoria y Significado y Estructura.

(1) La memoria se desarrolla en forma lineal - como lenguaje.

Ej: libro, cuaderno, block, código, letra, volumen, " casa, palacio, casa, edificio, edificio, edificio, edificio, " " "

(2) El lenguaje es un conjunto que obtiene significado de ciertos sistemas - = crea los sistemas! : Es una relación entre símbolos diversos.

(3) La comparación lingüística revela el sentido. La "varianza" del lenguaje establece los límites de la significación y la hace crecer!

Ejemplo (1) La memoria = podría desarrollarse enumerando los símbolos que pueden referirse a la divinidad = sistemas

- El árbol
- El sol
- El oro
- El vino
- El agua
- La serpiente
- Etc...

Ejemplo (2) El "lenguaje" se obtiene analizando la "estructura" de "diferentes" - símbolos iconográficos.

	<u>Orante</u>	<u>Orante</u>	<u>Orante</u>
	<u>Orante</u>	<u>Toro - toro</u>	<u>Orante</u>
	<u>León</u>	<u>Doña</u>	<u>León</u>
	<u>León</u>	<u>Monjes</u>	<u>León</u>
<u>Valve</u>	<u>Torales fluy</u>	<u>León solar</u>	<u>Sal - mar</u>
<u>Animal</u>	<u>Personaje</u>	<u>Divinidad</u>	<u>Monjes</u>
<u>Tierra</u>	<u>mar</u>	<u>inferior</u>	<u>inferno</u>
b0	(b1)	(b2)	(b3)

(a) estruct. "vertical"


(b) Estructura "transversal"
analogía de estructura

La Imagen del Signo. - según BARTHES -

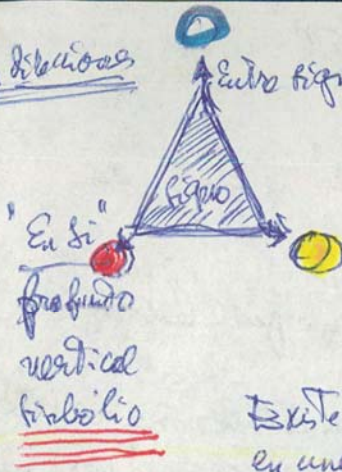
La observación y el análisis sintagmático del signo tienden a crear en nosotros una "conciencia simbólica".

Pero esta no debe ser parcial, incompleta, sino TOTAL y equilibrada.

Según Roland Barthes; "todo signo implica 3 relaciones: una interior y dos exteriores".

1. La primera, interior, que un significante con su significado = es vertical. Se llama también relación simbólica. - Es virtual, separa un signo de otros signos, para insertarlo al discurso. = Dimensión Profunda. A esto le corresponden en nosotros = una mentalidad simbólica; lo que va de el signo \rightarrow a lo significado.
2. La segunda es una relación paradigmática = actual. implica la existencia de una serie de signos - el desarrollo de una "memoria" organizada de formas, cuya diferencia es "una variación mínima" - Dimensión horizontal.
Ej: árbol, tronco, columna, filacteria, personaje en pie, caricatura, ojo, etc.
León, toro, serpiente, tejado, cazado, ciervo, etc.
Esto genera una "conciencia paradigmática" - una cosa se opone a la otra "sistemáticamente" = formando un sistema.
3. La tercera relación es la que hace el signo con otros signos diferentes - muy diferentes pero que conserven "algo" en común. -
Ej: el hombre y los para otros hombres = ambos hombres y los quede algo en común.
Es la relación SINTAGMÁTICA = la que crea diferentes sistemas y la lengua es un sintagma = con significado.
Esto genera la conciencia sintagmática = esto le permite escribir y entender como cualquier otra facultad: Dimensión Transversal 

Tres direcciones
Entre signos semejantes = memoria = horizontal
paralela



Entre signos - diferentes pero análogos
intelectuales = estructural.

Existe el peligro de desarrollar solo un tipo de "conciencia"!
en una sola dirección

En la conciencia simbólica el significado se define "en un contexto" = como una modulación
de coexistencia que supera la simple "relación bilateral".

En la conciencia simbólica el sentido surge de una combinación atendida pero coherente
y significativa de objetos diversos. El símbolo revela "una función"
Un símbolo de símbolos = también descubre una función
en una "conciencia-estructural"!

Desarrollar la conciencia simbólica = e desarrollar la imaginación
del signo!

- ver a la pag. anterior: Desarrollo de la memoria

Northrop Frye en su libro

46.1
subraya la importancia
del contexto sobre la forma
del signo.

Northrop Frye:

Fables of Identity:
"Studies in poetic - Mythology"

("HARCOURT - Brace" N. Y. 1963.)

Este antropólogo dilata la distinción entre contenido y forma, y atribuye a la "forma"; la capacidad de significación, que supera un determinado objeto-material.

CONCEPTO DE SIMBOLO

Nota: "La unidad de una obra de Arte, ^{que está en} la base de un análisis estructural, no ha sido producida exclusivamente, por una voluntad incondicional del artista, porque el artista es únicamente la causa eficiente: esta posee una "forma" y consecuentemente una causa-formal" El hecho de que una revisión es posible, que el poeta hace cambios, no es porque él los ama más, sino porque ellos son mejores; significa que el "poema", como los poetas, han nacido no se han hecho"; "él exige las formas". Las formas poseen su "fuerza", su "valor".

Esta idea es fundamental para entender el problema del símbolo. La forma "vive" por si y persevera, se traslada de un "objeto a otro", genera conceptos y sentimientos, independientemente de la circunstancia, de la materia, de los efectos que de ella se esperan.

La forma "de una "antorcha" por ejemplo = es un dato ^{lógico} "ergológico", una fuerza a acción. Facilita el uso, lleva una función ergológica. pero la forma, en si, tiene valor, se eleva, brilla, avanza guía. Una "antorcha" ~~total~~ → Símbolo de actividad,
Cera → luz,
→ apertura.

- a la forma la que se hace independiente del objeto, lo trasciende y multiplica sus "significaciones"!
- en el caso del simbolismo religioso la distancia entre forma y objeto es incommensurable, por ello se genera ambigüedad.
no es referible a un contexto natural
- No "existe" un término natural "verificable" - improbable con la naturaleza

U.S. 2. en adelante
Toda la de R. Barthes:

3 tipos de contenidos

1) simbólico - vertical

2) simbólico horizontal = paradigmático

3) simbólico - funcional = sintagmático

La ambivalencia se genera por la autonomía irreducible entre una cosa significante y la realidad religiosa significada. 3:22
La misma relación de significación es ambigua. Los objetos significados ^{o cosas} ~~pero estas no son lo mismo cosa~~ que la "Totalidad del Ser", por que de esta totalidad, no tenemos experiencia. Y hacer de esto un absoluto, no tiene sentido.

Lo anterior no quiere decir que una Totalidad del Ser no se da, solo significa que "no tiene sentido" (por que la tal Totalidad no es experimentable). ^{o no existe} debe tomarse como una representación inadecuada.

Por esta razón habla Husserl de "Unidades de Sentido." Tales Unidades se dan en la EXPERIENCIA, todas las que se dan, y son de todo Tipo,

"Y se demuestran válidas en ciertas específicas, fijas y esenciales, maneras.!" (IDEAS p. 183).

Experiencia versus Interpretación

Hay que observar que: lo que en la Intuición es captado, (en los niveles mas elevados de la intuición) a veces es "dubitable". Pero esto no disminuye su realidad, no significa que la experiencia misma sea dudosa! Solo significa que es dudoso el valor que se le debe conceder. Lo que es dubitable no es la experiencia misma si no su interpretación.

Ej: Veo una persona desde muy lejos. Estoy cierto que la veo, pero puedo dudar de lo que es. Puedo dudar de lo que es dado, no del hecho de darse (experiencia). (interpretación)

Cuanto mas me aproximo a la persona tanto mas el objeto se aclara, muestra sus detalles, pero esto no le quita la dubitabilidad.

Al contrario la imagen que se forma en mi de este objeto es algo claro, indubitable. (es mi propia experiencia.)

"Jean Paul Sartre" en su estudio fenomenológico de la imaginación toma en consideración la "imagen". Para observar la imagen, dice Sartre, la mirada se desvia del objeto y se dirige a la manera de estar-dado este objeto.

"Lo que se llama imagen" se da inmediatamente como tal a la reflexión". (p. 13)

El objeto, las cosas, se dan en la experiencia; la "imagen" se conoce con la reflexión. Sin embargo para Sartre esta imagen que se conoce, no es más que una relación de la conciencia al objeto (p. 17); considera pues la imagen como algo que funda el concepto. Y se olvida de la imagen como puro dato sensorial que se graba en la imaginación con sus caracteres sensibles. Para aclarar estos aspectos debemos analizar la imaginación.

Si hay un paralelismo intentaremos aplicar el mismo metodo que se aplica a la metáfora, para descifrar los simbolos.

Undo Centrar Izquier Derecha Del Blk HideBlk MoveBlk CopyBlk Beg Blk1End Blk
1 ~ 2 3Subraya4Negrita5BorrLin6GrabCnt7GrabMnu8GrabFin9PpioDoc0Fin Doc

53.23

53.23

SIMBOLO E IMAGINACION.

Para estudiar la relacion que intercorre entre el Simbolo y la imaginacion que interviene en su creacion, debemos afinar algunos conceptos previos.

El simple Diccionario no nos socorre mucho cuando le preguntamos que es Imaginacion y como se distingue de la Fantasia.

El Diccionario de la Academia define la IMAGINACION como Facultad del Alma que representa las Imagenes de las cosas Reales e Irreales.

Pero la FANTASIA la define casi con las mismas palabras: Facultad que tiene el animo de reproducir por medio de imagenes las cosas pasadas o lejanas, de representar las ideales en forma sensible, o de idealizar las reales.

Sin embargo en los ejemplos que siguen se nota que la Fantasia esta mas pegada a los Sentidos, que la Imaginacion. Es mas concreta, material.

Fantasia a veces se toma por la imagen misma.

Fantasmagoria es una mezcla de Imágenes.

El Diccionario Casares acentúa un poco más la diferencia.

Fantasia es un tipo de Imaginación. Portanto la Imaginación es un Termino que abarca mas, mas general.

La Fantasia es la Imaginacion en cuanto se aplica a inventar o reproducir por medio de Imágenes.

Al contrario la Imaginación se define unicamente como :Facultad del alma, o sea facultad básica, que fundamenta la obra de la fantasia.

Sobre esta base podemos precisar un poco más los dos terminos.

Para nosotros:

FANTASIA es una actividad de nivel "biológico" que capta las sensaciones y las conserva en imágenes "fantásticas". Puede tambien mezclar y conformar nuevas imágenes, pero siempre consideradas a este nivel biológico, mas que intelectual.

IMAGINACION, es la facultad humana de representar con caracteres sensibles los objetos de la experiencia, o del recuerdo, trabajando conjuntamente con la fantasia.

1) La actividad imaginativa no se limita a copiar y reproducir en el interior del "Yo" los aspectos captados por la sensacion, y percibirlos experimentalmente y grabarlos en la fantasia.

Tiene poder, ademas de unificar las imagenes, agregarles, completarlas, compararlas, para combinar en varios modos los elementos simples, de tipo sensible, hasta producir imagenes nuevas.

2) Debemos reconocer a la Imaginacion un doble poder:

a) Reproducir y representar objetos, de toda clase de

→ Es un "contribuir" significación que expone el estruendo de las cosas.

* Por cuanto ella trabaja por descubrir nuevos secretos en las cosas no ~~de~~ va a agotarse — "los descubrimientos que hay en el mundo de las cosas; siempre, en cada instante, hay infinitamente más que no podemos ver; para agotar las riquezas de mi percepción actual sería necesario un tiempo infinito." — Cp. 21. (P. 20 lo imaginario)

⊙ a) ... (sobre: lo imaginario p. 20) — "los diferentes elementos de una imagen no mantienen relación con el resto del mundo y no mantienen entre sí más que dos o tres relaciones, por ejemplo las que yo he podido verificar" ... (p. 20)

⊙ b) ... esto se debe a la limitación de la imagen como tal, que por sí a un sustituido de un ser, y denota la ausencia del ser, lo que le pone letrado: "si se me aparece bruscamente la imagen de un mundo a quien yo quería, no es necesario hacer una "educación" para que siendo un golpe desagradable en el pecho; este golpe forma "parte" de la imagen (en el mundo) una parte negativa, la negación del objeto) en la consecuencia directa de que la "imagen" del sujeto como una nada de ser.

experiencia (externa e interior)

b) Crear nuevas imágenes, compuestas con elementos anteriormente adquiridos y a su vez modificados o inventados. En cierto sentido "constituye".

1 → p. 24.1

3) Hay que reconocer a la Imaginación cierto poder de abstracción y de penetración en la estructura de la imagen misma., por lo cual ella se hace, hasta cierto punto independiente de la Imagen misma, de la fantasía.

LA CREATIVIDAD DE LA IMAGINACIÓN es descrita por P. Ricoeur con estos tres poderes.

a) Poder de "esquematación". Reduce la imagen a esquema, estructura. Y es dueña del esquema, lo puede variar libremente.

b) Poder de "exploración" de las posibilidades de la imagen. Es un poder de avanzada. Descubre nuevas facetas, adivina.

2 → p. 24.1

c) Poder de resonancia. Se refiere a una actividad múltiple que pone en movimiento otras facultades. Reaviva Imágenes lejanas, o presentes. Involucra la presencia le da sensación a nivel de experiencia, y de la conceptualización, a nivel intelectual.. Es Creación!

4.) La IMAGINACIÓN se coloca a un nivel intermedio entre la Sensación y el Concepto. *De este modo:*

a) Sensaciones, percepciones, fantasías, están a nivel corporeo viviente. = *ser biológico*

b) Imaginación, está por encima de la sensación y de la fantasía: *las domina, las estimula*

c) Conceptos. Son actos de nivel más alto, Especulativos! Estos captan la significación, la esencia significativa de las cosas experimentadas.

fantasía
La Imaginación *de un lado* trabaja conjuntamente con la fantasía y la sensación para elaborar "imágenes-fantásticas."

Pero trabaja a la vez - con el intelecto, para que los conceptos de este sean acompañados por correspondientes imágenes. Habría que hablar de imágenes-conceptuales, es decir; de la dimensión imaginativa de los conceptos..

Ej: Casi siempre un concepto como por ejemplo "de un cuadrado" lo acompañamos con una imagen que le corresponda: la imagen-figura de una cuadrado real, con rasgos más o menos definidos.

La Imaginación, así entendida, en este doble papel, intermediario, ambivalente, participa de toda clase de experiencia, desde la más concreta y tangible, de las cosas

Este circundante

* Puede corresponder de algún modo a lo que Sartre llama: "Ser Imaginante", (como creador de imágenes frente a una experiencia de nuevo género)

(p. 88. Lo Imaginante)

" — el ser imaginante es una conciencia que trata de trascender

de plantear la relación como un "fuera". A decir verdad no afirmando

su verdad, porque solo tendríamos un juicio, pero afirmado

* " su contenido como existiendo atrás de cierto espeto real que la

trata de "representar" — Este real, naturalmente, no está dado

ni siquiera en su forma indiferenciada y muy general de "algo".

1) Solo se trata de alcanzarlo. El ser imaginante se presenta pues,

2) como un esfuerzo para determinar, se "algo", como una voluntad

3) de llegar a lo intuitivo, como una esfera de imágenes, (in p. 88)

Es la que descubre la realidad interpechada.

* " Según Sartre: " el ser puro es pre-objetivo, por lo menos cuando no

está asociado con una palabra. Es decir que, en el esquema formal

4) y esquema objetiva están indiferenciadas". (p. 82. Imaginario)

Solo vienen a diferenciarse en el momento que, para ~~se~~ representarlos,

se recurre al símbolo, para hacer palpable su esquema objetiva.

a la pag. anterior por partes

53.24.1
53.24.1

(se inserta después del 3º párrafo de la p. 53.24)
La creación del símbolo es efecto de la "imaginación"

Es un "constituir" - significación, que responde al estímulo de las cosas.

Por cuanto ella trabaja ^{esta} para descubrir nuevos secretos en las cosas, no va a agotar — "lo desbordante que hoy en el mundo de las cosas; siempre en cada invitante, hay infinitamente más que no podemos ver; para agotar las riquezas de mi percepción actual sería necesario un tiempo infinito." — (p.21 J. P. Sartre; Lo Imaginario)



El producto inmediato de la imaginación, que es la imagen, ^{abrange el potencial de la realidad.}

... (Sartre: lo Imaginario p. 20) "Los diferentes elementos de una imagen no mantiene relación con el resto del mundo y no mantienen entre sí más que dos o tres relaciones, por ejemplo los que yo he podido verificar" (p. 20) ^{mi propia experiencia. Significa que la imagen deja fuera}

de un campo inexplorado que también pertenece a la percepción.

... "Esto se debe a la limitación de la imagen como tal, que por sí es un substituto de un ser, y denota la ausencia del ser. Así lo expresa la pone Sartre! " si me aparece bruscamente la imagen de un muerto, a quien yo quería, no es necesario hacer una predicción "para que sienta" un golpe desagradable en el pecho, este golpe forma "parte" de la imagen (es la mediación, una parte, negativa, la negación del objeto) es la consecuencia directa de que la "imagen" de su objeto como una nada de ser.

En el caso del signo, la imaginación ^{se refiere a} esta es constante actividad para superar esta limitación.



Esta circunstancia puede corresponder de algún modo a lo que Sartre llama: "Saber Imaginante", (como creador de imágenes, frente a una experiencia, de nuevo género (p. 88 Lo Imaginario).

El saber imaginante es una conciencia que trata de trascender de plantear la relación como un "fuera". A decir verdad no afirmado su verdad, porque solo tendríamos un juicio, sino proponiendo su contenido como existiendo a través de cierto espesor real que la sirve de "representante" - Este real, naturalmente, no está dado, ni siquiera en su forma indiferenciada y muy general de "algo".

Solo se trata de alcanzarlo. El saber imaginante se presenta pues, como un esfuerzo para determinar ese "algo", como una voluntad de llegar a lo intuitivo, como una espera de imágenes". (p. 88) ~

La imaginación

Es la que descubre la realidad insospechada, ^{la que avanza en dirección de la calidad} abre camino, conquista, amplía el saber.

Según Sartre: "el saber puro es pre-objetivo; por lo menos cuando no está asociado con una palabra. Es decir que en él esencia formal y esencia objetiva están indiferenciadas". (p. 87. Imaginario)

Solo vienen a diferenciarse en el momento que, para representarlos se recurre al símbolo, para hacer palpable la esencia objetiva. ^{de esta forma}

el símbolo conserva un trozo de esta realidad nueva, insospechada con la cual se enriquece el conocimiento.

como en el caso de comprobar la existencia de un camino en la montaña,

materiales, hasta las mas abstractas e intelectuales, como serian por ejemplo: las relaciones-lógicas.

valores de las

Consecuentemente la Imaginación abre caminos hacia nuevas clases de experiencias, y está constantemente vinculada con las experiencias.

Nada extraño que por parte de la imaginación seamos llevados a experiencias de Tipo completamente "diferente" de las experiencias materiales.

La imaginación es pues la puerta de entrada de los simbolos, en cuanto simbolos y en cuanto a su segundo o tercer significado, y significación.

TIPOS DE EXPRESIONES SIMBOLICAS

Entendemos por expresiones simbolicas las diversas formas o materiales a traves de las cuales se nos ofrecen los simbolos.

Podemos distinguir las Expresiones simbolicas en tres principales categorias:

- 1 Simbolos-plásticos y gráficos.
- 2 Simbolos mitológicos, o mitos.
- 3 Simbolos Literarios o Textos.

a) Los simbolos Plásticos o Gráficos, son objetos culturales, materiales: Esculturas en diferentes sustancias, Bajorrelieves, Incisiones, grabados, Sellos, y Pintruras.

Tenemos en estos Tipos de expresiones, motivos simbolicos que se repiten frecuentemente:

- 1 El sol y la Luna y las estrellas.
- 2 Un arbol, no importa de que especie, con frutas, o flores.
- 3 Animal. Generalmente el Leon y la Serpiente, *o el toro* una ave o elementos alados.
- 4 El hombre mismo, transformado en categoria simbólica.

b) Los simbolos mitológicos. Consisten en tradiciones y cuentos, generalmente transmitidos oralmente, en los cuales actúan personajes de toda clase, animales y humanos, o vegetales, pero siempre con características racionales y humanas. Pertenecen a este genero expresivo, los relatos poéticos, las composiciones Heróicas.

c) Simbolos Literarios. Son expresiones simbolicas que se encuentran facilmente en toda clase de Textos. Todos los generos literarios poseen alguna forma de simbolismo en cuanto generos. A niveles mas reducidos como las simples palabras o frases, encontramos el tipo mas importante de simbolo-literario: La Metáfora.

La metáforas realizan los simbolos en toda su plenitud

significativa. - Sobre el análisis de la metáfora se fundamentan los metodos de analisis-simbólico.

Si quisieramos colocar estos tipos de expresiones sobre una escala de abstracción, desde los más concretos hasta los más abstractos, podriamos formular una escala como la siguiente:

- La REALIDAD-REPRESENTADA: es la "vivencia-misma", la realidad fundante, de cualquier experiencia. *(no es por si simbólica, simple mente es lo que es.)*
- 3 Plásticos, iconográficos (mas concretos que los anteriores, porque su representación es "visual," bidimensional y a veces tridimensional). *literarios, mitológicos*
- 2 Mitológicos (mas concretos que los anteriores, manejan objetos de la vida corriente, el ambiente el clima las necesidades de la vida *de para darle un segundo significado*).
- 1 Literarios (los más abstractos son signos). *son de caracter lingüístico*

* Cuanto más nos elevamos en la escala, nos acercamos al nivel de la pura abstracción intelectual en donde la imaginación coincide con el pensamiento especulativo.

Cuanto mas descendemos por la escala, *mas* nos acercamos a la realidad experimental, de cualquier clase de experiencia se trate. Es precisamente para dar una interpretación de esta experiencia y para poner en luz todos sus aspectos que se crean los símbolos.

vea las Tablas
Una Reseña de Simbolos religiosos, del 1 - 120 = TABLAS

Empezando por el nivel, más limitado - en su significación, y más proximo a las "cosas". Analizaremos simbolos religiosos de todos los tiempos y de todas las Culturas = a nivel de = SIMBOLOS PLASTICOS.

Seguiremos un orden "groseramente" histórico, saltando de una cultura a otra, con tal de DESARROLLAR SISTEMAS o PARADIGMAS. Las grandes divisiones *son las siguientes:*

- 1 Simbolos Cósmicos *(la totalidad del universo)*
- 2 El Arbol y la Serpiente y la DIVINIDAD
- 3 El jaguar y el León -
- 4 La imagen del Sol y el ave solar,
- 5 La Figura Humana como Simbolo,
- 6 La Relación del hombre con Dios.
- 7 La unidad de contrarios .
- 8 Las sintesis globales ,

Las Bodas de Cadmo y Ammonia de Roberto Calasso (1988)

Trata de demostrar el valor significativo de los principales símbolos creados por la mitología griega.

Cap. VII
La división repartida es simbólica

{	<u>Zeus</u> - ^{es el MUNDANO} el Cielo = la luz, lo abierto, lo corpóreo, orden
	<u>Ade</u> - domina lo telúrico nocturno, incógnitas, sombras, almas.
	<u>Poseidón</u> = las aguas, lo profundo lo mundano! aventura, riesgos

Los "sombras" → vienen un tiempo como cuerpos
→ Otro tiempo como sombras, sin cuerpos... [un corte neto entre la vida y la muerte.]

Se unen de [Ade - con Poseidón] = un cuerpo vivo en el modo subterráneo de sombras.

Zeus engendra los Dioses (p. 222) El "Vicario - de cada viviente" -
Nació en un mundo palpable habla de la Trinitad - en la Noche (su madre)
Ésta le aconseja que se comiera a "Todo lo existente" y lo fuso en el vientre
Incluso - FANES (la aparición) = el Primer-engendrado!

En el vicario de Zeus acabaron todos los dioses y diosas el bulbo y el estómago de los
albos, el océano, los ríos, la profunda caverna subterránea - En el vicario de
- Zeus se encuentra todo lo que había sido, y todo lo que vendría a ser -
- Así se había convertido en el único en su totalidad se veía amenazado por Cronos
el tiempo -

* "Origen" p. 228 [Leer esta ferrosa] Zeus río hacia atrás, hacia los principios -
No existía todavía el espacio, sino una superficie convexa reventada de ruidos y ruidos de escamas
se extendía más allá de cualquier mirada. Si presionaba las escamas hacia abajo más que se adherían a Adeas
escamas, del mismo color, y se entrelazaban en nodos múltiples, cada vez más estrechos. La mirada
se confundía y no reconocía ya a cual de las dos pieles de serpiente pertenecía. Subiendo hacia arriba
hacia las caleras de los serpientes amudados - el cuerpo del primer serpiente se erguía y las escamas
transportaban hacia algo que ya no tenía la naturaleza de la serpiente: era la cara de un hombre, el primer
rostro que resultó que es el rostro de un dios, y le acompañaban 2 grandes cabezas de león y de toro
mientras que desde los hombros se extendían alas inmensas y delgadas. El brazo blanco de una
mujer se entrelazaba con el brazo del dios, araba como abajo se entrelazaban los colores de los 2 serpientes

Simbolos que originan sus significados analogicos hacia seres "desconocidos".

53.28

SIMBOLOS DEL MUNDO NATURAL Y SIMBOLOS DE TRASCENDENCIA.

Si analizamos los "Simbolos. Religiosos en la dimension vertical = analogica, vemos que estos abren camino hacia una dimension que va de lo mundano a lo sagrado. En una Direccion diferente de los demas Simbolos - humanos.

Ej.: Una corona de laurel:
co, "Gloria", el laurel
perece.



tiene un "significado" analogico-siempre-verde, gloria que no-

no-perece, como otras plantas,

Entonces tambien la "gloria" sera "imprecedera"!

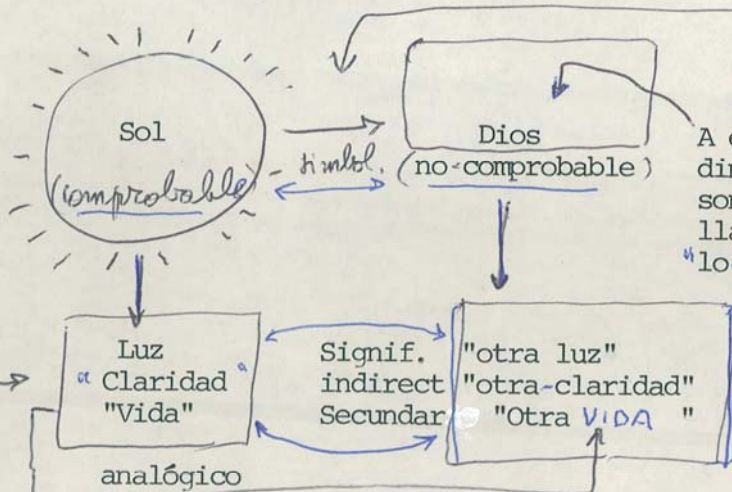
"imprecedero"
(siempreverde)

El Objeto al que el Signo - como Signo nos dirige es analogico = pero no se separa de los valores humanos, se refiere a la "gloria entre hombres."

2) Al contrario un simbolo "religioso". Ej: EL SOL atribuido a la divinidad posee una relacion Vertical hacia un Objeto que no es expresable en terminos humanos



Objeto Simbolico



HOMOLOGIA
A este termino, cuya dimension y forma son desconocidos, lo llamamos "Trascendente", "lo-Sagrado".

a) Significacion directa primaria

b) Significacion derivada:

Simbolica: fuerza, excelencia, claridad mental.

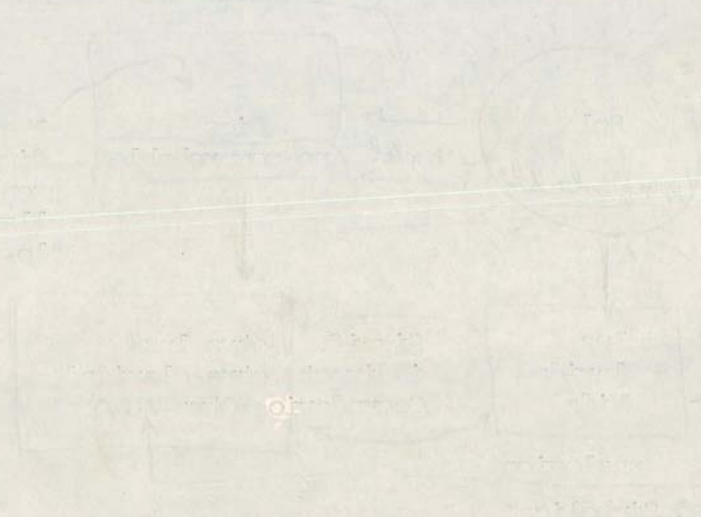
(sea por arriba)

" Fija hacia el centro del disco hacia el centro de la unija - que con el otro lerazo, detrás del cual se ~~colocaba~~ una alta camisa; se alcanzaba hasta la extremidad del TODO hasta donde alcanzaba la fuerza de los años el TODO terminaba. Era una serie total inmensa; eso es el tiempo - tu vez y Amor que!

(p 228)



1975



CONCEPTO DE DOBLE SIGNIFICADO ENTIDAD DOBLE SIGNIFICACION

Puede haber un ^{sense} sentido doble en una sola palabra, una frase del discurso, o un entero-Texto, escrito o hablado.

1) Con relación a un solo-nombre, o Palabra. La doble significación fue aclarada por Gottlob-Frege. Este distingue entre a) Sinn = significado (contenido semántico) b) Bedeutung = Significación (acción de significar, o indicar un objeto como referencia). El significado = es inmanente al discurso, no hace referencia a las cosas, a la realidad como tal; únicamente especifica el contenido, la dimensión semántica.

La Significación = "decir algo de alguna cosa." se implica esa cosa de la cual se dan datos. Posee un REFERENTE; se dirige a... indica algo... Tiene vinculación con lo real.

2) Con relación a la Frase, a un Párrafo, a una Expresión del discurso... El lingüista francés Benveniste, opina que se puede extender a la "frase" la distinción propuesta por Frege a propósito de la palabra.

Entonces: Hay un (sinn) "significado" de la frase o del Párrafo. Y hay también un (Bedeutung) una "significación" de la misma frase que nos lleva hacia el mundo de las cosas.

3) Con relación a un entero Texto, a un Discurso, a una Obra entera, se replantea el mismo problema. Paul Ricoeur piensa que se debe extender la misma distinción de la Palabra y de la Oración, al "Texto." Esta distinción es aplicable en el caso que uno quiera ver únicamente el contenido de un texto en-si (sinn), o significado del discurso. O bien si quiere captar el "Bedeutung" la significación del texto, en cuanto este nos remite a una realidad, a un pensamiento, a una cultura.

En este caso el Discurso es un objeto literario "total" que puede ^{com-}portarse exactamente como un símbolo, es decir tener un significado directo, y una significación que nos lleva más allá.

A nivel de "discurso" (mas que a nivel de palabras y frases) se operan aquellas innovaciones semánticas, colisiones y traslapes, en las que consiste el símbolo. (= modificaciones semánticas)

Este concepto de "doble significación" global, es aplicable tanto a los símbolos-objetos, o plásticos, como a los "Mitos" y también a las simples obras literarias (metáforas, metonimias, etc...)

No tenemos que olvidar la interrelación que existe, por parte de la realidad, entre una clase y otra de símbolos. Los símbolos plásticos y gráficos no son inteligibles sin

relacionarlos con los mitos y los demás escritos o textos, o mitos.

4

Si consideramos a los simbolos Plásticos y gráficos y demás objetos-simbólicos como SIMBOLOS PRIMARIOS, y consideramos a los mitos y reelatos heroicos y poeticos, como SAIMBOLOS SECUNDARIOS, y a los demás Textos como SIMBOLOS TERCIARIOS, en cuanto que unos son mas abstractos y alejados de las cosas, que otros, podriamos pensar que la interpretacion deba empezar por los SIMBOLOS PRIMARIOS.

Pero no es asi. A veces un objeto mas grande y global como es todo un Texto o Discurso, puede ofrecer un acceso más facil para la interpretacion.

Este es precisamente el camino que sigue P.Ricoeur. con la via hermeneutica.:llegar a entender los simbolos primarios a traves de los terciarios y secundarios. (Este es el enfoque del Libro: La Simbolica del Mal, de P. Ricoeur).

5

CARACTERISTICAS ANALIZABLES DEL SIMBOLO.

Siguiendo el modelo de la Metafora podemos indicar cinco caracteristicas analizables y aplicables a toda clase de simbolos.:

- a) Son algo que acontece en la realidad.
- b) tienen siempre un vocero. Alguien que los entrega.
- c) estan abiertos a la realidad extralinguistica. Trascienden.
- d) poseen una triple referencia: a las cosas, al locutor, al destinatario.
- e) son "actos performativos, ilocucionarios," ... segun la terminologia usada por Austin y Searle. (tienen una dimension pre-linguistica, como diria Merleau-Ponti: Signos)

El mismo mecanismo innovador de significado que opera en la expresion metaforica, opera tambien en el simbolo. Podemos portanto concebir a la metafora como el nucleo-semantico del simbolo. (Nota: el funcionamiento de la Metafora y su modo de producir nuevo sentido, se estudia en el Curso de Hermeneutica Basica).

DIMENSIONES

LAS MULTIPLES-REALIDADES DEL SIMBOLO

Con la educacion y el ejercicio, se desarrolla en la persona la Imaginacion-Simbolica. (Tomamos este termino como una extension y generalizacion de la Imaginacion-del-Signo de que trata Roland Bathers.)

La Imaginacion simbolica es la capacidad efectiva y dinamica que nos hace entender los multiples valores simbolicos de los objetos naturales y culturales, y en primer termino del Discurso mismo.

I.

Del mismo modo que, en un individuo humano, el cual se dedique al ejercicio fisico, se desarrolla la capacidad de

correr, hasta convertirlo a uno en atleta-olimpionico (mientras que las demas personas no adquieren tal habilidad y siguen caminando con la lentitud y limitaciones de antes) asi puede entrenarse y crecer la Imaginación del Simbolo.

Como se adquiere un juicio estético (el gusto) con el estudio y las vivencias del arte, y se alcanza una madurez en analizar y juzgar, las obras de arte.

Como se adquiere la habilidad-quimica ,que capacita al estudiante a manipular sabiamente y combinar sustancias , para crear objetos sorprendentes, reales y utiles.

Como sucede en multiples dimensiones del ser humano cuyas facultades necesitan ser entrenadas ejercitadas y organizadas para madurar hasta la plenitud del ser.

Es posible y necesario, aplicar y potenciar con el estudio y el ejercicio la Imaginacion Simbolica que capacita la persona a leer y descifrar, , comprender y valorar ,las dimensiones multiples del Simbolo, las cuales corresponden a nuevas posibilidades de Ser, para el hombre. *Como comprender más es ser más.*

Son nuevos Tipos de Conocimientos que responden a cada uno de los Tipos de Simbolos, y van mas allá del conocimiento experimental de uso comun. Este ultimo corresponde aproximadamente al que Husserl llama el conocimiento-natural.

II. Alguien

II. Quien se refugia en el "conocimiento-natural", como único conocimiento, consiguientemente crea para si un mundo limitado, que es precisamente lo que llamamos el Mundo-Natural.. Pero en este caso se renuncia a conocer y vivir otras dimensiones de la experiencia humana, las que estarian a su alcance con tal que ampliara su horizonte gnoseológico, a través del ejercicio metodico, de la exploracion racional y la Imaginacion.

III.

En cambio quien se ejercite y desarrolle el Tipo de Conocimiento Simbolico, adquiere la experiencia de estas otras dimensiones del ser. Se situa entonces en un mundo que es mas amplio que el Mundo Natural, y que es diferente de este: un mundo SIMBOLIZADO.

Conocimiento que adquiere tanta evidencia y verdad como, o ~~mas~~ más que la verdad del mundo natural.

3.1

De este modo al "actitud simbolica" conduce al descubrimiento de la Realidad Simbolizada, que a su vez define un mundo de vida para el ser humano.

A su vez los diferentes Tipos de Simbolos, abarcan una gran escala de Valores-simbolicos, los cuales ensanchan los limites de la experiencia y consecuentemente de la Vida, hacia nuevas dimensiones del ser.

El Simbolo Religioso y el Simbolo Poético tienen como misión la de arrancarnos de esta realidad-natural para

trasladarnos a conocimientos que poseen significación en otros mundos.

3.2 La Imaginación Simbólica, a través de la experiencia de una nueva dimensión del ser, nos conduce a la "apropiación de esta verdad nueva". Nos hará vivir tal verdad: vivir en la Verdad, lo cual es el fin último de la Hermenéutica.

Como el deportista vive su dimensión atlética, y el artista vive su dimensión estética, una vez adquirida la habilidad correspondiente, también el Religioso vive la dimensión sagrada de la vida, que es la "apropiación" de la dimensión simbólica de lo santo, y de lo divino, como realidad verdadera del Ser del Mundo.

IV. Pascal hablaba de un "esprit de finesse" que permite al filósofo captar intuitivamente el Ser-Esencial de las cosas. Tal "esprit de finesse" supera la facultad de razonar, propia del "esprit de geometrie" espíritu geométrico-calculador, que únicamente mide en forma abstracta. El Espíritu de Finesa, es agudo, penetrante, se apodera y goza del Ser.

En modo análogo la Imaginación del Símbolo, va más allá de la simple comprensión conceptual de las causas, o fines de las cosas. Con la Hermenéutica, alcanza la apropiación del ser, de esta nueva dimensión. Llega a contemplar, sentir, apoderarse de lo sagrado y a vivir esta nueva vida.

4.1 Para no caer en subjetivismos arbitrarios y casuales, la Imaginación del Símbolo debe avanzar según un método riguroso y comprobable que le asegure el valor de sus resultados.

En este momento juega un papel importante el "Desarrollo de la Imaginación Simbólica, su capacidad de iniciativa, su dimensión "productiva de sentido".

La Significación, a este nivel, se transforma en lo que llamamos "El Sentido".

4.2. El "SENTIDO" será entonces una Vivencia de nuevo género, una experiencia de nivel superior que lleva el hombre a contacto con lo Sagrado y lo divino en la forma en que este es humanamente abordable: vivirlo, llegar a ser sagrado.

Por esto el último acto de la Hermenéutica es precisamente la apropiación del SENTIDO. Llegar a vivir el sentido, experimentar el sentido.

4.3 Pueden generarse, por supuesto, a lo largo del proceso, ciertas ilusiones o errores, o ideologizaciones; así como en una experiencia "inauténtica" de las cosas sensibles y materiales, también hay errores.

Se trata aquí de una experiencia más elevada, y más compleja, que igualmente corre los riesgos de equivocaciones, falsas interpretaciones y falsedades.

4.5 Como en toda experiencia, sin embargo, lo "Dado" determina intencionalmente el conocimiento, y la "novedad" del ser que se experimenta, es percibida en la presencia experimental en contacto con la conciencia del sujeto.

Habría que "ir hacia las cosas" como en todo acto de experiencia, Ponerse a disposición de la dimensión de lo -sagrado, "hacerse Sentido".

4.6 El Sentido, *con referencia a "lo Sagrado"*, no es una intelección, especulativa abstracta y conceptual, es más bien un "proceso" de transformación del hombre quien se apodera de la "dimensión -sagrada" del -Ser.

4.7 Como en las demás clases de experiencias, el Sentido, de lo sagrado, es compartido, comunicado de persona a persona. No lleva al individuo a un repliegamiento solipsista sobre si mismo y su mundo, sino a una comunicación interpersonal acerca de lo Sagrado. Sujeto y objeto se someten a la participación "con el Otro", de hombres-en-el-mundo.


En este compartir comunitario de la "experiencia" del Símbolo, se reafirma la superación del solipsismo místico, para extender y compartir el "ser del espíritu, y de lo Santo," con la Comunidad Humana, en el dialogo entre -espíritus, en la participación común > a una realidad que penetra, invade y transforma el ser múltiple de los hombres.

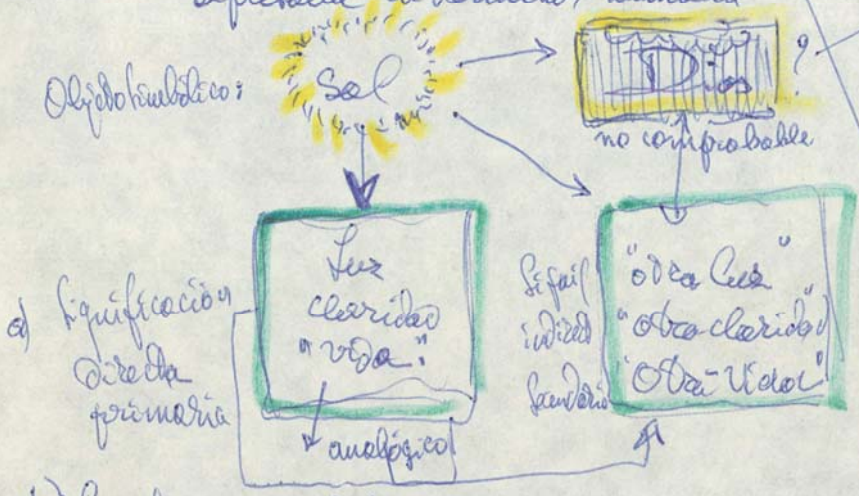
SÍMBOLOS DEL MUNDO NATURAL Y SÍMBOLOS DE TRASCENDENCIA

Si analizamos los "Símbolos" Polijeros en la dimensión vertical = analógica, vemos que esta abre camino hacia una dimensión que va de lo mundano a lo trascendente.
Es una dirección diferente de los demás Símbolos - humanos.



El Objeto al que el signo - como signo nos dirige es analógico = pero no se separa de la realidad humana se refiere a la "forma" entre hombres.

Ej: 2) El sol  es un objeto que no se posee una relación vertical hacia un objeto que no es expresable en términos humanos.



HOMOLOGÍA
A este término, cuya denotación y forma son desconocidas, lo llamamos Trascendente "lo sagrado"

6) Significación simbólica
Carácter: fuerza, existencia claridad mental

V^o

53.41.0

Cap.

V. EL SIMBOLO RELIGIOSO → LO SACRADO.

EL SIMBOLO RELIGIOSO

Marcel **Mauss** (introducción a la Etnografía p. 322) nos recuerda que "la idea religiosa se manifiesta siempre ante todo linguísticamente y después por ritos, que casi siempre son de orden material. Desde antiguo el lenguaje ha sido interpretado simbólicamente. Es notorio el empleo de alegorías, en los evangelios alexandrinos y sermones del siglo 3º y 4º de Jdo. Las "ALEGORIAS" pertenecen a los generos de lenguajes simbólicos. Filón de Alejandria nos da muestras de hermenéutica de la alegoría. Los entinde como un Lenguaje Simbólico: Filón, Opific... (156 a 157-160)

A Pongamos un ejemplo de interpretación de los primeros tipos del Maniqueísmo (Alegoría filoniana de la serpiente del paraiso) : 200 de Xto (p. 298 II El Mundo del N. T. J. - Leipolt.)
de Filón:

- "Se cuenta que antiguamente el reptil venenoso y nacido de la tierra, emitia voz humana y que un día acercandose a la mujer del ler. varón, le reprochó por su titubeo excesivos recelos, ya que vacilaba y se demoraba en recoger el fruto más hermosos a la vista, de sabor mas agradable y encima más provechoso, con el que podía reconocer las cosas buenas y las malas". Pero no son estas ficciones fabulosas como las que complacen al linaje de los poetas y sofistas, sino ejemplos arquetípicos que invitan a la alegoría mediante la "interpretación", de los pensamientos ocultos."

Explicación dada por el mismo Filón,

- " La serpiente = simbolo de placer
 - 1) animal carente de pies prono e inclinado sobre su vientre,
 - 2) toma como alimento bolas de tierra,
 - 3) lleva veneno en sus dientes = capacidad de matar al que pica,

" Significación Alegórica:

- de ninguna de estas cosas carece el amante del placer..... arrastrado por su su pesadez que le hace caer...
- No se alimenta de cosas celestas: como la sabiduria, amor a la contemplación, en discurso doctrina, sino de lo que brota de la tierra: embiagues, golosineria apetitos del Vientre.

B En ninguna parte, afirma M. **Mauss**, se encuentra una religión "muy primitiva."- Por esto, deduce Mauss, "el mejor metodo de observación será el metodo" comparativo filológico que consistirá en reunir el maximo número posible de Textos, (p. 328) un metodo cercano al filológico es el que consiste en el estudio, en profundidad, de documentos ilustrados. Su estudio, de lo simbolístico, puede conducir a muy buenos resultados.

- "Ante todo los simbolismos gráficos servirán de punto de partida para una encuesta. Detras de los simbolismos gráficos se encontrarán todos los "simbolismos geometricos, y detras de estos los figurativos."

adornos personales, opreales, difuntos. 53.2^e

tales como por ejemplo el lenguaje de las flores. El ars primario (las tarjetas de los Asteas, el Tocado - tanto en America del Norte como del Sur es enteramente simbólico".

de plumas de quetzal de los mayas, etc. (p. 371)

El simbolismo se encuentra "en acción" en las ceremonias: fiestas anuales, ritos de difuntos, ritos y danzas de guerra.

Las representaciones religiosas la penetran todo: calendario, conocimiento del mundo, relación entre la noción de espacio y la de tiempo...

Los conocimientos astronómicos son casi siempre religiosos, al mismo tiempo que astronómicos en sentido estricto. La misma ornamentación (vea los huifiles)

(vea los papeles rojos y verdes en la ornamentación quiché) - los colores en los amuletos... está cargada normalmente de un sentido religioso.

Ni siquiera una noción como la de "orientación" deja de ser en parte religiosa (Ej: la Orientación de la casa; la orientación donde se coloca la abuela, el padre o anciano, en la habitación; la orientación, cuando se hacen ofrendas, oraciones) (p. 373)

ejemplo de
Comentario del mismo autor, quien pretenda superar los símbolos para alcanzar la realidad significada por la alegoría

Filón, Decal. (52-54.)

"Un error no pequeño ha dominado a la mayoría del género humano sobre un asunto en el que hubiera sido *verisimil* fuera el UNICO... *(causa primera)*

- En efecto, unos han divinizado los 4 elementos *esto* (símbolo *de* Dios)
 - la tierra el aire el agua el fuego → Dios
 - otros el sol y la luna → Dios
 - y los demás planetas y estrellas fija, → Dios
- estos unicamente el cielo, → Dios
- y aquellos el universo entero → Dios

- Pero el ser Altísimo y Supremo, el creador, el jefe de la gran ciudad, el General del Ejercito invencible, el Piloto que rege y conserva eternamente el universo - le han OCULTADO,

pal
- al dar falsamente, al dar a cada una de ellas una denominación DISTINTA; en efecto: llamamos

- a la TIERRA → CORE, *Plutón* → Plutón
- a Demetra → Demetra
- al MAR → Poseidon
- al AIRE → Hera
- al FUEGO → Hefesto
- al SOL → Apolo
- a la LUNA → Artemis
- a la ESTRELLA DE LA MAÑANA → Venus

Estos son hermanos nuestros en la naturaleza.
Entre *que* *monos* *con* *todos* *los* *recursos* *de* *las* *divinidades* al culto de la Causa no engendrada, inmortal, del Universo. *invidias*



citamos a un antropólogo de visión limitada y materialista

Thomas J. J. Altizer (en: Truth, Myth and Symbol, Ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs.) 1962)

repara a la interpretación de identidad entre símbolos religiosos y mitos, lo cual ~~no es~~ ^{aceptable}

1) El mundo de los símbolos y mitos es extraño y subterráneo, modernamente es considerado como la fuente y el centro del pensar y del sentir humano. esto lo convierte en un instrumento para interpretar el ser humano.

El principio del simbolismo según Cassirer abre el acceso al mundo propiamente humano, al de la cultura humana.

2) El mundo de los símbolos es, en breve, el mundo del lenguaje, de la expresión y de la comunicación.

A través del símbolo, lo que llamamos "el mundo" fundamenta una nueva dimensión y revela espacios desconocidos a la experiencia humana y al entendimiento.

3) Una de las categorías de símbolos, con carácter bien diversificado es el símbolo religioso. - Porque el símbolo religioso abre una puerta que conduce hacia el ser trascendente una realidad nueva que se manifiesta en la experiencia humana. Sin el símbolo religioso la fe queda relegada a categorías intelectuales, no es una verdadera presencia del ser divino.

4) Para Mircea, en una mentalidad primitiva, lo real, es decir lo poderoso lo significativo de la Vida es equivalente a "sagrado."

5) Altizer cree que en las culturas mas evolucionadas adquieren la conciencia de lo "radical discontinuidad entre el símbolo producido por el hombre en su vida humana en el mundo, y el significado que se manifiesta en símbolo religioso."

Altizer identifica en algún modo lo sagrado con lo mítico. Y dice: "y esta conciencia aprehensión de lo mítico, como un lenguaje diferente, surge solo cuando el hombre ha establecido un (espacio) una distancia entre si mismo y lo sagrado" (p. 91) en su interpretación:

6) Según Heidegger y Sartre, la existencia humana que nosotros conocemos es un modo de existencia "alienada" de lo sagrado.

El hombre moderno (Faust) a "escogido el objetivo de una libertad autónoma" y esta libertad puede ser alcanzada unicamente con la disolución o negación de lo sagrado y lo trascendente. El hombre mismo se vuelve un proceso de desacralización (como Hitchcock un asesino de Dios).

La única realidad que el hombre moderno admite como real es una realidad totalmente profana; el conocimiento moderno es un conocimiento faustiano; eso surge de la disolución de lo sagrado.

7) La religión por tanto que nosotros conocemos es un producto de desvalorización: es unicamente un fenómeno humano, histórico. No podemos escapar de este fenómeno, que está incorporado en el destino del hombre actual.

8) Según Altizer, superados los mitos es abolido lo sagrado, Citando a Van der Lew; el mito es una forma primitiva de religión que en su origen no es separable del rito.

"Hoy lo Sagrado no puede entenderse mas que polarmente opuesto a lo profano";
(p. 93)

~~Desgraciadamente~~ La interpretación de Altizer considera un mito con la mentalidad evolucionista del siglo pasado, no distingue entre mito y simbolo religioso, y conecta, en raíz, el mito con el ritual, que según él, le dió origen.

Ignora que, en el mundo moderno también hay mitos, que no tienen relación con un ritual, y también hay simbolos religiosos que no tienen nada que ver con mitos. — Altizer

El interpreta el surgimiento de la "Fe", y la interiorización del misticismo religioso, como un nuevo tipo de mito, una revolución mística.
El nuevo misticismo la explica sobre la base del profetismo, y está relacionado con la escatología (p. 108). Y Clasifica el cristianismo primitivo como una religión escatológica, una renovación de la Escatología judía, con esta con S. Pablo se transforma en individual, etico-religioso.
via

NATURALEZA DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS

Paul Tillich:

(Teología Sistemática, Barcelona 1972/73)
 (Teología de la Cultura, Ed. Amorrortu B. Aires 1969.)

(del modo siguiente)

plantea el problema

I.

Perte de un dato:

"Existe "polemica" hoy, sobre uso de SIMBOLOS sobre su valor religioso.

acerca de

Qué sentido tiene tal discusión?

R/1 Hay confusión sobre el Significado,

Los Simbolos no conservan el mismo significado a través del tiempo.

Las palabras ya no comunican lo de antes. Asumen nuevos valores en el tiempo presente, (=variación semántica).

R/2 Nuestra cultura ya no posee "elementos de intercambio" = "comunes", unidad de sentido, como al tiempo de la escolástica.

Por ej:

existe la lógica simbólica, como esfuerzo para encontrar este "valor universal", el "Centro-Común". *pero es insuficiente.*

Su defecto es la "Limitación" (= no abarca la VIDA?) solo ab a un aspecto de la estructura del pensamiento.

II.

Lo que pasa es que "estamos" en un "proceso-importante" de transformación" (Esto lo escribia en 1955).

Existen diferentes = "niveles" de la realidad.

De estos, cada uno exige un lenguaje (simbolos) diferente.

Por Ej. No "todo" puede ser expresado en lenguaje matemático, abstracto y por fórmulas.

Por eso: hay que conocer (usar - crear)

diversas - clases de "Signos y Simbolos" - para cubrir todos los niveles de la realidad conocida.

III.

"Seleccionamos" *temas*

1. Diferencia entre los Simbolos y los signos.
2. La Función de los Simbolos.
3. La Naturaleza del Simbolo, religioso.

1.

Diferencias.

1.

(a) Signos y Simbolos: Qué tienen en COMUN?

Estas palabras son diferentes entre si,

Pero tienen ALGO en común: ambas poseen = referencia a otra cosa distinta de "lo que ellos son" - apuntan a "otro".

1.

(b) "Diferencias" entre: Signos "Y" Simbolos.

Algunos ejemplos de palabras

1. Candado → "dominio".

2. El Rayo → "Sol"

3. Un arbol → rama de la familia

4. Un animal - pájaro.

Diferencia de "contenido" de los dos términos, según Tillych:

El "Signo"

1) No posee nada de la "naturaleza" y "poder" de aquello al que "indica" (ni siquiera metafóricamente.) Ej: Letras del alfabeto.
su significado es único - simple.

2) Pueden ser reemplazados sin cambiar el Sentido. (de una lengua a otra) *por otro signo equivalente.*

El "Símbolo"

1) Participan en alguna-medida, (aunque no se identifica con eso) con la naturaleza de lo que es "significado".

2) No pueden ser (Ej: La "Bandera" - "El Rey") "reemplazados" sin cambiar el sentido. (+ abstracto)

1. (C) Relación de signo o símbolo
Podríamos afirmar que la relación entre el "signo" y su significación es extremadamente "simple" y "objetiva"; mientras que la relación entre el "símbolo" y su significación es muy "compleja" y frecuentemente poco definidas. (+ concreto)

Esto explica el hecho de que cuando un "signo" - se convierte a múltiples relaciones, frecuentemente cambia de nivel y sube a la categoría de "símbolo", menos abstracta y menos unívoca.

Por ejemplo una "llave", que originalmente podía ser únicamente un "signo" (= abrir), poco a poco se convirtió en un "símbolo" (= poder). (Ej las llaves de San Pedro).

o un modo de existencia alienada de lo sagrado —

El hombre moderno (Fraud) es incapaz de dejarse de una libertad autónoma y esta libertad puede ser alcanzada únicamente con la desolación o negación de lo sagrado y lo trascendente. El hombre mismo se realiza en proceso de desacralización (Como Nietzsche un asesino de Dios).

La única realidad que el hombre moderno admite como real es una realidad totalmente profana; el conocimiento moderno es un conocimiento profano; es herijo de la desolación de lo sagrado. —

La religión por tanto que nosotros conocemos es un producto de desacralización. Es únicamente un fenómeno humano, histórico. No podemos creer de este fenómeno, que está superpuesto en el destino del hombre actual. Según Dilthey, superados los mitos es abolido lo sagrado. Cita a Van Der Leeuw: el mito es una expresión forma primitiva de religión que en su origen no es separable del rito —

"Hoy lo sagrado no puede entenderse más que polarmente opuesto a lo profano" (p. 93)

Desgraciadamente la interpretación de Dilthey considera un mito con la mentalidad evolucionada del tipo profano y no distingue entre mito y símbolo religioso, y conecta en vez el mito con el ritual que según él lo dice explícito.

Ignora que en el mundo moderno también hay mitos, que no tienen relación con un ritual, y también hay símbolos religiosos que no tienen nada que ver con mitos.

Se introduce el neomito de "la fe", y la interiorización del misticismo religioso como un nuevo tipo de mito: una evolución mística.

El nuevo misticismo lo explica sobre la base del profetismo y está relacionado con la heraldología (p. 108) y clasifica el cristianismo primitivo como una religión heraldológica! — Una renovación de la heraldología profeta.

Con I. Talle se relaciona en individual ético-religioso.

1. (d)

Por esto,

No se pueden reducir todos los símbolos a un sólo centro.

1 Los "Signos" matemáticos: = ≠ +, - x √ etc, ^{lógicos} son únicamente signos.
(es incorrecto llamarles símbolos).

2 Las palabras son "Signos": Ej. "El lenguaje matemático". El lenguaje Narrativo.
Los positivistas lógicos quieren reducir todo el lenguaje a puro Signo. Pero en el "discurso" hay palabras que son más que "signo"!

Ej.: [El lenguaje-poético. Canta lleno de figuras metafóricas.
El lenguaje litúrgico - lleno de gestos "eficaces" !

(insertar en la Pag. en frente)

Ciertos "signos" han adquirido un "valor" por el "uso" y llevan en sí una fuerza = se han convertido en símbolos.

Ejemplos.

A.1 El ejemplo del: "Arte" = La "Creación-Artística" posee valor de Símbolo!
Obra-de-arte, dice más que la simple reproducción.

A.2 Cuando se introduce un concepto -filosófico en la poesía entonces "dice - más" (adquiere poder de símbolo).
Canta

Es importante mantener "separados" y distinto los "niveles", de Signos y símbolos. Lo que cuenta es el nivel!

Cada nivel "posee" sus propios "códigos": que definen los signos y símbolos.

FUNCIONES DE LOS - "SIMBOLOS": Religiosos

B.1 Representativa = en lugar de aquel algo de aquello, ^{que no se puede mostrar} Participan de la significación de lo que-representa".

B.2 De "Descubrimiento" de los Niveles de la Realidad" =
Porque = no decir directamente lo que uno entiende o quiere indicar - en lugar de usar símbolos?
Por qué el símbolo debe "decir no-es?"

Por: Hoy ciertos niveles de realidad, que: ^a de "no" ser-con símbolos, permanecerían "ocultos" - no se advierten fácilmente.

Ej.: El "Arte"-tiene función de descubrir "niveles" de la "realidad" que no se podrían decir-de-Otro modo.- Todas las producciones del arte = Drama, Danza, Poesía. Tienen carácter simbólico.

¿Qué clase de Realidades?

Mo. Pag. en frente - a) Realidad-exterior: A figurativa
Realidad interior: A poesía

Todo símbolo "hace perceptible", a la "vez" - La "realidad" y el "alma".

Eq: /
- Como la cultura griega dice la palabra: alma?

Roberto Calasso: p. 239-260 (de los Himnos homéricos)
Historia de "Perifoneo" -lore y el Ade
{ La Pupila = verse en el otro!

Κύπη "Pupila" = centro del ojo = aquello que ve
= aquello donde uno se ve a si mismo

Mircea:

El simbolo y su dimension hacia lo "trascendente"

Mircea contraponen lo "sagrado" a lo "profano" como dos esferas opuestas.
En el simbolismo de lo "sagrado", el simbolo conduce al hombre en la dimension trascendente.

El simbolo:

- a) Descubre el verdadero valor de lo que es REAL. = lo profano no posee verdadera realidad, a diferencia
- b) Revela en el mundo, un nuevo caracter de las cosas terrestres y humanas: absoluto, fijo, punto de confianza.
- 4) Inspira la "conducta" del hombre quien modela su vida sobre la realidad sagrada: es un ideal, un fin.

El simbolo repara la funcion epistemologica, entra en la vida. Nos hace comprender la complejidad de la mente el alma humana, no solo como inteligencia, sino como VIVENCIA.

Algunos ^{otros} pensadores han vinculado los SIMBOLOS con la mente humana, y los han analizado para descubrir que realidad se esconde atrás de los simbolos.

Claude Lévi-Strauss = Antropologia Cultural = Interpreta el Simbolo como debido a una Estructura lógica Universal. = es un instrumento de reflexion.

Gottlob Frege capta el simbolismo en los signos lógicos y Matemáticos.

Edmund Husserl Estudia la cultura como medio de comunicacion y evalúa el simbolo en el medio expresivo e interpretativo.

es un medio para conocer el "mundo humano" del otro.

Mircea parte de la celebracion de lo sagrado que llama "hierofania" y hace un recorrido a toda la historia y a todos los lugares buscando hierofanias: locales, temporales, espirituales, iconograficas, rituales.

8.3 INSUBSTITUIBILIDAD DEL SIMBOLO RELIGIOSO

Si esta es la realidad del SIMBOLO, evidentemente no puede ser sustituida por otra cosa. Cada SIMBOLO tiene una función especial, es preservar una realidad precisar: "ESA" segun otro podría tener la MISMA!
un fenomeno - las culturas que ~~pasado en setenta~~ han sido ~~diversas~~
 Esto "explica" que en tantas culturas que hemos visto - Los simbolos - se repiten en diferentes epocas, lugares, y culturas.

- Porque:
1. Quieren decir "algo" que no puede ser dicho de otro modo.
 2. y ese "algo", es importante para "todos" los "pueblos".

Por ejemplo la palabra:

DIOS	son signos
ALMA	simbolos <u>de algo que es</u>
ESPIRITU	<u>irreparable</u>

irreparable

De este hecho punto, se generan muchas preguntas:

1. Como nacen los simbolos? Como mueren? Sino se pueden substituir
En cambio = los SIGNOS cambian a voluntad!
2. De qué "matriz", nacen los simbolos? (El inconciente-grupal-o humano?)
Un grupo reconoce en el simbolo "su propio-ser"?
3. Los Simbolos no se han inventado intencionalmente (??) Se produce en el Uso, "Se hace por si" "se genera".
Hay una relación entre el SIMBOLO y la situación "Interior"-identidad del "grupo" humano que lo produce?
— Cuando esta relación deja de existir el Simbolo-Muere! Entonces
El simbolo no-dice ya "nada"!
Así murieron los "simbolos del politeismo-pagano"!
Cambió la "situación" - la "Conciencia" - en la que ellos nacieron

3. LA INDOLE PARTICULAR DE LOS -"SIMBOLOS-RELIGIOSOS".:

8.1 Se comportan en primer lugar como los demás simbolos, descubren una realidad "que no podría" ser dicha" de otro modo = INACCESIBLE.

O sea nos da una "DIMENSION-PROFUNDA!" de la realidad.

8.2 Esta realidad es un FUNDAMENTO: para entender "Toda" la demás realidades!

8.3 Esta realidad esta "escondida", a nivel del "ser-mismo".

8.4 Nos hace "experimentar "una dimensión del alma" humana.

3.5
C.5

Cuando deja de existir esta = "Relación-intima del Hombre-con el fundamento-último del Ser", entonces el Símbolo - "muere".

3.6
C.6

La dimensión de la realidad última es la dimensión de lo "SANTO" = los símbolos religiosos son símbolos de lo Santo, (sagrado).

3.7
C.7

Los símbolos = no son lo Santo, únicamente lo - "significan".
Lo SANTO → es totalmente trascendente,
No sabemos hasta qué punto los símbolos pueden participar de la naturaleza de lo "TRASCENDENTE".

3.8

Reflexionando sobre el valor del símbolo religioso, podemos observar que "dinamiza" muchos conocimientos, dando de nuestra experiencia de lo sagrado, como de muchos conocimientos de la fe. La dinamiza y extiende y vivifica. -
Por cierto el símbolo religioso pertenece a una determinada "cultura"; y su significación es "compartida" por la comunidad humana que define tal cultura. En este sentido posee un alcance-limitado.
Por otra parte la multiplicación de los símbolos religiosos, la creatividad que produce y intenciona la red de tales símbolos en todos los campos de la cultura: literatura, arte, música, teatro, construcción, estructura social, costumbres y tradiciones, debido al desarrollo de la imaginación simbólica, es un fenómeno de expresión comunicación y conocimiento que impulsa la vida y la práctica religiosa y la actualización de la fe.

Al contrario lo pretendemos introducir los símbolos de una cultura lejana en el espacio o en el tiempo a la cultura - presente de esta comunidad, para introducirlo a la fe no estaremos

creando símbolos, y portando introduciendo significaciones
vitales. Únicamente podremos explicar lo que un símbolo
significa en otra cultura.

Por supuesto esta "explicación" intelectual es siempre factible pero
no "crea" la vida del símbolo, se limita a transmitir conceptos
que pueden tener un valor histórico, uno gráfico pero no vital.

3.8
0.8

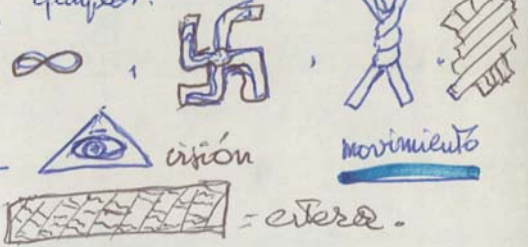
En el "símbolo religioso": No hay proporción entre lo que es el símbolo y lo que el símbolo Significa.

0.8.1

Los símbolos de :

- El infinito
 - del Bien
 - del mal
 - de Dios.
- Universo

Ejemplos:



ORIGEN

Se toman de "lo" que nos ofrece la realidad inmediata: material, o espíritu, pero "intra-mundana" y se les aplica una significación extra mundana, inmaterial, atemporal.

0.8.2

Cualquier OBJETO en el tiempo, en la naturaleza = "ha sido, en el cierto momento de la historia, o en cierta cultura,

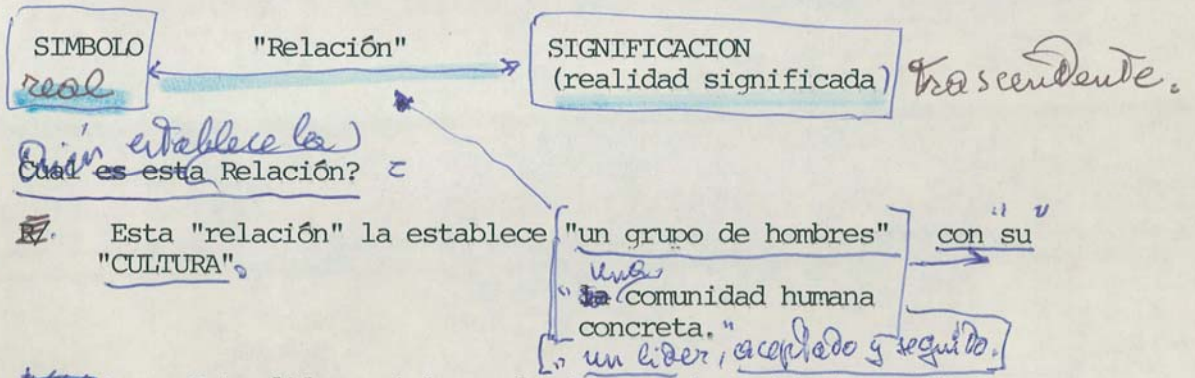
"convertido en SIMBOLO de lo SANTO: (Fraser p.471)

Esto crea un "CAOS" en la historia de las Religiones y crea "ANBIGUEDAD!"

fenómeno que se da en la historia religiosa

0.8.3

Para entender ordenadamente "esta historia" debe tenerse presente la "ambigüedad de los símbolos-de lo SANTO". - Para entenderlo hay que plantearse la pregunta de este modo:



0.8.4

Entendidas así las relaciones - los símbolos religiosos = Vienen a ser = las mas reveladoras "creaciones" de la mente humana! Revelan lo invisible lo inverificable!

3.9

Carácter de esta "ambivalencia" reveladora

La religión por ello "sufre de la "ambivalencia" y ambigüedad del "Símbolo",

0.9.1

Por un lado es "creadora" -- creadora!

0.9.2

Por otro es destructora --desviadora!

a causa de la naturaleza-"inadecuada"-del Símbolo Religioso.

0.9.3

Cuando el símbolo pretende Valerse: "absoluto", entonces se convierte en: IDOLO!

El "IDOLO" - destruye la significación-Trascendente!

0.9.4

Asistimos entonces a la "Demonización" de lo SANTO. Se vuelve demonio: una fuerza "humanizada", de lo Santo;

o sea : — "DEGRADADA" —

P: Por qué? R: Se le da, a las "cosas", la "categoría" que solo debería atribuirse a — DIOS.

Igual como "Lucifer" —> "es angel-degradado", o Dios - degradado...

Visto a la; Satanás ;
Es lo " Anti-sagrado " — por una absurda "pretensión" de "identificarse con DIOS!"

De allí surge la inseguridad del símbolo religioso; a la vez que significa, posee una componente negativa de "no-significación", gracias a la cual debe evitarse la "absolutización". Por una parte significa: lo "santo"; por otra parte no lo define ni lo delimita.

Si alguien pretende afirmar una correspondencia "fija y delimitada" entre el símbolo ^{religioso} y su significación, es en el error de "naturalizar" lo que "no es natural", demonizarlo.

Por esta razón ludero llama "demoníacos" las representaciones "sensibles de lo divino". —

sería verdad esta afirmación únicamente si alguien "absolutiza el símbolo" = lo convierte en ídolo.

En el caso del "ante-sagrado" se está adilizando un símbolo (= atético) para simbolizar (a su vez) otra cosa (lo sagrado.)

Por esta razón si los objetos sagrados no poseen "valor atético" carecen también de una "dimensión-significativa (la atética) que nos lleve a "lo sagrado".

En este caso se reducen a figuras "signos" (= ya no son símbolos.) Podemos reflexionar sobre la falta de dimensión atética en las imágenes sagradas de la "Iglesia".

(→ viene de la pag. en frente.)

* Lo sagrado en primer lugar se "experimenta", en segundo lugar se simboliza.

Si se immerge el proceso... no se podrá entender, ni conocer.

Por ejemplo. A Contemplo un panorama de montañas... capto la belleza, imponente, fuerza, etc.

- 1) Capto o indago la presencia del creador como un absoluto un autor - un Tu = experiencia de lo sagrado
- 2) Utilizo la montaña el mar como "símbolo de esta experiencia - algo que supere todas las dimensiones"

B. Me siento debajo de una ceiba inmensa, siento la vida que fluye en este árbol enorme, la fuerza del océano la soledad, unidad

- 1) Experimento la presencia de "una posibilidad infinita, la vida concreta, racional, divina."

a un "absoluto, un Tu" - experiencia de lo sagrado
Una vida, presencia, un espíritu, que estremece.



- 2) Quiero expresar "mi experiencia": utilizo la ceiba como símbolo.

C. Me encuentro con una familia, pobre, sola, de trabajadores sermoneada armonizada, los niños, pienso en su ser en su destino - percibo el valor humano - máximo, total

- 1) Capto la presencia de alguien justo, sabio, alto, lo experimento lo sagrado!
- 2) Utilizo el "modelo", como símbolo - de lo santo.

- Esta ejemplar son "casos" que pueden ser multiplicados infinitas veces y deben el proceso de captación y de simbolización de lo sagrado. —

V. II.

LO SAGRADO

por sus "significaciones"

Desde el símbolo religioso, el cual remite a la realidad de lo sagrado, explica esta realidad y la hace presente en las varias dimensiones del símbolo, debemos ahora tratarnos a considerar esta misma "realidad", que fundamenta la creación del simbolismo religioso.

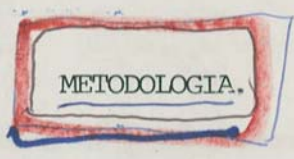
Por ser fundamento, lo sagrado debería encontrarse en lo que funda cualquier conocimiento del ser humano; la experiencia

(* pag. opuesta.)

una introducción fenomenológica a lo SAGRADO:

acerca de

Hay dos enfoques posibles sobre lo Sagrado:



A Dar una definición que lo sitúe y lo delimite, y de allí proceder a comprobar su presencia en el mundo. Este es el camino de R. OTTO. (Beuzo p. 133)

B FENOMENOLOGICO. Aproximarse al concepto después de haber experimentado varios fenómenos en diferentes contextos. Y con distintos perspectivas. Ver la presencia y la preocupación por lo sagrado en la historia y en el presente.

Este es el camino de:
los científicos en general; antropólogos, psiquiatras o teólogos

- Frases = Desde los mitos y ritos
- Mircea Eliade - ~~de~~ las hierofanías!
- Carl Gustav Jung
- Levi-Strauss; racionaliza los relatos, etc.
- Freud = desde los símbolos, y en general de los contemporáneos -

Por este camino se encuentra diferentes "realidades" y "signos" que se refieren a ellas estando en las relaciones.

- 1) La Religión = interpretación práctica y cultural de una "fe"
- 2) lo Sagrado = la esencia de una experiencia, diferente del mundo.
- 3) La magia = uso de fuerzas naturales desconocidas para utilizarlas
- 4) Las concepciones del Mundo = visión filosófica de hace alusión a algo que no reconoce que pretenden una explicación TOTAL desde lo científico a filosófico

Desde la pura - descripción de "culturas" (en lo que no se aclara el significado) es difícil trazar una línea divisoria entre estos campos!

Sin embargo es fácil separar aquellas concepciones que son intrínsecamente laicas - o carentes de religión de las que son auténticamente religiosas y esperan una fe

A Los primeros. (Beuzo p. 135)

- a) El Positivismo racionalista - no admite lo intrínsecamente misterioso.
- b) " " " irracionalista = no acepta el valor de lo sagrado, pero si otros.
- c) La magia - manejo de fuerza natural, no trascendente!
- d) Utopías progresistas - niegan el misterio - lo reducen a posibilidad de evolución!
- e) Utopías conservadoras niegan el valor y el misterio, lo consideran una época mitológica. E.g. Marx, Freud.

B Las Segundas: Concepciones que reconocen el carácter misterioso de la existencia. B1 Los panteísmos Orientales que buscan el valor.

B2 Los "Teísmos" que distinguen entre persona humana y Dios!
(Beuzo p. 135)

P./ Existe hoy el "Sentido" de lo Sagrado?

LO - SAGRADO HOY ?

R/: En la década de los '80

Se advierte un fenómeno bastante general: — La religión, como práctica y como espiritualismo, se ve más aceptada que en otras épocas, también por personas e instituciones que se la ~~dan~~ ^{dan} ~~otras,~~ ^{otras,} ~~no~~ ^{no} cristianas.

1.

Este fenómeno es relativamente "nuevo" en nuestra época, en la que un personaje de la iglesia, o un acto abiertamente religioso, de ordinario causaba aversión y polémica. Los ambientes laicos, antipatia — Se le excluía de la Vida política, de la cultura; y de la actividad - productiva,

Se veía como un "mundo," cuyas expresiones debían reservarse a la intimidad personal, a las iglesias y lugares de culto! y no mezclarse con la vida laica.

2.

Hoy ha habido un "cambio"; Se acepta la iglesia, por sus representantes, ^{también} obispos, — como mediadores en cuestiones políticas, por Estados laicos. La expresión religiosa de toda índole es mirada con naturalidad en cualquier lugar. Se declara a la iglesia: "la institución más digna de confianza y credibilidad":

1) Esta es una señal de que el Cristianismo ha cambiado? — Transformado la sociedad en creyente?

2) O bien, la iglesia ha hecho las paces con el mundo laico y ha perdido fuerza de su mensaje.

Según la Revista Católica 30 DIAS (10. enero 1989)

Se habla de una marejada de espiritualismo que nos convertirá en los próximos tiempos. — Un fenómeno como el llamado renacimiento de lo Sagrado "o" retorno de lo religioso".

O "despertar de lo espiritual" presente en casi todo el mundo - y puede convertirse en motivo de alarma.

La "alternativa" es la siguiente:

Jaico - materialista

La segunda vertiente pel: gnosia.

- a) o que se trata de una reacción al pensamiento con un "repunte" de religiosidad, que sin duda es bueno.
- b) o se trata de una dimensión "del" - homo-religión ^{por el} "que sigue una religiosidad natural, pero sin fe."

que En el pensamiento de muchos: Todas las religiones tienen el mismo valor! ^{revelan} un impulso ^{de} la trascendencia ^{unicamente}. ^{tendencia} "gnóstica" -

Esta segunda vertiente - de la alternativa - tiene como componente una: "nueva religiosidad" - un "rechazo a la materia, una "fuga de la realidad"? Este rasgo es extraño al Cristianismo - se dedica a lo Oculto, Misterico, estético.

- Despoja el Cristianismo de su valor trascendente, revelado! - Tipo agnóstico Secularización. (Giussani p. 90. Curso básico de Ed. último (//))
- "Dios que se reveló en Jesucristo rescató y santificó realmente la carne y todo el mundo visible. — "Se dignó habitar en la materia," y realizar nuestra salvación mediante la materia" (= que es el auténtico pensamiento Cristiano.)
- La "gnosis es un ataque contra el propio Ser." (Urs) (Mrs. Von Balhasar.) en la obra: "Gloria" dice "es la "disolución" de la realidad, en apariciones fantásticas"...

A propósito del libro: El Sentido Religioso (de Giussani el fundador de "Comunión - y Liberación").

En esto se plantea el problema de la radicalidad de la pretensión divina, y la esperanza que genera se reduce a la superficialidad que niega las preguntas y la posibilidad de respuesta.

Reacciones: a la "secularización" de la iglesia: surgen movimientos
integralistas católicos muy fuertes.

Movimientos: como { Comunión y Liberación. (Giussani)
"Camino", Comunidades (30 Días Enero 89, p. 35)

Al otro extremo una "deliriosidad" sin fe.
De lado de un espiritualismo "corrupto" al contrario resurge el "satanismo".

a) El resurgir del "miedo" a los Demónios, y por consiguiente = de un culto - demoníaco - "regreso a: fuerzas o cultos."
(Vittorio Messari... Rapperto: Jopa, la Fede.)

Formas de propaganda

b) J. Gordon Melton - director del "Institute for the Study of American Religion" - V. California, El más documentado sobre Satanismo.

Distingue entre grupos Satanistas: "Sexuales" — violencia a niños.

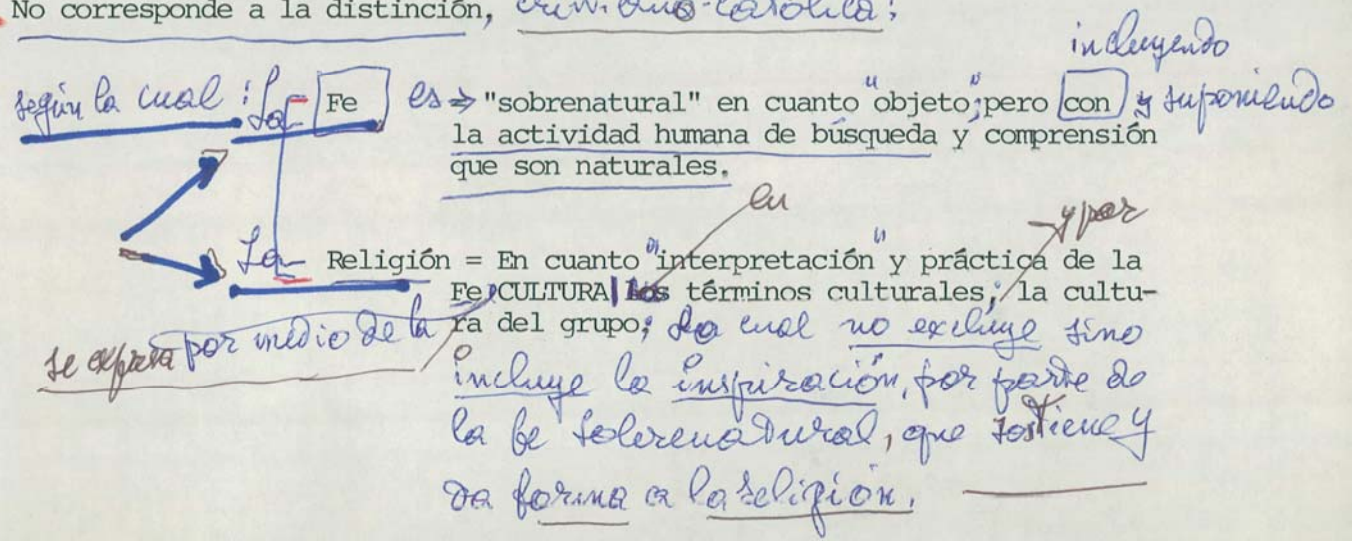
c) Massimo Introvigne: [director de CESNUR] "Centro Studio di Nove Religión"
(Católico)

Divide el "Satanismo" en 3 categorías:

- a) profesional; violencia sexual y drogas.
- b) especulativo; "una" visión nueva del mundo".
- c) "maniqueos" y gnósticos: adoran a Lucifer o Satan, como "principios".

La Teología "dialéctica", contrapone la religión a la fe (no-católica) ! En el sentido que:
 La religión es un acto, un derecho y un "fin" → NATURAL, (separado de la intervención de la fe)
 Mientras la FE, sobrenatural, es un don totalmente gratuito.
 La distinción está entre Natural y portanto debido al ser humano y Fe sobrenatural = no da vida, gratuita.

No corresponde a la distinción, crédito católico:



Queda abierta la cuestión de si la "religión" como práctica es únicamente cultural y social. Por supuesto que no. La práctica religiosa si es auténtica involucra la fe, se apoya y se alimenta de la fe. En el caso del cristianismo no es solo fe en lo trascendente - fe pura sino fe - encarnada es decir fe en la palabra - comunicada por Dios mismo.

Pero en cuanto a ritos, gestos, palabras, actos colectivos o individuales, los "se expresan" necesariamente en los términos de una cultura, =

Das "Observaciones previas al análisis."

V.II

LO SAGRADO

1) Qué es, lo SAGRADO - EN SI ? Es algo que se capta en la experiencia - una experiencia diferente

2) Cómo se expresa lo Sagrado? / con símbolos, por la imaginación simbólica.

fundante

- 1. Es la dimensión del Símbolo-Religioso " y que nos estimula "a" crear" otros símbolos religiosos, para expresar tal realidad experimentada. *si no hay experiencia no hay símbolo.*
- 2. La imaginación-Simbólica, nos conduce a "experimentar", a través de la historia, a través de los acontecimientos - de - la - vida, en el mundo, y a "Descubrir" la "dimensión" de lo "SAGRADO". la "presencia" de algo santo. *La experiencia actúa sobre la imaginación simbólica y ésta a su vez propone nuevas dimensiones de la experiencia, las expresa.*
- 3. La imaginación - Simbólica expresa lo "Sagrado" como una realidad "que posee un "significado"; *al que sólo se llega con el "SIMBOLO".*

(Paul Tillich = El Nuevo Ser, Barcelona, 1973.)

4. Qué es lo "Sagrado"? - Presuponiendo las discusiones de antropólogos lingüistas, historiadores y literatos como:

- 1) Tylor: *(símbolo.)* función:
- 2) Fraser: *El símbolo evoluciona con el hombre y representa un estadio primitivo. Tiene un concepto evolucionista.*
- 3) y Otros Antropólogos, *Van der-Hart = ACP - Mars - Lévi-Strauss - Freud - Mitos Egipto - surgen ultimamente*

Antropólogos que se interesan por el signo.

- Hay de tenernos *en conjunto*
- 1) Rudolf Otto = Das Heilige *(La idea de lo Sagrado)*
 - 2) Schleiermacher: "La fe cristiana".
 - 3) W. F. Otto:
 - 4) Widengren *Widengren*
 - 5) Radin
 - 6) Baetke
 - 7) *Martin Velasco*

Martin Velasco:

"Introducción a la fenomenología de la religión (español No. 1 en este campo) - Madrid 1978.

Religión. " *Martin* 8) = Maslin - Michel "Aproximación a una ciencia de las Religiones."

9) Miguel Benzo: *reunir así los elementos que integran lo Sagrado en el léxico: "Hombre profano y hombre Sagrado."*

Lo sagrado - Debe poseer tres componentes: Incomprensible - no del todo *Maximo* tremendo

Nigel - Benko: { Lo incomprendible = (haz en frente)
Lo tremendo =
Lo máximo = Valor y ser

لا اله الا الله

(p.130)
[Bautista: Hombre profano - hombre sagrado] en un cuadro que define lo sagrado en la teología actual.
Uno solo de estos "factores" no define lo Sagrado.

¿Qué es?

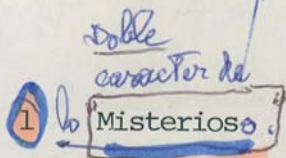
Lo "Sagrado" que reúne y posee los tres factores juntos: Incomprensible, Tremendo, Máximo-Superior; no vale para los casos en que solo un factor aparece.

De lo sagrado, nace el concepto de religiosidad = (religio = la liga)

La Religión es la "apertura" de hombre a los Sagrado (como su esencia), por la fe y el culto, apertura que es obligación.

- La religión
En Concreto: Conjunto de creencias y cultos y prácticas; inculcadas o inducidas por lo "Sagrado" (esto incluye la fe).

Los tres caracteres



a) intelectualmente - racionalmente: se opone a problemático (inconcebible) "nunca" podrá ser exhaustivamente y perfectamente conocido. (por su propia naturaleza).

Lo "problemático" es desconocido y complejo pero posee la posibilidad de ser conocido (aunque de hecho no se llegue a él.)

Ej.: la otra cara de la luna, ver electrones... (son problemas)

b) "Emocionalmente", actúa como presente; con una presencia no-coincidente con las cosas mundanas o simplemente humanas - Ej. La emoción estética, La emoción afectiva de "un ser querido!" etc... son humanas.

EL SER-VALOR.

2.1 Para que sea sagrado, "no basta" que una cosa sea "misteriosa", debe ser intrínsecamente considerado como el Supremo - valor - Ontico, respetable y deseable: apetecible.

2.2 La consecuencia es que de parte del hombre debe haber "apertura" y aceptación - lo cual constituye el máximo común de eticidad.

2.3 Para que sea Sagrado debe estar "realcionado" con el hombre, portanto su "presencia" - es por si - "importante", y su conocimiento es Vital. Esto implica en primer lugar, estas tres relaciones:

3° Lo Tremendo = la "desproporción" entre el ser limitado, circunscrito, como es el hombre, y el ser máximo, ilimitado, incircunscrito, produce en la conciencia humana una sensación de negación - total superación - amenguando, inconsistencia en el ser - que ->

se manifiestan en "Temer" (Kierkegaard: El tratado de la desesperación. Temor y Temor. La enfermedad-mortal.)
 Esto produce un de los componentes

Lo sagrado viene primero = es una experiencia especial = una de las más elevadas
 Sobre esta experiencia $\begin{cases} \text{emotiva} \\ \text{racional} \\ \text{existencial} \end{cases}$ se funda la "reflexión-crítica, analítica"

- ① Pero: el hecho de que se experimente la "presencia" de lo sagrado no implica que en "nosotros" exista una preparación - con lo sacros natural o divino. Aunque se "experimente" la "carencia", el "deseo" de aquello - no significa que se implique; aquello como "continuación" "plenitud" de uno mismo!
- ② Hay una fractura, "discontinuidad", entre "finito-infinito" limitado-ilimitado, defectuoso-perfecto, etc... Esta discontinuidad se funda en la experiencia misma de algo: diferente, superior, completo, intencional...
- ③ Es una experiencia que lleva en si la "incapacidad" de alcanzar su propio objeto de experiencia. En ello es muy diferente de las demás experiencias:
 - a) de una realidad física
 - b) de una presencia estética
 - c) de un valor moral
 - d) de una verdad matemática
- ④ Aunque "las demás experiencias" llevan en si, "algo" de oscuro, incompleto, imperfecto, sin embargo estas son: repetibles, ampliables, corrigibles, abiertas hacia el ser, hacia el crecer... Al contrario la experiencia de lo sagrado, es la más limitada, la más oscura, la que menos "crece" etc...
- = En San Agustín: "al principio de todo esta la fe fundada históricamente" (p 27 Zichner) - pero esta no sería admisible sin una "experiencia previa!"
- ⑤ La experiencia de lo sagrado no excluye una "demostración" dogmática o racional. Una se asocia a la otra y se esfuerzan en una unidad.

Nuestra petición ante lo sagrado es definida por varias relaciones:

- A Una relación de lo Sagrado con el Mundo = respeto, ciencia? ^{conocimiento} 78, 101
54, 7
- B Una relación de lo Sagrado con el hombre - aceptación - ética.
- C Una relación de lo Sagrado con el: "hombre - en el mundo"; lo cual significa una relación de "

de implicación ^{para} de la Sociedad y Su Vida Temporal. \Rightarrow implicación - social.

Creo ^{ESTE} que es el FIN DE LA NATURALEZA - HUMANA. No hay naturaleza sin fin.



H. Delubac habla de una "Ansia esencial del Ser humano" - que no puede "quedar sin respuesta, por parte del Creador."

Este pensamiento pretende superar el dualismo - rígido, entre lo natural y lo sobre natural. Dualismo que nunca podrá ser anulado totalmente. (H. Delubac. + Surmaturel. 1946) (Nouvelle Theologie - con Bergson y Blondel) París. La tolerancia natural

La ^{es} más que una "polaridad" entre extremos opuestos. Supone una "apertura".
Esta discusión de la "aptitud" del hombre hacia lo "sagrado" - encierra estos problemas como lógicas consecuencias:

- 1 de - "finalismo" - Extremos destinados a Dios como fin?? Supone "continuidad".
- 2 de - esencias.. = la "apertura" es esencial en el hombre?? entonces hay una elección - necesaria?
- 3 de - exigencia.. = lo "sagrado" es "una exigencia" de la naturaleza humana? Pero en qué sentido "se exige"?

Depende de como se concibe el "ser humano", con relación a DIOS!

Estas preguntas han suscitado diferentes (Explicaciones).

Consecuencia: hay tres tipos de "explicaciones" que relacionan el hombre con lo "sagrado" - para entender esta: "presencia": y la "apertura" - que sirven

- 1o La "necesidad"; que deriva del fin, "esencia", "naturaleza", FINALISMO.
- 2o El "acontecimiento": Dios sale al encuentro del hombre. Es una novedad gratuita, - a la cual el hombre está expuesto.
- 3o El "deslumbramiento": lo religioso: "arrebata el hombre - sensible.!" = despierta en el hombre deseo, responde a preguntas, que el hombre por su iniciativa se plantea

Libros consultados; W. Kasper y J. Niemann; Teoría del conocimiento Teológico
Herder, Barcelona 1983,
Bibl. de Teología,

Bernard Welte; Filosofía de la Religión, Herder, Barcelona
1983.

H. Zirkel; Crítica de la Religión, Barcelona 1982,
Bibl. de Teología,

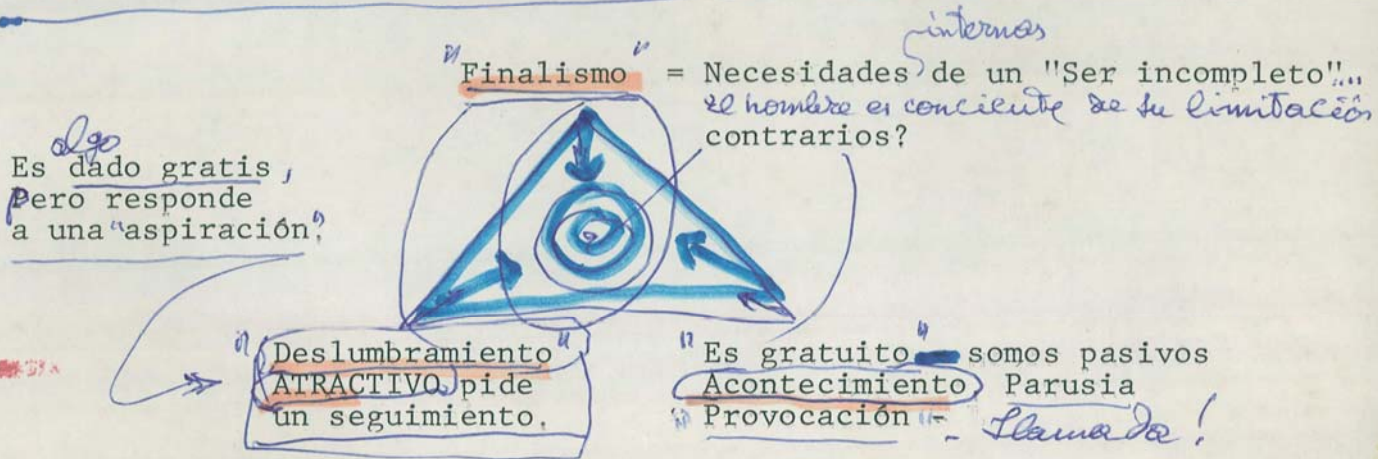
Deves - 1020000000

CONCILIACION

54.8

Al parecer las ^{tres} posiciones no son contradictorias:

Se presentan como definiciones-extremas de una realidad única y difícil de entender:



Los tres enfoques plantean - el mismo problema: "Trascender" las fronteras de lo humano, para encontrarse con un ser - superior, MAXIMO.

Pero, esto es unicamente el 1er. paso. Luego se impone una "selección": Encontrar el "verdadero-mensaje" - entre tantas doctrinas! que se han propuesto a la humanidad,

El 2o. paso es "análisis" de la religión y de la fe,
No se trata de apologética sino de "penetración", descubrimiento; donde está la VERDAD? El hombre sufre lo que Ricoer llamó "la patética de la miseria". Es un aproximarse al misterio,

La Revelación de jesucristo viene a ofrecer "respuestas" a las interrogantes humanas,

Pero esta Revelación no es totalmente ajena al hombre y a su cultura, Ya su vida terreno,

Las dos visiones no son antitéticas, no son andilema,

2) Lo sagrado + la revelación son un complemento una luz,

b) Ofrecen mucho más: "un nuevo IDEAL", un posible-ser muy alto, inesperado por el hombre.



V. III

V. III

EL SÍMBOLO COMO APROXIMACION A LO SAGRADO

Precisamente por el valor analógico que caracteriza el símbolo en su proceso de formación, la actividad simbolizadora del hombre se extiende a campos que difícilmente podrían ser dominados con otros medios. (Intelecto)

5.1 El símbolo se utiliza frecuentemente en el "arte", en los modelos éticos, en las necesidades de la vida corriente, en la política. Es decir que se usa el símbolo cuando se percibe que los conceptos abstractos, las ideas geométricas, y claramente definidas, no sirven para alcanzar lo que el hombre siente, percibe y desea expresar.

por la conexión "simbólica"

En cierto aspecto, el símbolo nos conduce hacia el "mundo" de lo "emocional" (en el sentido de Max-Scheler) del inconsciente (en el sentido de Freud) de la "conciencia-colectiva" (en el sentido de Jung) de las tradiciones y relatos-tribales, o étnicos, (en el sentido de Levi-Strauss) y del contacto con lo "sobrenatural" (en el sentido de Mircea Eliade). Por esto no hay que maravillarse si el Símbolo es una puerta de entrada para analizar los fenómenos religiosos.

conexión "simbólica"

Precisamente por su carácter de "irracionalidad", o mejor dicho de "racionalidad-emocional" el "símbolo" lleva hacia lo desconocido, y hacia lo trascendente. Constituye portanto un instrumento único, para explorar el mundo de lo sagrado.

Muchos antropólogos y filósofos de la religión han desarrollado la tematica del símbolo para explicar los fenómenos religiosos, las creencias, y los modelos cósmicos que el hombre ha creado a lo largo de su historia.

En primer lugar los antropólogos de la escuela de Paris: Marcel Mauss y Levi-Strauss. Concentran su atención sobre fenómenos como el rito, la oración y el mito. Su tendencia va hacia una explicación lógica, es decir estrictamente racional, de un fenómeno que, al parecer rehuye de la esfera de la racionalidad. Es importante la obra de Marcel Mauss: Sociología y Antropología (Edit. Tecnos Madrid 1971) Una parte trata de la magia, el "mana", y otra acerca de la Persona, vista en el contexto antropológico. En las Obras Completas de M. Mauss editadas por Seix Barral (Barcelona, 1970) el primer volumen trata de el sacrificio, la oración y el rito. Levi-Strauss se concentra mas bien en las costumbres (Tristes Tropicos, y El Pensamiento Salvaje) y en los mitos (Los Cuatro Volúmenes de la serie "Mitológicas": Lo Crudo y lo Cocido, De la Miel a Las Cenizas, Las Maneras de la Mesa, y El Hombre desnudo) y hace del mito un símbolo intermediario entre el mundo natural y el mundo cultural, como producto de la actividad lógica y pensante del hombre.

El mito es fundamentalmente la expresión simbólica de una estructura de pensamiento que permite un acceso a lo sagrado.

RECOMENDACION:
55.

- 1) Posición de Otto: entre ciencia y lo irracional.
- 2) Definición de lo Sagrado
- 3) Indificación, del problema, a partir de la "experiencia" fenomenal, emotiva - intelectual.

5.2
10

Rudolf Otto ocupa un lugar especial en la filosofía de lo irracional, con su libro: Das Heilige, (Lo Sagrado) (Ed. Galaxy NY. Oxford University Press. 1958). El autor explica su objetivo en esta forma: reconociendo la gran importancia de lo no racional para la metafísica trató de analizar, lo más exactamente posible, la "sensación" que permanece allí donde "el-concepto" falla, y de introducir una terminología que no sea la más borrosa e indefinida, por haber de echar mano necesariamente de los Símbolos.

"He pasado varios años tratando de estudiar el aspecto racional de la Suprema Realidad, que llamamos Dios" (en el libro: Naturalismo y Religión, Londres 1907) y pienso que nadie debería dedicarse a estudiar "la divinidad-inefable" sin haber antes dedicado un estudio asiduo a "La Razon Eterna". Otto parte de la insuficiencia de las ciencias naturales para explicar y comprender la experiencia-espiritual.

El concepto de lo divino en Otto se expresa como "algo completamente otro" es decir diverso de toda otra-experiencia. Pero no en sentido calvinista: de una total incomunicación de nosotros hacia lo divino (incapacidad del hombre frente a la Gracia). La expresión de Otto no es polémica, únicamente afirma la diversidad y el misterio, Dios para él no es totalmente "lo totalmente-otro". El aspecto de la divinidad, el misterio que sobrepasa todo lo que puede claramente ser aprehendido y entendido, es afirmado enfáticamente en contra de un excesivo antropocentrismo, que tiende a reducir lo divino a la escala de lo humano.

Después de Otto, el tema de la concepción de Dios, ha sido abordado por teólogos y filósofos protestantes y Católicos: Karl Barth, Brunner, Niebur, Nikolas-Berdiaeff, y Maritain. Otto murió en 1937. Desde entonces han aparecido nuevos movimientos para cambiar, hacer más compleja, y a veces enriquecer la corriente del pensamiento religioso y de la especulación filosófica. Esta tuvo que encarar ataques como el del Positivismo Lógico, y el desafío del Existencialismo. Otto plantea la investigación de lo Sagrado no sobre el fondo de la Cultura Europea Occidental, sino en general sobre la experiencia religiosa, de todas las religiones y en su universalidad, sobre todo de la mística de las religiones del Oriente; lo cual engloba algo que es específico y único y que por otra parte es común a todos los hombres en todos los tiempos.

En la misma época histórica de Rudolf Otto se desarrolla el pensamiento Psiquiátrico de Sigmund-Freud, un pensamiento inspirado al materialismo dialéctico y al vitalismo - de Nietzsche. A pesar de ello Totem y Tabu, presenta un análisis de las costumbres y ritos como un simbolismo que permite interpretar la conciencia, o sea una verdad que supera el estrecho límite

Otto realizó profundamente - Schliermacher - la definición del significado de lo "Sagrado".

Schleiermacher: rebaja lo Sagrado al nivel de la "Vida" de lo humano.

55.1

Frederick Schleiermacher (La Fe Cristiana .2 vols) empieza por definir la "piedad."

(p.11) La piedad es un estado en que el Conocimiento, la sensación y el Sentimiento, y la conducta (el hacer) van combinados".

Schleiermacher acepta esta frase a condición que, de los tres elementos, ninguno dependa de otro. No hay causalidad para la fe.

Lo cual es absurdo. Es imposible separar; ciencia - acción - y sentimiento. Se priva la "acción", de su fundamento, y al sentimiento, la razón de ser.

Schleiermacher reduce lo "sobrenatural" a una "fuerza de la naturaleza". Aún en el caso de la sobrenaturalidad - de Jesucristo. Lo define un "fenómeno" fundado en el poder de la naturaleza humana. *una especie de potencialidad oculta que brota de repente,*

Estos "fenómenos sobrenaturales, pertenecen a un círculo, en el cual se ve que han sido estimulados e inspirados por "la fuente universal de la vida". *en realidad no son diferentes de la misma vida,*

Con esta fórmula cree Schl. que puede "conciliar" el hecho que la Fe no puede ser "contraria" a la razón, y por otro lado ser "supraracional". Pero solamente puede ser alcanzada por la "presentación" con medios racionales, *lo cual sirve a confundir lo sobrenatural con lo natural.*

En este concepto se ve que para Schleiermacher, lo sagrado "no es totalmente otro," *sino algo potencialmente humano.*

Rudolf Otto y lo Sagrado. contenido de su pensamiento.

Lo religioso no se encierra, ni es contenido, exclusivamente ni exhaustivamente, en ninguna serie de enunciados ~~o en ninguna serie de enunciados~~ "racionales".

Portanto vale la pena "intentar" traer a la mente, la relación entre los diferentes "momentos" de la Religión. Así que su "naturaleza" venga a ser (mas claramente) manifiesta. (p>4)

En el Cap. II Otto rescata la "Unicidad", (diversidad), de la experiencia de lo Sagrado.

1) La Santidad, Lo Santo, es una "categoría--interpretativa" y una categoría de valor, muy peculiar. Es la esfera de lo Religioso. Por traslado, se aplica este concepto a "otras-Esferas", como a lo ético. *extensión*
Pero no deriva de aquella, ni se confunde con lo ético.

2) Consecuentemente *la palabra* "Santo", aplicado a lo Ético, se usa en sentido derivado: lo bueno, *lo moralmente bueno.*
Pero el sentido es diferente del que tiene en su origen; lo Santo a secas. En este sentido derivado, se aplica a lo "Moralmente bueno". Buenas acciones, santas empresas, santas instituciones. Pero cuando nos referimos a los Santo en-si, nos alejamos de lo simplemente ético.

Lo Santo es lo "completamente bueno!" "Lo máximo en perfección, (no solamente ética.) *lo santo agrega a lo ético la dimensión esencial del ser, rebasa la simple esfera axiológica: vale - por si!*

3. El sentido original es de (arretón) ἀρρητόν = "indecible" inefable. No expresable, en conceptos. Es decir: No-Racionalizable! Su concepto es a-parte de lo "Racional"? Algo parecido pasa con la categoría de Lo Bello! Pero "lo bello" no es "completamente a parte!" *Lo bello es algo mundano, humano, natural.* De este modo cuando Kant llama Santa a la Buena voluntad, comete una equivocación. Santa para Kant es la voluntad que se adhiere completamente a la Ley Moral. Por su santidad. Lo Santo en Kant significa solo "moralmente-bueno", *no rebasa lo natural.*

4. Por una parte todo el Sentido Moral, entra en la categoría de lo Santo. Pero este, como tal, significa "un poco más". Lo moral recibe su buena calidad de lo Santo y no al revés. No se trata de un "significado añadido", es totalmente original.

5. Al contrario Lo Sagrado. Tanto para los Hebreos, como para los Griegos y en Latin, el sentido de lo Sagrado es: "de más". Esto: "de más" es precisamente lo que significaba desde un principio.

6. Lo Sagrado, (más que lo Moral), indica una "esencia". Un Ser diferente. No hay religión que no lo considere el "centro" el "CORE", el corazón o núcleo, mas profundo, sin el cual la religion no tendria sentido: qdāsh (águios) ἅγιος Sanctus! Sacer!.

7. Es cierto que incluye lo "moralmente perfecto" (Holy!); pero esta perfección en "lo máximo" (ético), es apenas una aproximación. No es la "palabra apropiada" cuando buscamos la razón, la "percepción-única". Traducir Lo Santo, por Bueno, es una "falsificación." (un reduccionismo) Tenemos que aislar este sentido, de lo puramente-racional. Lo llamaremos "Numen" lo Numinoso! Es un estado de la mente: irreducible!

8. La carta VII de Platón a la que Otto hace referencia (nº 341.C.) afirma terminantemente la imposibilidad de poner por escrito la intuición que el filósofo, con perseverantes meditaciones, puede llegar a alcanzar en su intimidad, con lo Divino-sagrado.

Resumen de Otto :

1. La percepción ontica: $Eudocencia \leftrightarrow \text{La Moliente}$
2. Definición: Lo "Totalmente Otro" = pero experiencia
3. Se justifica con diversas clases de experiencia {
- personales
- individuales
- emociones
4. La inducción de lo lojado = es diferente del conocimiento científico
5. No es magia: La magia es una fuerza natural que se pretende dominar
6. El la "presencia de alguien" = es persona - DAEMON
- NOMEN
Se lepta con la "conciencia - munitiva"
7. Es la experiencia de una persona - Categoría interpretativa
No es "colectivos" ? " de evaluación
8. Consecuencia de la experiencia - lojado = la creación del símbolo.
9. Hay una "desproporción" entre el símbolo - y lo significado.
10. Cambio n/ evaluación de las cosas; objetos
Se vuelven "limpios / sucios" = puros / impuros
11. Es evolutivo; se evalúa por grados
Ej: El concepto de lo "bello" -
Hay una revelación

4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56

10

5.3.0

10

1 El conocimiento científico!!
2 A la intuición de lo sagrado!!

LO SAGRADO DE RUDOLF OTTO

Otto empieza por analizar las manifestaciones simbólicas de los sagrado desde las mas antiguas: las formas de "magia," los muertos, manipulaciones de las "fuerzas naturales," culto, miedo-terror, los intentos para "adueñarse" de estas fuerzas, peticiones y cultos. El significado de todas estas manifestaciones no pertenece todavía a los sagrado.

MAGIA

3.1 En la "magia" intervienen diversas clases de actividades: encantamientos, hechicerias, culto a los muertos, búsqueda de poder, hacedores de lluvia, mediums, efectos mágicos, engaños, apariciones. Estos fenomenos no implican la percepción o la intuición de los Sagrado, son mas bien experiencias, conocimientos, caen todavía en la esfera de lo científico, de la experiencia intelectual y práctica, aunque se realice en forma primitiva y mágica, una ciencia incipiente y fragmentaria. La magia actúa a nivel de fuerzas "naturales"

3.2 Los "signos" que intervienen pertenecen a un "nivel inferior" que no encierra ni comunica con lo sagrado.

Lo sagrado se da cuando se percibe e interviene la presencia de alguien: los demonios, los seres del mas alla, la divinidad, el espiritual: el NUMEN. Se produce una intuición que va hacia "alguien". Una sensación que termina a un "ser", se relaciona, dialoga, capta: Lo Numinoso.

SAGRADO
NUMEN
LO DIVINO

Los elementos mágicos nombrados con anterioridad, indican únicamente lo que podríamos llamar el umbral, el portico de entrada, el vestibulo, que precede una verdadera actitud religiosa, la cual consiste en la "sensación de lo religioso" la captación de lo Sagrado; la conciencia-numinosa.

3.3 La conciencia-numinosa se despierta y aflora, asociada a sensaciones y percepciones de la analogía que intercorre, entre estos fenomenos naturales y lo no-natural. Ella siente, lo que hay de específico en cada caso, en las manifestaciones de los sagrado.

P. 122
P. 123
P. 134

Con el surgimiento y la presencia del "daimon" (el "demonio" (lo demoniaco) tenemos realmente la "manifestación" de un comienzo nuevo, de algo separado: lo Sagrado. Esta presencia fundamenta la veneración; es objeto de veneración, una actitud-viviente. (uno queda involucrado)

3.4 No se trata de un producto de imaginación, colectiva. No tienen origen en el grupo, en lo folklórico. Son al contrario, intuiciones de personas, con poderes proféticos innatos. Siempre se encuentra la presencia de un "profeta" de un "vidente" de un Kahin. Este pertenece al NUMEN, experimenta lo NUMINOSO, el poder divino o demoniaco, de inmediato.

3 El sagrado empieza con la "presencia" de alguien = "DAIMON"
4 es una experiencia "personal"
5 es una experiencia "personal" que se relaciona con la veneración

3) La concreción de lo "numinoso" = es el simbolismo - sagrado
 4) hay una "degradación" entre el simbolismo y el referente!

Solamente donde y cuando se da ese "ser revelado" por este tal entonces surge la "veneración", la forma de devoción y de culto hacia lo Sagrado.

Las formas simbólicas de los "limpio-sucio" de lo "puro-impuro" son formas anteriores a la percepción de lo sagrado, tienen en su origen un sentido puramente natural, anteriores a sus aplicaciones religiosas. Pero se "asumen" posteriormente como símbolos religiosos.

10
 5. 35. Cuando las confrontamos con las ideas más elevadas de lo demoníaco y de lo divino, de lo sagrado y de lo santo, las cosas se vuelven: "limpias o sucias, puras o impuras," en el sentido "Numinoso". Y pierden a la vez todo substrato de pureza o impureza "natural" que les sirvió de punto de partida, por el carácter analógico del símbolo.

En síntesis, Utto afirma una particular "intuición" de los Sagrado, la percepción de algo "diferente" de algo que se "autoafirma" en la conciencia, cuyo origen no es natural, o psicológico, sino que pertenece a una dimensión nueva del ser: lo sagrado, lo santo, lo religioso. Cuya realidad supera todas las fuerzas y el ser de la naturaleza y del mundo.

Las ideas religiosas, por sí, se imponen a la mente humana (habla de una priori), no son fruto de un proceso natural, sino de una percepción-sensación, de una intuición la analogía de los signos naturales no es más que un medio para dar forma y especificar una realidad que los trasciende.

Por otra parte lo "Numinoso" no se revela al hombre todo de una vez, en su plenitud, sino poco a poco, gradualmente. Es una progresiva emergencia, un sucesivo despertar de la conciencia en momentos cada vez más profundos. (tomado de Platon)

36. Lo "Numinoso" despliega su completo contenido por entregas, de acuerdo con una serie de estímulos - requeridos, y de llamamientos, en que se vuelve operativo. Consecuentemente las primeras expresiones revelan un carácter incompleto, en fenómenos aislados, con algo de bizarro, de ininteligible, y hasta de grotesco. Estos estadios primitivos se cristalizan en el "miedo demoníaco", parecen más bien lo opuesto de la religión, que la religión misma. Una especie de autosugestión, una pesadilla psicológica de la mente tribal, que no tenga nada que ver con lo religioso.

Un grado primitivo de religión es caracterizado por lo chocante, caprichoso, insensato, propiedades que marcan las emociones más primitivas de lo numinoso. La experiencia de la conciencia numinosa en esta etapa está vinculada en primer lugar a objetos o corrientes, entidades que pertenecen a la experiencia inmediata y cotidiana de lo primitivo.

Puntos "esenciales" del pensamiento de R. Otto

Resumen de Otto ¿Qué es y como se vivía lo Sagrado?

1. La posición crítica: Entre ^{la} ciencia \longleftrightarrow y lo "irracional" (con Wast Scheier podría haberse de emocionalidad = intencionalidad - emocional.)
2. Definición: Lo "Totalmente Otro" (= para - experiencia.)
3. Se justifica con diversas clases de experiencia } sensible
intelectual } y es propia =
siempre "personal". } emocional
4. La intuición de lo Sagrado, es diferente del conocimiento científico. (no es especulativo o deductivo, por causas)
5. No es Magia. La magia se dirige a "energías" o fuerzas naturales, y pretende actuar sobre ellas y dominarlas.
6. Es la "presencia de alguien" - es persona: [DAIMON
Se capta con la "conciencia-numinosa". [NUMEN
7. Es la experiencia de una "persona"; la categoria interpretativa: es "ser" = un objeto.
No es "colectivo". la " " de evaluacion: es valor.
8. Consecuencia de la experiencia ^{de lo} sagrado; la creacion del simbolo, que viene a representarlo.
9. Hay una "desproporcion" entre el Simbolo - y lo significado, en el caso de significar lo sagrado
10. Cambia nuestra evaluacion de las cosas: los objetos se vuelven "limpios" / sucios = puras / impuras, convenientes, inconvenientes.
11. Es evolutivo, (se revela por grados.)
Ej. El concepto de lo "bello"... madura en la persona, crece con la edad
Se da una "revelacion"... un desarrollo; y la formacion de uno,
que se va ampliando en forma progresiva. Lo sagrado se
- descubre y se capta con una experiencia que crece y
evoluciona hacia la "flexibilidad" y se va "apropiando" al sujeto.
* continua en la pp 52 (2º parr).

LA PLENITUD DE LA INTUICIÓN SAGRADA

a objetos, ocurrencias, entidades, que pertenecen a la experiencia inmediata y cotidiana de lo primitivo.

- *Lo sagrado se ilumina con eflorescencias progresivas*
 - Solo más tarde, bajo la presión y el llamamiento de lo Numinoso, tales conexiones — se — espiritualizan y hasta son rechazadas, son superadas con una intuición más clara.

Otto establece una especie de "analogía de la intuición" de lo Sagrado con la intuición estética. Lo bello de la intuición inmediata se confunde con la impresión de agradable o de desagradable de una sensación. Solo poco a poco se viene a captar la diferencia entre lo sensible y lo estético. Se separa el simple placer de la vista o del oído de lo que es la armonía espiritual de lo estético. Al final se aclara, en la "conciencia", la diferencia: lo estético y el gozo estético se revelan como una intuición más elevada y una clase de percepción, completamente diferente.

El "gusto" de lo bello que es análogo al placer de la sensación, viene a ser separado, tanto en calidad como en ser. Se establece así la auténtica naturaleza de lo "estético". Los símbolos materiales de lo bello se convierten entonces en "significativos de lo estético".

⊙ Lo mismo pasa en el caso de lo Sagrado. El estadio "bruto" es superado cuando lo divino, por sí, se revela. Se vuelve manifiesto a la mente y a la percepción. Una fase importante en este proceso es cuando, esto cobra "sentido" y se carga con elementos racionales. Con ello lo Sagrado se instala en la región de lo concebible y comprensible.

Al mismo tiempo los elementos no-racionales, su "inconcebibilidad", son retenidos colateralmente, por cuenta de lo Numinoso, e intensificados, conforme procede la revelación. Revelación no significa solamente el paso de lo no-inteligible a lo inteligible.

Algo puede ser profundamente conocido por las sensaciones y percepciones, y provocar una impresión íntima y una agitación interior sin que pueda transformarse en un concepto. Conocer, no quiere siempre decir conocer-conceptualmente. Hay un conocimiento — intuitivo extra-racional que penetra en la misteriosa oscuridad de lo Numinoso, sin pasar por el esquematismo conceptual.

2 TOTEM Y TABU DE SIGMUND FREUD.

Freud nos presenta un enfoque de la conciencia totalmente diferente del de Otto. Freud trata de interpretar los signos de la interioridad de la conciencia a través de los símbolos creados

59 (a) Historia del hombre - general → genera "Totemismo"
(b) Historia del individuo → genera "neurosis"

STRAUSS

= 82 Onto. genesis es una "reajustación de los filo-génesis" - !

por la cultura. Totem y Tabu es un trabajo que interpreta los fenómenos sociales como signos de la evolución del hombre, análogamente a las neurosis, que se generan a lo largo del desarrollo de la persona humana-individual.

El presupuesto de esta explicación es una concepción evolucionista y materialista del hombre. Freud cree que las etapas de la evolución humana atraviesan las mismas crisis que el niño debe enfrentar en los años de su desarrollo. (en el ensayo de Freud)

Michel-Meslin, resume de este modo el origen del totemismo. "Partiendo de una sugerencia de Darwin, Freud desarrolla la teoría del "asesinato" del padre primitivo por sus hijos rebeldes, cansados de la tiranía sexual que imponía al Clan. Según la hipótesis de Atkinson, los hijos no solo mataron a su padre, sino que lo comieron para identificarse con él. Y para no descomponer la sociedad en luchas inútiles imaginaron una especie de "regla de vida" basada en el tabu del incesto y en la ley de la exogamia.

Pero como su acto criminal desarrolló en ellos un hondo sentimiento de culpabilidad, sublimaron la imagen del padre en la figura del Totem. El festín Totémico se convirtió, pues, en la repetición ritual del asesinato del padre, y el sentimiento religioso hacia el "Totem" fue tanto más fuerte, cuanto más violento había sido el "odio" al padre. De esta manera la adoración del padre se convierte, en el completo religioso, en adoración de un Dios personal, que solo es el padre idealizado".

Esta explicación desde un punto de vista científico no es admisible. Pero aquí no nos interesa su verdad sino su método. Lo interesante aquí es el esfuerzo por interpretar el símbolo = Totem, como un signo que involucra la vida social y psicológica del hombre. (ver Paul Ricoeur: Freud, una interpretación de la cultura)

Claude Lévi-Strauss, en su libro: "El Totemismo Hoy", da una explicación de los mismos fenómenos, desde una perspectiva estructural. El Totemismo es un hecho cultural, o sea pertenece a la expresión cultural del grupo humano. En este caso de la tribu, igual como lo es el mito, la cultura, contrapuesta a la naturaleza. Es un término dialéctico, que cuestiona la mente humana.

Tanto el mito como el Totem, los Ritos y los Tabus, como antítesis del mundo natural, permiten al hombre realizar su propia síntesis intelectual. Es otro modo de concebir el Totem como símbolo, que necesita una interpretación. La interpretación de Lévi-Strauss es racional, y no emocional como la de Freud. Sus deducciones nos llevan a entender como la mente humana de los hombres primitivos como de los actuales. No solo busca una explicación del mundo natural, sino que reflexiona sobre sí misma y, en un proceso dialéctico expresa sus logros y sus fracasos, que presenta, a su vez a la colectividad en forma de mitos, rituales y costumbres, como una nueva etapa en el proceso racional de la conciencia.

(ver: "Totemismo hoy" →)

Deriva de los
del S. XIX

5.5

Esta racionalización se explica en el análisis del TOTEM.
59.1

Claude Lévi-Strauss lo estudia en el libro:

[El "Totemismo" en la actualidad (México, FC. E. (62) No. 185] —
Breviarios) pasa en reseña las diferentes interpretaciones del
Totemismo dados por antropólogos de finales del siglo XIX y co-
mienzos de este: desde Frazer, a Evans-Pitcheard, Radcliff-
Brown, Van Gennep, Löwie, etc.

— ¿Qué es TOTEMISMO?

1) El problema ha ofrecido "grandes dificultades" porque, por un
lado hace sospechar que existan relaciones entre órdenes tan
diferentes como:

- 1) Clanes y mitades y su relación con el Totemismo (en la organización social de un grupo, o tribu)
- 2) Nombres de animales, que se relacionan a su vez con los grupos humanos que componen

humanos de una tribu, por "la creencia de que exista un parentesco
entre el clan y su Totemismo".

Por otra parte El parentesco-totémico que se expresa en creen-
cias religiosas, que no relacionan los animales con los grupos sociales, sino más bien con indi-
viduos (el caso del nahualismo maya).

2) La definición de W. H. R. Rivers, resumida por Levy-Strauss con-
tiene los elementos siguientes:

- 1) La conexión de un grupo con un animal (elemento social), conjunto de grupos y conjunto de animales.
- 2) La creencia en la relación de parentesco (elemento psicológico) entre el grupo y el animal (o fenómeno)
- 3) El "respeto" hacia el animal (o fenómeno natural) (elemento ritual), que produce TABÚES = prohibiciones.

La noción de Totemismo ha sido forjada, contraponiendo Lévy Strauss,
con elementos tomados de intuiciones - diferentes. - Hay varias
clases de Totemismos: - sexual, individual, local a tribus, mitades,
clanes, etc...

3) Los funcionalistas (Radcliff-Brown) tratan de vincular, los senti-
mientos individuales (- vinculados a conductas colectivas) - con
objeto representativos del grupo, justificados por la necesidad-
de-permanencia del grupo (Durkheim).

El "funcionalismo" no descubre en el Totemismo ninguna "base
esencial". - Todo lo hace defender de la conservación del grupo
en todas las circunstancias - Es un utilitarismo →

• "que puede expresarse con la frase; "toda cosa, o acontecimiento que ejerce una influencia importante en el bienestar material o espiritual de una sociedad, tiende a convertirse en todo objeto de una actitud ritual".

4° Se "rechaza" la interpretación de Freud, por no corresponder a la realidad. "las coacciones sociales positivas o negativas, no se explican ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su persistencia; como consecuencias de pulsiones o de emociones, que reaparecerían con los mismos caracteres, en el transcurso de siglos y milenios diferentes, --"

5° El análisis de la situación compleja del Totemismo debe proceder por etapas,

- a) se ^{catalogan} ~~descubren~~ los tabúes que se encuentran en proximidad de altares consagrados al culto de los ancestros - Tabúes de la tierra, que se atribuyen a animales impresionantes: Elefantes, rinocerontes, cocodrilos, -
- b) En estos casos las prohibiciones, se atribuyen a los animales como ancestros. - Un ancestro cuya destrucción será tan culpable como un asesinato.
- c) La relación entre la tierra y las localidades de los linajes que teje la sociedad, con una trama que abarca estos elementos.
- d) Un individuo utiliza, para guiarse, los símbolos totémicos, en cuanto persona social. Acumula varios papeles,
- e) Cuál es el tema psicológico común? Ganarse la voluntad de los ancestros que es imprevisible, -

Todo esto no explica por qué ciertos animales se han convertido en símbolos de las relaciones del poderio expiritual y los linajes.

La ^{labor} ~~respuesta~~ de Lévi Strauss empieza con observar: "una serie de encadenamientos lógicos que ^{Definen} "RELACIONES MENTALES" (p. 119)

1. Un grupo humano está en relación - con "otro grupo" así como una especie animal - está en relación con otras especies. = HOMOLOGIA,
2. La percepción inmediata del género a través de los individuos, caracteriza la relación entre el hombre y el animal o la planta" (p. 137).
3. La vida social supone, en el "hombre", una actividad-intelectual, cuyas propiedades no pueden ser un reflejo de la organización concreta de la sociedad (contra Marx y Habermas).
4. El advenimiento de la cultura coincide con el advenimiento del intelecto, "la oposición de lo continuo y discontinuo, es "superado" en el seno de la cultura.

↓
de la mente
de la naturaleza" →

Mircea Eliade : Lo sagrado y lo profano

Ed. Guadarrama Madrid 1964.

Introd: cuando se manifiesta lo sagrado: hierofanía, ¿quién son?

El modo de "ser" en el mundo:

Lo sagrado y la historia.

Cap. I - El espacio sagrado - Diferencias entre espacio profano y sagrado.

El profano: homogeneidad ↔ "heterogeneidad" de lo sagrado

" " continuidad → "discontinuidad" de lo sagrado

" " sin orientación ↔ orientación

El profano no posee un punto central. - Lo sagrado es:

El Centro del mundo! Montaña: Sinaí

Ciudad santa: Jerusalén

Santuario: La Caaba!

Cap. II - El tiempo sagrado

Es relativa, homogénea la "duración profana" → tiempo profano "absoluta" sin cambios.

El tiempo sagrado contiene "Repetición anual de la "cosmogonía"

Vivir en la "fiada" = es "Hacerse contemporáneo a los dioses",
o sea el tiempo sagrado → "Repetir los gestos de la creación."

Cap. III - Sacralidad de la Naturaleza

Cap. IV - Existencia del hombre - santificado

V.20

64

MIRCEA ELIADE:
"Lo Sagrado y Lo Profano"
Ed. Quodrama. Madrid, 1973.

LO SAGRADO Y LO PROFANO.)

Mircea Eliade tiene un breve ensayo titulado :Lo Sagrado y lo Profano; el cual sirve de introducción a los estudios mas amplios de este autor sobre la Religión y sus símbolos. El Capitulo que se ha fotocopiado a continuación es el primero de su Tratado de la Historia de las Religiones.

En "Lo Sagrado y Lo Profano" el autor reseña brevemente los temas que se discuten en todos sus libros: la hierofanía, el concepto de caos y cosmos, el eje "centro", el espacio sagrado, el tiempo, los mitos, la naturaleza como sagrada, la experiencia religiosa y la vida como existencia santificada.

Como preparación a este capítulo sería conveniente leer algunas paginas de la Rama-Dorada de Frazer, o de, La Herencia Europea - en Roma, de Dumézil, o de Las Mascaras de Dios, de Joseph Campbell (IV vols.) o La Mitología de Bulfinch. Según Mircea: "Ayuda al lector no solo a percibir la significación profunda de una existencia religiosa de tipo arcaico y sus tradiciones, sino también a reconocer su validez como decisión humana; a apreciar su belleza y su nobleza. Esta lectura, abre el horizonte sobre la humanidad de todos los tiempos, principalmente de los mas antiguos y descubre "la lógica y la grandeza de sus concepciones del Mundo, es decir, de sus comportamientos, de sus simbolismos y de sus sistemas religiosos."

Dumézil, establece la "dicotomía" entre lo Sagrado - y - lo Profano como efecto de una concepción cosmológica que condiciona la Religión, entre los hombres primitivos.

Al contrario el Cristianismo no vive en un "Cosmos", sino en la Historia.

La "religiosidad" constituye una "estructura-ultima" de la Conciencia y que no depende de las innumerables y efímeras oposiciones entre sagrado-y-profano. La desaparición de ciertas religiones, no implica en ningún modo la desaparición de la religiosidad.

A veces se asiste a la variación entre valores, y algunos valores religiosos llegan a ser profanos. "El cambio de un valor religioso a valor Profano, no es mas que una nueva manifestación de la misma "estructura constitutiva" del hombre" y solo comprueba la ley universal de la transformación de los valores humanos.

R. Otto, analiza las modalidades de la experiencia religiosa. Otto ilumina vigorosamente el lado "irracional". Inspirado en obras de Lutero encuentra que "lo que significaba para un creyente el Dios-Vivo, no era el Dios de Erasmo o de cualquier otro filósofo, no era una idea abstracta, una simple alegoría moral".

Se trataba de un "poder-terrible" manifestado en la cólera divina. Otto descubre el sentimiento de Espanto ante lo Sagrado (mysterium - tremendum). También el Temor Religioso ante el Misterium Fascinans, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. Este es el contenido de la palabra "Numinoso". EL NOMEN - LO DIVINO -

Se manifiesta, como ya se dijo, en su caracter de "ganz-

Indo-
LA RELIGION en su concepción
puede ser un doble y elemento irracional o mejor dicho "uno dual"

Es un dato univo, primitivo, elemental, sui generis. Esto no excluye lo racional. Hay una base para lo racional, el hombre es atraído a lo maravilloso y lo enfatiza

R.Otto no niega la racionalidad, solo describe lo maravilloso y lo enfatiza

"andere" = algo radical y totalmente diferente, como algo no-humano ni-cosmico. Ante él: el hombre experimenta el Sentimiento de su Nulidad, no ser más que una creatura.

Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de orden "totalmente diferente" de las realidades naturales.

Mircea nota

que: "Lo "trásmendo" y la Majestad se expresan en el lenguaje de los símbolos con terminos "analógicos" (por la incapacidad humana para expresar lo "ganz-andere").

El lenguaje (símbolo) únicamente indica (sujiere) "algo" que rebasa la experiencia natural; pero con terminos que son de esta misma experiencia.

Pero en la "visión" de todas las religiones (en una consideración de envergadura mundial) debe tenerse en cuenta también el aspecto "racional". Es importante la relación entre racional e irracional, no solamente Lo Sagrado "en-si".

y otro que es lo "racional"

MIRCEA - afirma que La discusión sobre lo Sagrado debe empezar por una experiencia (vivencial) de algo que se opone a lo Profano; debemos explicar esta oposición.

Objeto de la Religión como

En el momento en que el hombre entra en contacto con lo Sagrado, él mismo define este Objeto. Se usará la palabra Hierofanía (manifestación de lo sagrado), para indicar esta manifestación de un "objeto" que no pertenece al mundo de la experiencia: es diverso, no-mundano.

La historia de las religiones es historia de Hierofanías (manifestaciones de lo sagrado), o acumulación de hierofanías.

Lo sagrado tiene "exclusiva"

En Lo Sagrado pueden distinguirse varios grados de sacralidad.

- Un objeto inmediato = piedra, árbol, animal.
- Un objeto más elevado, visión, pensamiento, presencia.
- Un objeto general, (como el Dios Cristiano.)

Pero en estos grados no hay solución de continuidad. Es el mismo acto misterioso que se presenta con diferente intensidad.

Lo sagrado "sacraliza" lo también a uno.

Toda Hierofanía constituye una "paradoja" (algo inexplicable): Un objeto cualquiera al manifestar lo Sagrado, se convierte en "otra cosa" (sin dejar de ser él mismo). El Objeto cobra entonces un "doble-sentido".

Por una parte continúa participando de el medio cósmico circundante, y por otro lo trasciende. El Cosmo, en su totalidad, puede convertirse en una "Hierofanía".

Por que el hombre tiende a vivir de lo Sagrado? Por que lo Sagrado esta saturado de Ser. Lo Sagrado significa = Potencia, la Realidad, Lo Verdadero.

La oposición entre sagrado y profano se traduce entonces en "real-irreal".

Se puede también desacralizar.

Sin embargo hoy se habla de Des-sacralización, o sea de

"Desacralizar" = eliminar lo sagrado! el mundo moderno lo intenta.

- (a) De el espacio = ruptura
- (b) Del tiempo = apertura de un tiempo "privilegiado"
- (c) De Objetos.

La desacralización - idea FORRAR relaciones del hombre
con lo profano = universaliza lo "homogéneo" -

se debe también a la mayor organización de lo tecnológico; que excluye todo lo
que no se le parece!

reducirlo todo a lo profano.

Que es pues la des-sacralización?

Es un descubrimiento (hasta cierto punto → del espíritu moderno, es reciente. Y no es general (a ciertos niveles humanos no desaparece lo sagrado).

Caracteriza la experiencia "total" del hombre - moderno, no religioso. = mide todo con un criterio tecnológico -

El hombre técnico-tecnológico, se encierra en un horizonte. No acepta más-realidad que aquella que pueda -"comprobarse" con los metodos establecidos "por-él-mismo".

Es incapaz de captar: lo "completamente-otro".

Está actitud no es "natural", no es Universal. Únicamente es fruto de una manipulación y propaganda. Lo Sagrado y lo Profano son dos "situaciones - existenciales, dos modos de ser - en el mundo".

Mircea, analiza en primer lugar los conceptos: el espacio y el tiempo, lo absoluto y lo relativo de la historia y de la humanidad, y termina esta obra con la existencia humana y la relación entre la vida y lo sagrado. De este modo, encuentran explicación muchas actitudes del hombre y su continua aspiración hacia la identificación con lo sagrado y con el tiempo y el espacio primigenio. Esto conduce a un breve examen de los ritos de iniciación y su significado; a la relación entre el cuerpo y el espíritu, el simbolismo del nacimiento de la muerte y de la resurrección. Cita a Buda cuando dice: "yo he mostrado a mis discípulos los medios para poder crear, a partir de este cuerpo, constituido por los cuatro elementos corruptibles, otro cuerpo de sustancia-intelectual, completo con sus miembros y dotado de facultades trascendentales."

El hombre moderno, aparentemente rehuye de lo "sagrado" pero inconscientemente; repite los mismos ritos y tiene los mismos tabús.

El hombre arreligioso, al estado puro, es un fenómeno bastante raro, incluso en la más des-sacralizada de las sociedades modernas. La mayoría de los hombres "sin - religión" comparten aún pseudoreligiones y mitologías degradadas. La actividad inconsciente del hombre moderno no cesa de presentarle innumerables símbolos, y cada uno tiene un mensaje a transmitir, una misión que cumplir, con vistas a asegurar el equilibrio de la psique o a reestablecerlo.

El símbolo - no solo hace-abierto el mundo, sino que ayuda también el hombre religioso a acceder a lo universal.

Gracias a los símbolos - el hombre sale de su situación "particular" y se "abre" hacia lo general y lo universal. Los símbolos despiertan la experiencia individual y la transmutan en acto espiritual, en aprehensión metafísica del mundo.

Ante un árbol cualquiera, símbolo del árbol = del = Mundo, e imagen de la vida cósmica, un hombre de las sociedades premodernas es capaz de acceder a la más alta espiritualidad.

Thomas A. Metzger "Mística Elíada y la dialéctica de lo sagrado". 1972. ⇒
Madrid 4a. Edición.

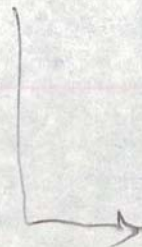
- "Todo lector que forcea algún sentido de lo sagrado se contempera necesariamente ante el perfil "protano" de la mayor parte de la
- "Teología moderna" = y no podrá ser más - la torpeza de que el incluso el mismo teólogo moderno ignore su propia "alienación de lo sacro!" (p. 13) "

- "Efecto de la muerte de Dios, ha sido el hecho de que la Teología moderna ha perdido todo contacto real con lo sacro." — se ha vuelto "científica, socio-

lógica, antropológica.

- El adagio de las religiones "no-cristianas", puede ser entendido como una forma de "reingreso" a lo sagrado." p. (15)

Se convida que todas las "religiones profesen un "acceso" a lo sagrado.

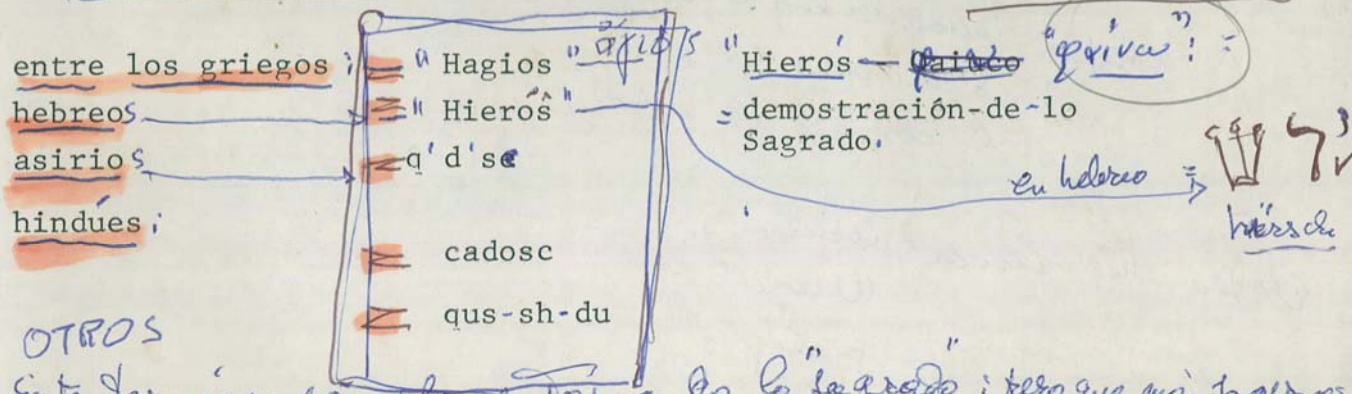


V.2

MIRCEA = ELIADE.

Notas previas:

En el estudio de Boremanse (p. 62) cita una serie de nombres antiguos referentes: a lo "Sagrado." Los encontramos



OTROS

Existen terminos - complementarios de lo "sagrado": pero que más se aproximan a lo mágico que a lo sagrado.

1. maná - fuerza que anima, se instala, se comunica a ciertos objetos y personas. Actúa por contacto o comunicación.
2. Tabú - serie de prohibiciones, conexas con ciertos objetos, personas lugares o tiempos.

como concepto cualitativo

Mircea utiliza: el concepto de "hierofanía" = ἱεροφανία.

que se contrapone a lo profano (= que no sea nada). Hay una oposición dialéctica, una dialéctica del "ser" entre ambos conceptos.

VIDA y OBRAS

Mircea nació en Bucarest, Rumania 1902 se educó en el cristianismo oriental, místico y sagrado. — Estudió en la U. de Bucarest, Calcutta, India (Yoga)

Enseña: 1) Bucarest | Univers. de B. 1928-31
 2) París — La Sorbonne —
 3) Chicago | Univers. de Chicago: Hist. de las Religiones, (Jefe del Departamento.)

Murió en 1980 y póst. —

" Fenómeno Religioso " (Mora - Copia p. 68)

U.3

1) Como hay que ver el fenómeno religioso?

- A) Factos
 - 1) imposible definición
 - 2) Se recurre a la ley
 - 3) Se comparan la ley

- B) Orden: hierofanías
 - Cantico
 - Uranias
 - teolofia
 - Topicas
 - mito y simbolo

C) Que problemas surten la historia de las religiones

1. Formas de Dios
- 2) Ritual
- 3) Magic

d) Calceja del metodo p 69

Cap. I^o

1. Caracterización de G. L. P.

2. Como se estudia = comparativamente.
- 3) Que se estudia?
 - Hechos sagrados
 - Documentos o hierofanías

- 1 - Es que ocurre
- 2 - Valor de una hierofanía
 - local
 - universal
- 3 - universalidad.
- 4) Diferencia entre "hierofanías"

caracteres de la hierofanía:

- ① Manifestación de un poder, (Tremendo!) superior. Posee un hechizo - La historia religiosa es historia de hierofanías.
- ② Constituyen una paradoja, (algo inexplicable), Esta en el Cosmos y lo trasciende. (No se trata de conceptualización, sino de VIVENCIA)

③ - Hoy se habla de "desacralización" (= se intelectualiza,) por la cual la realidad natural deja de ser interesante (hierofánica!) para convertirse en "científica"! Se opera una múltiple-desacralización.

- 3.1 Desacralizar el espacio = eliminar una "ruptura" una diferencia. *ya no hay referencia entre espacio sagrado y profano.*
- 3.2 Desacralizar el Tiempo = eliminar el tiempo "privilegiado" *domingo, Vigilia, cumpleaños*
- 3.3 Desacralizar los Objetos = despojarles del contacto con el acción sagrada! *usar un vaso de mesa para celebrar misa. Los vasos sagrados deben ser "separados" -*

La "desacralización" tiende a borrar el contacto del hombre con lo trascendente! *pierde significaciones,*

La "desacralización" universaliza lo homogéneo, excluye lo eterogéneo, (diferente) *en su esencia!*

- Obras de Mircea Eliade (útiles en este caso):
- a) Lo Sagrado y lo profano
 - b) El mito del eterno retorno
 - c) El "tratado" de historia de las religiones.
 - d) símbolo y
 - e) Documentos Místicos - Paris 1952.

uno se pregunta, leyendo las obras de Mircea: cuál es lo real?
 Hoy una realidad - irreal que "no significa", y una "realidad real" que significa?

Podemos leer a G. de Chateaux y Don Stereck:

LO REAL
Charmeaux
G. de Charlan X

q. De Charmeaux

(Stereka)

y Dom Sterek X: "Introduction au monde des Symboles."
(Col. Zodiaque. Paris. 1966.)

9/10

Derivem el concepto (= valor) de lo real: Qué es realmente real?

La "realidad" en "este" mundo puede depender entenderse;

- 1) Como función, o "repetición" de algo (un gesto) → (necesario). = "primordial"!
- 2) Como COSA - cuya realidad se debe al simbolismo del "Centro del Universo" (= cosa de Verdad) → entonces esta COSA, se vuelve centro, lugar de contacto con lo sagrado - lugar absolutamente real!
- 3) Actos profanos que vienen a "ser sentido" en cuanto se esfuerzan por imitar, repetir = lo antiguo.

ESTO SE DEBE a una Realidad "Arque-típica". un mundo-modelo! verdadero!

1) El Tigris (río), tiene su modelo en una "Estrella Anunit."

2) El Eufrates (río) tiene su modelo "estrella Golondrina."

3) En la relata, Kerkeli hay en la cerca monte que encierra los "modelos".

La "Morada de las Formas" (de los Dioses) el donde están los Arquetipos de todas las cosas! (Cabarrúsia cermation Kerkeli).

En la cosmología de IRAN, (zervanita) cada fenómeno terrestre-corresponde a un "Termino-celestial" - (trascendente, invisible "una IDEA").

Un modelo.

Consecuencia:

Cualquier cosa del mundo tiene un "doble" "aspecto" (es DUAL)

Mentak

Mentak-invisible, arriba, tiene su

Getik = un termino "terrenal".

Cada virtud practicada aquí abajo - posee una contrapartida "celestial"; verdadera virtud

El año, la plegaria, un gesto heroico Getik → tiene su = Mentak (doble)
Su creación es "desdoblada" - el "Mentak" precedió a "Getik".

Lo "real" es la relación

de nuestro mundo "contingente" con un mundo "verdadero" que es sagrado - Hay una correspondencia entre los dos: →

Ej.: Un templo = tiene una prototipo celeste.

1 El templo de Salomón - Tiene un "prototipo Medido por Dios mismo."

2 En el Pop Vuh: La tierra medida por los Dioses es el prototipo - de la Tierra, medida por los Mayas, un quelelo creyente.

3 A Moisés Dios le muestra la forma de la Tienda que debía contener!

4 El Rey Gudea ve en sueño la Diosa Nidaba se enseña un panel donde se ven las estrellas benéficas y un plano del Templo.

5 En Homero: El escudo de Aquiles, hecho por Vulcano representan al mundo "Un modelo de Mundo" → que él llevará.

5. Hecho en el escudo de Heracles: representa los aves y hombres y animales.

Este Modelo - no solo existe; sino que esta en un "lugar", región; ideal celeste, eterno.

La Jerusalén-Celeste ; existia antes que David levantara aquello de la "Tierra".
En el Apocalipsis San Juan ve el "modelo" de la ciudad de Dios.

En la India: Según

1. La ciudades "regias" estaban construidos según modelo "que habita en la edad de Oro".
2. El modelo de Ciudad Platónica (es celeste) - Platón organiza la ciudad, perfecta (es república) según el modelo de la Organización y Jerarquía de las Ideas.
3. El "Modelo" del templo Salomónico - inspirado por Dios.

LO ABSOLUTO

Mircea Eliade *encuentra que los* "Primeros Conceptos Simbólicos"

- caos;
- Caos-Orden-cosmico -
- ESPACIO
- TIEMPO
- Cumbre-Montaña
- Ciudad-Templo
- Ombligo del Mundo
- Abismo - caos

1 'Espacio-Sagrado'

Indica una
 "Sacralización del "Mundo".
 Dimensión "Còsmica" → absoluta = Divina!

El espacio "sagrado" no es homogéneo ni indiferente.

1.1 Eterogeneidad del espacio, Sagrado=Orientado < Direccional (= Centro)
 Se "experimenta" = es pre-conceptual
 } Profano = relativo, sin-rumbo,

Esta experiencia es fundamental = FUNDA el mundo
 es primordial = intuitiva = directa.

1.2 La Hierofanía es: (a) Ruptura = del "espacio-profano". El espacio sagrado no es homogéneo (=vivencialmente).

es (b) "Irrupción" = de la realidad absoluta discontinua, de lo eterno, infinito, diferente.
entra - en la continuidad del espacio profano, homogéneo, numerable.

(c) Es "existencial" cambia afecta el "hacer" del hombre *"conducta!"*

- Como: ir, ó venir, de un lugar, = peregrinación
- " " empezar algo, ... = inauguración
- Con: adquisición de un modelo, = "protector", ideal

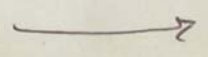
1.3 En una "Experiencia religiosa" se experimenta la presencia de "lo-divino",
 "Lugares-Santos" = realidades "distintas".

EL ESPACIO SACRADO

- (1) No es homogéneo, "no" se consigue con una medida matemática, hace vivir el lugar: Ej. un bosque sagrado lleno de ninfas, vírgenes.
- (2) Una "ruptura" en el espacio nos posibilita lo de "construir" el "mundo".
Revela un "punto fijo" con "eje central".
- (3) Lo "sagrado" nos hace presente un "espacio absoluto",

donde reside o existe una "Realidad Absoluta" = posee un CENTRO

- (4) El Punto-fijo determina la "Orientación" del hombre para llegar a SER, para cumplir, con HACER,



→ "Allí" donde por una hierofanía & efectiva la "apertura" de niveles se opera al mismo tiempo una "apertura" por lo alto (el mundo d'vino) o por lo bajo (las regiones - infernales) el mundo de los muertos.

Las 3 niveles, como los lo hacen en comunicación

Cielo	Cielo - superior =	Zeus = luz intelectual eterna
Tierra	intermedio. MAR =	Poseidon = vida mortal
Regiones infernales	coincidente	Aides = sombras

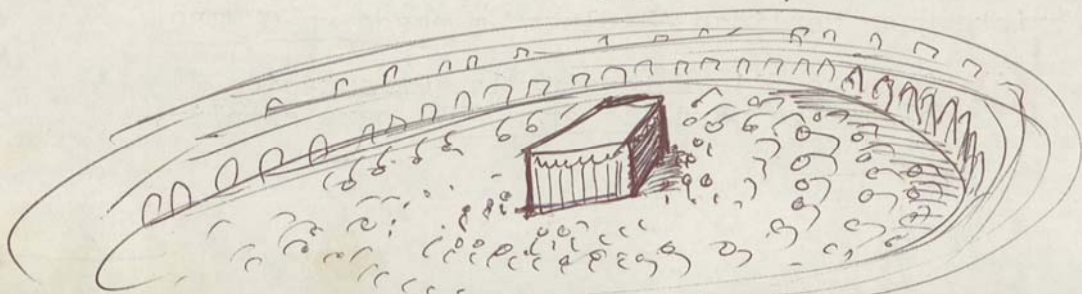
Este lugar ideal, de ruptura:
 Se expresa como "axis-mundo" = que une y sostiene el Cielo!

- a) Columna cósmica (columnas de Heracles)
- b) Montañas - Atlas sostiene el mundo.
- c) Arbol-sagrado, una (p. 38) el cielo a la Tierra.

El alrededor de este = "eje cósmico" & sostiene el "mundo"! (mundo mudo)
 El eje se encuentra en el "centro", señala un centro al mundo jerarquizado



c) La "cáaba" = "el culto-sagrado" = Centro del Islam
 contiene la piedra = celeste.
 Centro de peregrinaciones.



ESPACIO PROFANO

5) La experiencia "profana" - al contrario
No ofrece ninguna "diferencia - cualitativa" de la VIDA ;
solo señala, mide, con números: lugares,

} fragmentos de espacio, sin orientación
masas, indeterminadas,

- Se pierde la UNIDAD - DE - SENTIDO = del cosmos.
- Se pierde la CALIDAD... especial del ser del mundo!

Hay se ha operado una desacralización de los "espacios" y de los "tiempos"

6) Se conserva, a veces en la desacralización, "algo-del espacio sagrado, como "transformado" (único, reservado, privado).

Por ejemplo que en nuestra vida
consideramos evitar en lugares "privilegiados" -- (para editar, dormir, comer)
que no se deben tratar. El paisaje de la patria: desierto, o bien Tropical. " como único, de valor sagrado, simbólico.

En otro plano -- el primer amor, -- que no regresa, (ha sido irrepetible)
el rincón típico, -- que haceite se recuerda --
parientes, íntimos, de la casa, --
lugares santos de un Universo-privado, -- dónde uno
no quiere que nadie, lo introduzca : La butaca del padre
o del abuelo --

Todos son "reliquias" de una desacralización del universo, que se convierten en fragmentos!

- "Números" relacionados con la vida: aniversario, 25 años, 50 años ...
- Lugares emotivos para la persona
- Una música que se ha vuelto significativa para alguien.
- Un objeto - recuerdo que perteneció a una persona ...
- Costumbres de la familia, reuniones!

ESPACIOS sagrados en el mundo actual

Estos lugares, todavía sagrados, en nuestro mundo homogeneizado por la **9 B.6.2.** técnica,
 Son Hierofanía en un mundo-moderno; derivadas de un modo de ser y de vivir muy antiguo.

Ej. a) Una Iglesia:

El "umbral" = divide ambos espacios, establece una netamente distancia entre 2 modos de "Ser": profano - sagrado

"ATRIO" = a la parte exterior del umbral. participa del mundo - de lo sagrado. Punto a que el espacio se invierte.

El "umbral de la casa"

Lugar de espera - antes de entrar
 franquear el umbral - para introducirse
 tiene guardianes. - a la casa!
 (p. 29)

b) En la Biblia:

En Babilonia en las PUERTAS; lugar importante

- 1) Se despedían amigos.
- 2) Se recibían huéspedes.
- 3) Había tribunales de justicia, con una autoridad sagrada, lugar al que se acudía para dirimir pleitos.

petición - fronteras
 valores, audiciones

al que se acudía para dirimir pleitos.

Abraham recibe a Dios en la puerta de su Tienda; Sara se ríe - dentro de la puerta.

El "umbral" establece caracteres importantes en el concepto de espacio.

El interior - queda definido como "un lugar diferente"; "de res."

Iglesia Cristiana: lo sagrado responde a un concepto de espacio cerrado.

Templo MAYA



San 15 Imágenes: de un espacio "absoluto" (apertura).

intimidad interioridad. - sacralidad cósmica

Allí, en este espacio, se hace posible la comunicación con Dios. Todo espacio Sagrado implica una "hierofanía".

B) "Caos y Cosmos" (p. 32) - territorio habitado desconocido

espacio desconocido!

c) "Centro del Mundo" (p. 39)

La "escalera" un símbolo muy utilizado en Asia-Menor y en La India. En Guatemala

la escalera = permite a Dios bajar del Cielo a la Tierra!

Ejemplos de Lugares - Espacios Sagrados

1 Significados que genera la puerta de la iglesia;

a) Es el Humbral = lugar-liminal "de paso" = cambio, Los "guardianes" del umbral = custodios: Leones, Angeles, Santos,

b) Es el lugar de "sacrificios" = se deja "fuera" el mundo material profano,

Los Sacrificios rituales "en las puertas"!

Ej.: Domingo de Ramos = Ramos) *proceso en la "fuera" - adentro!*
(Sábado Santo = fuego) *en la puerta! ante de entrar.*

En la Biblia los: Tribunales: en las puertas de la Ciudad,

El "Gobierno": en las puertas del "palacio",

El Territorio de las hierofanias:

Ej. "Bautizo en "el portón" - Puerta de Entrada de Israel!!

Aquí empieza "otro-mundo"; a la tierra prometida
Punto de Comunicación (p. 32 y 33)

2

Tiempo Sagrado

características:

2.1 No es homogéneo - discontinuo; Los Intervalos - de Tiempo Sagrado = son las Fiestas, *los vífidos, los días de espera, los Ovaros después!*

Ej: La Semana 6 días + 1 = interrupción (=Mandamiento).
FIESTA = consagrado al Tiempo Eterno!

2.2

CLASIS DE TIEMPOS SACRADOS

1 Hay tiempos más sagrados que otros... tiempos de "preparación" (cuaresma, novenarios), 2 de comemoración; (30 días de los difuntos, después del nacimiento de un hijo).

3 Las fiestas significan un contacto más inmediato de lo sagrado (se prohíbe el movimiento, se obligan ciertos actos, se propician concentraciones de personas con el uso de símbolos),

Es tiempo sagrado.

ABSOLUTO.

Es tiempo "sagrado" e indefinidamente "recuperable" y "repetible"
El no-transcurre - es ontológico, "parmenideo" - no se agota!
Está todo junto en ti, punto de referencia para nuestro tiempo

Es santificado por la divina, por sus gestos que se "reactualizan" en una
fiesta en el "sacramento - festivo!"

El hombre religioso "vive en ^{las} 2 clases de tiempo (p. 54)

pero no lo muestra

- Lo sagrado a un "tiempo - circular" = no perece - eterno presente
se reintegra con el artificio de los "ritos" - a recordando.
- Es presente histórico e indiferenciado, homogéneo, sin zumbido!
El h. edific. se niega al vivir en "este" = se incorpora al
"tiempo - sagrado" - absoluto.

(p. 62)

El "cosmos" se concibe como una "unidad diversa", que nace, se
desarrolla y se extingue el último Día del Año; para "renacer"
Año - Nuevo - usa: Katakores, 20 años que mueran!
(p. 69 = El tiempo - renacia!)

3 EL CENTRO. (El mito del eterno retorno (p. 40))

El simbolismo del "centro" desarrolla nuevas imágenes que pueden reducirse a 3:

a) Ciudad + Jante (= centro del mundo)

- En Iran: centro y coronación del mundo
- Capital de China - Peking = ombiligo ^{del mundo}
- Jerusalén - Templo. Lugares Santos: Jerusalén
- Roma = ciudad santa -
- La Meca = " " "

b) La Montaña cósmica (punto de encuentro de la Tierra - al cielo) "Monte de la Cesta" = Ziqurat
 Santuarios babilónicos:
 En Java: Borobudur. Templo en forma de montañas -

c) Las Cavernas = Tómos, (enraizadas en las profundidades) de la ciudad
 el "mundo-inferior", contrapuesto al mundo superior.
 - "cuevas" = comunican con Ades el mundo - al leves!
 - "subterráneos" = para culto! de las sombras irreales -

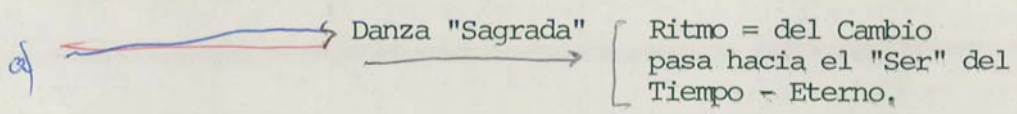
Ej: En Babilonia la ciudad se había fabricado sobre "Báb - ap sú"
 la fuente - de Apsú. (= aguas del caos antes de la creación)!
 De allí se efectuaba la unión entre la Tierra y las Regiones Inferiores!
 (p. 41).

En Jerusalén: La "Roca del Templo" = fundamento y ombiligo de la Tierra!
 encierra la "Boca de -Tehóm."
 Todo "Apsú" como "Tehóm", simbolizan el "Caos" -
 = las aguas que forman la rotación cósmica
 - el mundo de la muerte.
 lo que prende la vida - o la figura!

= El verdadero mundo se encuentra siempre "en el centro" - allí se da una distorsión de nivel, una comunicación entre las "2 Zonas cósmicas"

= "El hombre en las sociedades pre-modernas aspira a ver lo más cerca posible del centro del mundo" (p. 43)

2.2 "El Rito" = es el medio para "pasar" de el Tiempo profano \leftrightarrow a lo Sagrado,



b) Los ritos de "paso" señalan un cambio en la vida. *La vida profana entra en lo sagrado; se hacen hechiceros!*

- "de la infancia a la pubertad" -
- de la pubertad al matrimonio -
- de la vida a la muerte, -

c) Las vigiliás: *con cantos, baquetas, romerías - tiempos de "paso"*

2.3 "El Tiempo Sagrado = es Reversible = "Regresa" - en estas formas:

- a) el caos está al acecho como devorador,
- b) la "hecha", tiende a establecer el "orden." *~ pugna entre principios!*
- c) la entrega - identifica las fuerzas, reconoce, participa!
- d) el triunfo - y la plenitud de lo Sagrado (Verde, Oro)

- 1) - Es un tiempo " que se" hace presente",
- 2) - indefinitante recuperable y repetible,

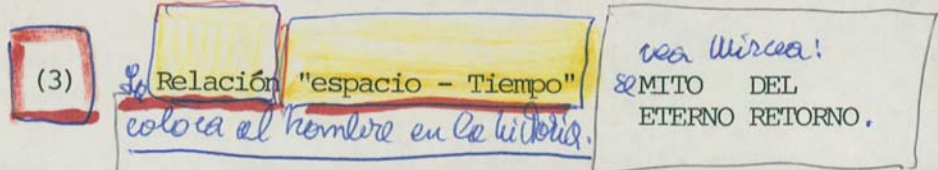
2.4 El Tiempo "profano": "se termina y desaparece,
de que el hombre colabora

Ej: Tradición Maya: 20 años (20 Katunes) Destruyendo ídolos *(al terminarse un periodo de tiempo)*

Cada año = "5 días vacios" = se hacian = ídolos nuevos protectores *del tiempo nuevo.*

En el "Rito": los Dioses se "hacen" - "contemporáneos", *entran en nuevos tiempos.*
El Tiempo profano viene a participar de la presencia "sagrada",

3 El Mito *coloca los seres en* de los Tiempos sin Tiempo" *~ son modelos, para razonar!*
hacer "lo mismo"; *resuena el* modelo que ellas "hicieron", o bien evitar lo que no estuvo bien, *de lo*



"El hambre en la Historia" = relación entre lo Individual Transitorio y lo colectivo - Duradero.

3.1 El hambre en la historia realiza el "SER" :- viene a ser verdad.

En el "MITO del Eterno Retorno", = Mircea trata de comprender la IDEA - DEL - SER contenido en las sociedades "Arcaicas" a través de los SIMBOLOS MITOS - y - RITUALES.

La idea del SER - es una Ontología, trata de realidades Metafísicas, Las Culturas antiguas no manejan explícitamente el concepto de "ser" causa "esencia", "devenir", etc.

Pero "lo que" esto SIGNIFICA = la "Casa" como tal, está presente y es como ritual y descrita en el mito o en los Símbolos.

Consecuencia los Símbolos -arcaicos posee un sentido profundo que debemos descubrir "el Hombre demuestra con el simbolo la "Conciencia de una especial situación en el "Cosmos" = y que implica un contenido metafísico.

VISION DEL HOMBRE ARCAICO

3.2 ①

Los Objetos del mundo no poseen un valor por si = no son reales = seres solo llegan a ser reales en cuanto llegan a participar (de algún modo) de "OTRA- REALIDAD", de una realidad "DE VERDAD", que los trasciende.

Una piedra llega a ser sagrada.
Un árbol llega a ser un eje cósmico.

En este momento "esta cosa" llega a ser "repleta-de Ser" = Sagrada, llena de Virtud. Y por tanto se convierte en "Cosa-Valiosa".

- constituye una ofrenda,
- llega a ser "mana" mana

Entonces: Este mismo Objeto, cosa, acontecimiento, persona, se convierte en de una fuerza extraña: la PIEDRA-SAGRADA.

Es - lo que el hombre no - es = se muestra.
= se vuelve preciosa.

Como en Iacaltenango los "hombres-rayo".

Ej.: "La piedra de rayo" = Obsidiana = se conceptúa calida desde el cielo con un rayo
se usa el "sacrificio", = como cuchillo sagrado!

Una perla que viene del abismo = puede revelar un poder,

Jade = es (piedra dura) que recoge el alma inmortal - de los "antepasados"; piedra de una tumba.

3.3. El Origen de esta "conexión" se encuentra en un "Modelo Celeste", un "Arquetipo".

El Acto humano es válido en cuanto reproduce un "ACTO-PRIMORDIAL" que pertenece al mundo "en - si" a lo sagrado.

- 2.1 alimentarse (no es solo hacer un acto biológico) repite el primer acto de vida.
- 2.2 Casarse (no es solo hacer un acto biológico) "repite" una composición de principios.
- 2.3 colectiva (no es solo hacer un acto biológico) "re-piten" la lucha a ~~el~~ los *del caos primigenio* contra el ORDEN.

En el Origen los "actos verdaderos" fueron realizadas por seres que no eran hombres.

En la vida del hombre arcaico "los gestos" importantes son "repeticiones"

EL - "RITO" = es la reptición de un: "ACTO-PRIMORDIAL".

c) LA CONDUCTA como "gesto" que se refiere a un "modelo".

- Max - Selzer :
- Michel - Merlin . :
- Daniela - Simbolismo.

Los poetas "Simbolistas" - "El sueño fluye adreves de la VIDA" (G. Novalis)

Para completar la definición de lo "sagrado" sería necesario un recorrido entre los grandes simbolistas.

Algunos son católicos; como = El Cardenal Augustin Hauriou "De Villiers" (Breda).
(1833-1889) = Eliot - inglés.
= Saint-Exupéry - francés
Todos evocan lo sagrado desde los simbolos terrenos.

VILLIERS = adivinador de una época de Crusades y Caballeros de Malta
Toda su arte es impregnada de miticismo y Nobleza moral
y espiritual.

- En su actitud hacia los "miticos", y el mundo espiritual, una curiosidad de lo "prohibido" - como la que impulsó los tragedias
- era un "habalida" - las questiones máximas lo adornaron
desde la primera edad -
Desde un primer experimento; 1515, hasta el deliberado momento ambiguo
de "AXEL" = el mundo "Oculto";

En el fondo el miticismo de Villiers coincide con el del Ózide: "conoce", una vez
por todas, que existe para Ud. no es un acuerdo más que la concepción para la cual
es reflejada en el "fondo", de tus fantasmas -

- Que es el conocer sino un "re-conocer" ? -
- Volverse la "flor" de sí mismo!
- La ciencia eterniza pero no explora!

Para llegar a la doctrina que se expresa en AXEL - uno que acepta
estas consecuencias y obras - La ciencia es el último "invento" - de las quimeras!
Toda la química, como el universo, son algo más que
la NADA =

En un diálogo de Eliot:
con audiencia comenta - Goethe: Allí está mi filósofo en pleno vado, hacia la
región sublime! Por mucho tenemos la ciencia.....
- expresará de odillos - Simmel: La ciencia "no basta"; pronto o tarde esto -
Goetz: A dónde de qué?
Simmel: A dónde de la "Oscuridad!"

auténtica

Jerarquía en lo Sagrado?

Existen varios niveles en lo Sagrado?

- 1) Para cualquier religión - Dios es lo Sagrado, por sí-absoluto.
- 2) Pero la concepción sagrada se extiende (por relación a factos secundarias y al mismo mundo terreno) por la "presencia" de la palabra "Dharma" = derivada de Dios.
- 3) El mundo entonces asume el carácter de un sagrado relativo, dependiente, un reflejo del verdadero absoluto.

En el análisis del Símbolo, Benza (p. 140) se refiere al mito, siguiendo a Kirk, admite 3 finalidades del mito.

Kirk G.S. Kirk (El mito, su significación y funciones, en las distintas culturas. Barcelona 1973.

- 1) narrativa (cuentos populares), puramente descriptivos, cuentos populares.
- 2) Especulativa - dialéctica (Lévi-Strauss) trata de analizar críticamente la Sociedad.
- 3) Convalidadora (interpreta ceremonias) le realza su significado: justifica valores.
- 4) Agregar una cuarta: Epifánica; mostrar algo, que es más profundo, o hierofánico.

Tierra, mar

poder terrestre versus poder naval.

Ej. La lucha de Atenas y Poseidon para el dominio de Attica, en el tiempo del Partenón.

ambos

A parte, el cuento afirma que el Olivo, la tierra, el comercio forma la artesania (= medios de Vida Ateniese). Gran de Origen Misterioso o sea "Donde los Dioses". Misterio que funda la Religión.

VI.

94.9

EL SIMBOLO

Y LA VIDA HUMANA.



VI.

ET ZIMBOTO

Y TA NIDA AL Y
AU AMUH A D I U A L Y

(VI) Los símbolos y su interpretación

Aproximación a la estructura de la mente humana

94.9.0

Can.

VI

Los simbolos v su significación para la vida humana.

VI.1.

5

8BU28
95.9.1

Teorización:

A. ELEMENTOS DE =

SEMILOGIA

A: DEL L32 C60 Insert Align
SEMILOGIA DEL SIMBOLO

La semiologia es la ciencia de los signos, en sentido estricto. Pero el desciframiento de los simbolos participa de la misma actividad interpretativa que el de los signos. Por ello es necesario utilizar elementos de semiologia para llegar a una interpretacion de los Simbolos.

PARALELISMO ENTRE SIMBOLO Y METAFORA.

El Simbolo por una parte, almenos, pertenece al circulo de las cosas concretas, objetos o seres que posean doble significacion.

La metafora por su parte no pertenece al mundo de los objetos concretos, sino al mundo literario, es un segmento de un Texto.

Tiene en comun con el Simbolo que tambien la metafora posee una doble significacion: es un texto con doble significacion.

¿ es primero? La metafora o el simbolo? depen dev de si uno
Undo Centrar Izquier Derecha Del Blk HideBlk MoveBlk CopyBlk Beg Blk1End Blk
1 ~ 3Subraya4Negrita5BorrLin6GrabCnt7GrabMnu8GrabFin9PpioDecOFin Doc

A: DECI43.816 P01 L32 C60 Insert Align

El Simbolo por una parte, almenos, pertenece al circulo de las cosas concretas, objetos o seres que posean doble significacion.

La metafora por su parte no pertenece al mundo de los objetos concretos, sino al mundo literario, es un segmento de un Texto.

Tiene en comun con el Simbolo que tambien la metafora posee una doble significacion: es un texto con doble significacion.

Cual: es primero? La metafora o el simbolo? depen dev de si uno los mira desde laa perspectiva linguistica o de las cosas.

La Metafora pertenece al circulo de los "objetos literarios", narraciones, discursos, con doble significacion.

Consecuentemente hay cierto paralelismo o analogia entre el simbolo y la Metafora. Con la diferencia que la Metafora pertenece al discurso mientras el simbolo a la vida real.

Realidad del Simbolo.

Usaremos como panoramica general el artículo de J. M. García Preda publicado en Estudios Filosóficos. No. 97-Sept. - Dic'85. cuyo título es:

El articulo se titula: "Los Símbolos y las 'múltiples - realidades'"

ya se vió que Una de las definiciones más sintéticas de cultura es: "Un Sistema Simbólico".

En las definiciones de "Cultura" - se repite - con insistencia la palabra "SIMBOLO". Debe ser portanto un elemento integrante, imprescindible.

1. La Necesidad de "Crear": "SIMBOLOS": En primer lugar "lingüísticos".

Lexemas	CONTENIDO - SEMICO
Ejemplos: "Cabeza":	De un movimiento estetico-intelectual. Del equipo, o del Libro, del puente.
"Cumbre":	De inteligencia, Volcán, historia.
"León":	De la Empresa, de la batalla.
"Rey":	De la fiesta, de la Carrera, del petróleo, de la velocidad.
"El pan":	Alimento general. Alimento diario - fruto de Sudor. De nuestra mente..
"Sonrisa"	"de la novia" "de la suerte" "de las flores" "de las estrellas".
"Fundamento":	De una Torre De una Teoría De la acción política... De la valoración estética... cobertura
"Techo":	(de la palama, de tejas, de lamina) límite protección. de los precios del mercado, de defensa moral. —

2 Diferencia entre: Signos y Simbolos. Ambos poseen significación.

- Signo = "puede poseer un sólo sentido = Ej. X,V. (en matemática o lógica).
- Simbolo = siempre tiene: "DOBLE" sentido. (por lo menos), o más...

A POR QUÉ - LOS SIMBOLOS SON UNA NECESIDAD?

La universalidad con que todas las culturas se expresan por medio de simbolos nos induce a pensar que se trata de una forma de comunicación tan necesaria como las relaciones mas elementales de actividad: comer, costruir habitaciones, vivir en grupo, etc...

1. Necesidad. El hombre no puede comunicarse sin los simbolos para manifestar las múltiples experiencias, (=profundas.) sobre todo las interiores. El hombre ve su entorno y pretende no solo estar, sino penetrar en el mundo. La significación "agregada", del simbolo es un instrumento de penetración hacia regiones nuevas, inexploradas, no-sensibles. El simbolo extiende el mundo del hombre, en varias direcciones.

2. Finalidad. El simbolo supone, por parte del hombre, una capacidad de crecer, de orientarse; un Fin. Una capacidad de reflexión!!! intelectual. El hombre se dirige hacia tal región desconocida y pretende aclararla ampliando la significación de los objetos culturales y del discurso. Responde a ciertas preguntas:

- 1. Cómo es? R/ - "Sustancia" de Ser.
- 2. Cómo debería ser? R/ - "posibilidad " de Ser.

La pregunta manifiesta una inquietud, apertura, intención.

El simbolo es un medio necesario para revelar tal "intención", tal finalidad.

3. Los "Simbolos, al parecer, como "símbolos, vienen a participar de la naturaleza de "lo" representado" (asumenlo sagrado).

Por ejemplo se dice: "Se elevó hacia el cielo infinito". Tenemos en esta frase dos palabras usadas simbolicamente.

Cielo. Como equivalente de un espacio metafórico que permite la libertad del espíritu, de la mente, de lo que el corazón desea.

ifinito. No equivale solamente a la eliminación de un límite (en este caso un limite - espacial) material; sino que sugiere una realidad nueva, consistente plena y libre, que supera, en mucho, un simple concepto espacial.

4. Ninguna Palabra u Objeto de la vida corriente (utilitaria) tendría la virtud de abrir nuevos campos a la vida conciente, y al pensamiento si no adquiere nuevas posibilidades a través de un significado simbólico.

5.

Hay símbolos que significan: no, cosas (seres), sino emociones y deseos. Estas deberían ser incluidas en una buena definición.

Finalidad del Símbolo. La definición de "Levi-Strauss": es lógica intelectual. No incluye otras dimensiones, no ~~intelectuales~~ emocionales del ser humano como;

- Los Estados de ánimo.
- El Trance.
- La Comuni3n.
- La Participaci3n.

A pesar de grandes valores especulativos y analíticos

este definición

No nos dice mucho! No es definitiva. Es LIMITADA, unidimensional.

Enfoca principalmente la dimensi3n "RACIONAL" = lógico = estructural. la dialéctica existente entre Naturaleza y cultura.

En campo semántico la realidad es "más compleja": Debe añadirse la dimensi3n Emotiva - IRRACIONAL, que también pertenece a la realidad humana.

y Es más amplia, se extiende a otros sectores y niveles de la VIDA y del mundo (ser y hombre), que no es el simple vivir en sociedad.

Levi-Strauss no tiene en cuenta la: La alegría, la pena, el disgusto, el aburrimiento, el "valor" que produce emoción, exaltación, deseo, el entusiasmo.

la conciencia y Por tanto su concepci3n debe ser completada, o por lo menos ampliada hacia estas nuevas regiones de conservada abierta.

Un caso especial dentro de la masa enorme de los símbolos; es el de la Poesía Simbolista; Saint Exupéry, Aleixander, Mantale, etc... que aprovecha consistentemente el potencial de los símbolos lingüísticos y poéticos. -

B.

(P. 474 - 475)

EL VALOR "HUMANO" DEL SIMBOLO.

3

B: Los caracteres ^a esenciales del SIMBOLO, ^{hay} que agregar otros más generales:

- B.1 { 1o. → El simbolo es un enigma; más especificados, van más allá.
- { 2o. → Necesita ser "descifrado" = establecer una relación con el contexto cultural real (= horizonte) o bién del texto.

Conocemos Metodos { la Hermeneutica existencial, queda ciertos resultados.
 { la Escuela estructuralista, que produce otros.

Husserl: adato que "Es un fenómeno de la - Conciencia"; ("Pace - rung")

mediante el cual, "- un dato intuitivamente dado, es "emparentado" con otro que nos es originariamente dado y queda así co-presentado a la conciencia y origina así una "innovación semántica". El carácter central, es esta "innovación" = del significado =
compleción hacia una nueva dimensión

El problema de la INTERPRETACION = más cede la misma realidad del simbolo = su carácter infra-conceptual.

- razonamiento -
- concepto -
- signo -
- realidad - cosas o discursos - relata -
- objetos culturales. -

La fenomenología hoy ha evolucionado hacia la hermenéutica un método - complejo de interpretación.

Esta se orienta primariamente a TEXTOS-ESCRITOS; Poesía
Léxico
Betti
lo cual no prohíbe que se haga hermenéutica de:

- a) Situaciones culturales y sociales. (Veda)
- b) Ritos y ceremonias religiosas o laicas
- c) Mitos, transmitidos oralmente, canciones y representaciones escénicas o musicales
- d) Tradiciones, relatos, pensamientos.

siguiendo a Heidegger, Gadamer y Habermas.

96.9.6

B.2 El Doble-sentido.

Cuando se trata de simbolo siempre implicamos en las

Cosas, y en los Textos, la presencia de un "doble-sentido" (Ricoeur.)

El primer sentido = directo (natural). Este sembrador, este guerrero, esta paloma.

Es el más fácil de detectar - con tal de conocer las "costumbres" o la lengua de un pueblo - la gramática, el diccionario.

El 2º sentido no siempre es visible a la primera.

allí es donde se necesita un "desciframiento".

Tentativas antiguas, muy inseguras = de interpretación simbólica las encontramos en escritores y pensadores *clásicos latinos y griegos y luego cristianos*

a) Alegóricas (S. Agustín) - no hay fundamento.

b) Moralizantes (S. Bernardo - S. Gregorio), menos gratuitas que las anteriores.

c) Existencialista (desmitización Teológica), igualmente violentas; *contemporáneas, Barthes, Bultmann, etc.*

d) La estructural - enunciados lógicos, aguda y parcial; *Lévi-Strauss, Saussure, etc.*

e) "Fenomenología - hermenéutica" (contemporánea) - muy compleja y ambiciosa, *pretende agotar las posibilidades de significación.*

Vemos en particular:

C Bultmann (siguiendo Heidegger) opta por la "des-simbolización", como equivalente de la "desmistificación"; *pero no se da cuenta de la diferencia.*

Cae en exageraciones que niegan el valor real a los contenidos simbólicos.

"Todo es simbólico", nada tiene referencia directa - a un "ser", o una metafísica.

Y debe ser "descodificado", es decir traducido a valores sociológicos o poéticos, *sin relaciones con la fe.*

Todo es "mito" que debe ser "desmitificado". La consecuencia teórica es:

"No existe una realidad "supra-sensible" - El simbolo no remite al "Ser" = Dios!

D El "Estructuralismo" - (es limitante, si uno se queda en él).

d.1 Su limitación es la sincronía, y su nivel abstracto, (generalizado.) !

d.2 Debe utilizarse y ampliarse; relacionarse con las significaciones internas a cada cultura. = *estar en resonancia con los autores de la propia "cultura" que los produce o los transmite!*

E La fenomenología - ha desarrollado un método que supera los anteriores y los asume en cierta medida en sus niveles inferiores.

Pero al nivel alto de experiencia es más compasivo y abre de búsqueda total de los "esenciales" -



94.10

VI. 2

LOS SIMBOLOS Y SU INTERPRETACION.

Aproximacion a la estructura de la mente humana.

Paul Ricoeur es uno de los filósofos contemporáneos mas conocidos en Europa juntamente con el Alemán George Gadamer. Ambos trabajan el metodo hermenéutico.

Siguiendo a Heidegger y a Merleau-Ponti, Paul Ricoeur deriva su actividad especulativa desde la Fenomenologia de Husserl, aplicada al análisis de los Textos. El Texto es una realidad del pasado que llega a nuestra percepción presente. Por esta razón el Texto posee la ambivalencia del signo: es un presente que nos refiere al pasado, y posee la significación del pasado que pretende llegar al presente.

Decimos entonces que el Texto, pasado, tiene un sentido en el presente. Pero el texto viene a ser presente unicamente por su significación. Como todos los demás signos debe ser descifrado, o sea descodificado, para que sea entendido.

Esta actividad descodificadora es muy compleja, por que el texto, como objeto del pasado, cobra sentido por las infinitas relaciones, tanto con el pasado como con el presente.

Por esto es necesario un metodo que ayude a entender el texto en el presente; este metodo es la Hermeneutica, el metodo de interpretación. Podemos considerar a la Hermeneutica unicamente como un caso particular en la tarea general de "descifrar" los símbolos; es pues la misma tarea de buscar la significación, restringida al campo "literario."

Antes de preguntarnos en que consiste la metodologia hermenéutica es necesario enfocar nuestra atención a la mente humana en su proceso de interpretación, en general.

Por esta razón se han colocado aqui dos capítulos de las obras de Ricoeur. Uno se refiere al signo lingüístico y a su significación poética, que nos abre una dimension característica del hombre: el arte de la expresión y del sentimiento y espíritu. El Segundo es un estudio sobre la obra de Freud, en la cual se demuestra el valor de "signo", de las percepciones, recuerdos y sentimientos de la persona humana, y la manera en que Freud ha interpretado tales "signos."

En el Primer capítulo de este estudio Ricoeur esboza a grandes lineas el método crítico que ha desarrollado para analizar la obra de Freud, metodo que puede ser generalizado cuando se trata de investigar las actitudes patológicas del hombre; como signos... de la estructura interna de su personalidad.

Ambas direcciones apuntan a algo mas profundo que el simple juego de los contenidos (neurosis, complejos, frustraciones etc.); a la estructura del pensamiento como tal.

Transcribamos en las lecturas el capítulo introductorio de Freud
una interpretación de la cultura: (pág. 112) de Los Ce Durar

LOS MITOS

Anteriormente hemos utilizado algunos "mitos", como medios para descubrir las múltiples significaciones de este tipo de relato.

Ahora nos toca analizar el "mito", como tal. Qué debe de "decirnos" ? qué interpretaciones se han hecho del mito en general ?

Qué relaciones mantiene con la cultura, la sociedad la religión - el arte ?

- 1) Fraser - La rama dorada
 - 2) Kirk - El mito
 - 3) Levi-Strauss - Mitológicas 1-2-3-4
 - 4) Freud = El mito
 - 5) Carver = El mito
 - 6) Walter Jung = La hermeneutica
 - 7) Graves = Los mitos griegos, 2 vols. Paris
- Historia de las creencias y de las ideas religiosas
4 volúmenes.

Virvea Eliade :

Roberto Calasso: Le nozze di Cadmo e Armonia. Ed Adelphi Milano 1988

10 R. Graves: "Los mitos griegos" (2 vol.). (19
(traducido al español) según el los mitos reflejan la
historia de pueblo - intento de encontrar atrás del mito el fondo
histórico - antropológico, como esta de moda hoy
en Europa.

Hable de un substrato material, palermo - mediterráneo!
en correlación con la cultura "cananea", anterior a las invasiones
definitivamente indoeuropeas en Grecia y semitas ca. Palestina!
semitas
- se trata de un fondo de la "cultura - cananea"?

La diosa "Eurynome", emerge desde el Cosmos
y en solitario danza "creativamente" sobre las aguas
(substrato material).

O sea: la mitología "refleja" el contexto socio-político de una "etnia" o grupo b.

q: Con las invasiones indoeuropeas, cerca del 2000 a. l. reemplazan el "parentesco - f."
mínimo tradicional → a partir de esta nueva situación - -
la mitología nos ofrece un "patrilineal - Zeus"; quien

se dirige a la Diosa "Meter", y viola la madre Tierra.

Los mitos de Heródoto: dan cuenta del pasaje de lo "matrilineal" a lo "patrilineal"

20 Roberto Calasso: Le nozze di Cadmo e Armonia.
Milano 1989. - Ed Adelphi

"quede cose non arromonero mai, ma sono sempre"
«De gli Dei e del mondo.» Sallustio

LOS MITOS como símbolos

Los mitos son relatos tradicionales 11.1

El "Símbolo-literario" que se llama MITO

no es un "discurso" o un texto, en general, es un "género literario" muy especial.
El Mito - es literario pero "no-se-escribe" = se transmite oralmente por esto constituye un "capítulo a parte" = de todos los símbolos literarios.

Podemos enumerar varios tipos de signos y sus diferencias.

C.1 "El Símbolo-gesto" solo puede ser considerado en-sí (solo la estructura propia). — Significa únicamente lo que intenta en forma directa.
No como una "estructura", "análoga" a otras "estructuras de la sociedad".

C.2 Nota Al analizar un "símbolo-literario" podemos verlo como "estructura" organizada = y partiendo que posee un particular "valor-semántico".
del hecho

Con la literatura se verifica la "separación" que nos permite confrontar estructuras "análogas": *se contraponen el TEXTO a la vida y a su sentido.*

El mito constituye el estadio "Oral" de la Literatura.
Sus actividades - verbales son perfectamente "identificables" y distinguibles. *precede, en cuanto a nivel, al estadio escrito.*

C.3 El Doble - Sentido = del = mito:

Todo mito posee una doble-estructura:

- a) La que produce un sentido directo-inmediato, *z primario, superficial*
- b) La que es producida por medio del "primer sentido" y conduce a un sentido secundario = que es el único al que tiende la comprensión.
dejarlo y más profundo
Pero este sentido secundario solo puede ser alcanzado "a través" del primero.

"el primer sentido encierra una intención"

C.4 Portanto lo primero a considerar, en el MITO, es la "estructura-significativa".
Este es el primer caracter del Mito: "SER-ESTRUCTURADO."

Por ejemplo: se puede analizar la DESCRIPTIVIDAD = "FIGURAS" del Mal.
= según Ricoeur las "figuras" se distribuyen en diversos niveles que estructuran "el ser" del MAL [en finitud y culpabilidad].

en los mitos griegos se encuentran IMÁGENES paradójicas = de lo que el nombre no debe ser (por esto los "excesos" se atribuyen a los Dioses).

R Calano, indenda una interpretación múltiple del mito griego en su conjunto:
El mito tiene significaciones a nivel "micro" y "macro."

- macro a) Expresa figurativamente o narrativamente grandes problemas del ser humano.
micro b) Interesa poder hablar de:
- 1) la vida
 - 2) la muerte
 - 3) conceptos intelectuales: lo justo, lo injusto
lo humano, lo divino
 - 4) el misterio -
 - 5) la fuerza y el derecho -
 - 6) el orden y el caos -

c) Crea una imagen "negativa" de las posibilidades de ser. Crea "LÍMITES".
etc...

Uto desde el pueblo griego el mito es una "proyección-reflexiva" (no patológica) de sus problemáticas
enfermas: (p. 274) por excesos que se abandonan los Dioses, son temas

- " Los griegos no tienen ninguna inclinación a la "deplancia" (el justo medio)
- " Sabían que el "exceso" es el Dios, y que el Dios desbarata (desarrolla) la vida.
- " Más se temían inmunes en lo divino y más antibaban mantenerlo "o diámetro"

La "fobrizad - occidental", que 2000 años después se convertiría en el "Puer-Adulto"
o segundo-tema de cualquier, al contrario fue "un hecho, entendido, en la
"TEMPESTAD - DE - FUERZAS"! Horrores, miedos, desvíos.

Es "justo-medio" - la "orden que está en el centro", el equilibrio - lo correcto
que realeja de los extremos, que no se deja caudivar por el monstruo,
serían: lo que el hombre busca como "superación de los horrores en que se encuentra"
- tando en un extremo → violencia, exaltación, dominación, caos
- como en otro extremo → desesperación, pasión, impetu, furo, estupro, violación
herencia pro-ditibus, hibridación entre contrarios,
monstruosidad, enfant, odio, angustia, exagera
ción.

Ambos extremos se describen "dramáticamente" en los mitos de los Dioses -
Los Dioses, seres "figurados", "plasmados", se abandonan a toda clase de excesos
y protegen a los hombres que los favorecen. (sin mirar a la justicia)
Por contraste e "encandera": el orden, la paz, la justicia, la buena conducta,
la fidelidad, la racionalidad, la belleza, la vida, el saber...
como: "justo medio", equilibrio, humano? ideal?

Como ejemplo: El mal ^{comprendido} - ~~compensado~~: revela una estructura (Vea: la Simbólica del mal) que nos permite discernir diversos estrados. (en Ricoeur).

- En este caso tenemos:
- 1er. nivel [Puro - impuro] ^{inmediado - material} ritual de purificación: abluciones, fuego. ^{mujo limpio}
 - 2o. nivel La impureza es una ^{mancha metafórica} mancha (sin serlo), se trata en los ritos de purificación, crean un lenguaje analógico, que se refieren a una realidad moral y espiritual.
 - 3er. nivel el mal es una mancha - ante Dios = (falta) es el reverso de la alianza. ^(con Dios defensa)

- Consecuencia:
- 1) Serie de imágenes del mal: ^{"serida"} torcida, mal-camino, "rebelde", "caído", ^{perdo} fardo, ^{perado} perado, ^{purificado} purificado.
 - 2) Serie de imágenes del perdón: retorno, rescate, docilidad, fidelidad, luminosidad.
 - 4o. Nivel "Interiorización de la falta, culpabilidad - en un contexto penal."
- como reflejo en el hombre:
- 3) Serie de "imágenes" que "surgen": carga del pecado, mordedura ^{del} del remordimiento!, angustia de la culpa, sentencia de condenación, ceguera. "dureza del entendimiento".
 - 4) Su dirección = toda la construcción, apunta al problema de la libertad de la persona.
 - 5) Este concepto es el "FIN" al cual tiende el discurso: persona responsable. Pero toda la fuerza viene de la construcción, que conduce al significado, del simbolismo.

C.5 Lo Segundo a considerar en el Mito es la "NARRATIVIDAD"! Ejemplo: Mircea! El mito (Mircea) es un relato de "acontecimientos-fundacionales", acaecen "en: aquel tiempo."

- 1. Para los que vivimos en un "Tiempo histórico" necesitamos una conciencia pre-critica. pre-critica, para entender la mente que relata el mito, = trasladarnos a otra forma de pensar a una lógica-diferente del relato, no científica.

De rebote → Se crea la imagen del "Justo-medio".

Eida Camarero: Temperancia, moderación, orden, bondad, paz o la que el hombre aspira; ¿Porá en "huir de los extremos"?

¿Qué pretendían los Dioses? [- no son modelo]

¿"corregir el exceso" (divino)?

¿"encontrar el medio" - lo bueno.

(p. 274) Ni de teoría, ni de conducta.

¿Qué exigen al hombre? + Ser admirados? -

+ Ser reconocidos? = lo que te reconoce es "Visión de una Forma!"

Su "imponerse" era ante todo "estético" = un envoltorio de "potencias" ^{salvaje}

recogidas en una "FIGURA" - un cuerpo, una voz! -

= eran imágenes en las que reflejarse - repetidamente.

Dios: sería fatal "lo que nos aleja de la sensación" "MEDIA" del Vivir! Udadero En
la Tragedia Ajax: "con los dioses, siempre se rie, o se llora" (= excesos).

Lo que es pura vida "continuidad vegetativa", mirada opaca que cae sobre el mundo, según
modo de ser uno mismo, (aún no habiendo lo que te es) - todo esto no necesita lo divino -
Aquí opera el apendajeo "a-divino", del "homme-naturel"! (Comte?)

"pero siendo algo indefinido y poderoso, sacude la mente y las fibras, hace tambalear
la jaula de huesos, cuando la misma persona, hasta ahora torpe y agnóstica, se siente
sacudida por la vida, el furor homicida, o el apetito amoroso, o la alucinación
de la Forma, o se descubre bañada en llanto; - entonces, el griego reconoce
que "no anda solo". (p. 275) Hay presencia de Dios! lo divino.

La exaltación de este estado, se encuentra en la "histeria de los Dioses!"

Esta página de Calaneo da una interpretación "a nivel macro" del fenómeno del mito griego
cuando se trata de mitos, en los que se prueba formida - son Dioses!

Por esto (no solo cuando) los Griegos en ciertos momentos de su histeria, se excitan

"LA PERFECCIÓN" + en lugar del "poder" (p. 275) -
Se puede suena en una "expresión infinita"

La "perfección" es un punto-central, un momento en el proceso "

pero este punto tiene un ocio escondido = la MERTE!

La perfección - va con la muerte! esta amenazada por el "contrario"!

Pero el hombre que "narra el mito" = ^{vive} viene en el tiempo - ~~primigenio~~. Esta es su "narratividad".

Comprender el "mito" como mito" = es comprender cuando ^{añade} añade a la función reveladora de los símbolos primarios.

Gracias a su "Narratividad Original." Es un ámbito propio de "narratividad"

Ej.: ^{considerar el} Una primera función del mito: caos, caída, ceguera, desobediencia, ~~reclusión~~ el destino, la muerte.
Una segunda función es el Orden, elevación, iluminación, reconciliación.

es "confiere a la Humanidad la UNIDAD, de "universal-concreto", = ! = Es un for en el mundo - es un producto de la vida.

- 2 - "La Narratividad confiere al mito → un movimiento.
- Es una historia que "atraviesa" → un dinamismo.
- nuestras historias. → una Orientación.
- A veces es "ejemplar".

en el fondo "da una interpretación "narrativa" del enigma de la existencia. Establece contraste entre: Pregunta sobre el SER ? } Bondad Originaria / Maldad histórica

C.6 "Mito y Alegoria"

El mito es diferente de una "alegoria". La alegoria es una historia que quiere expresar un pensamiento, en forma dramatizada: con personajes y acciones, de nuestro mundo real con un significado paralelo.

Si uno escribe una composición presentando "doctrinalmente" esos mismos pensamientos, la alegoria queda "sobrante". (superada) sin embargo la alegoria es útil para concretizar y hacer comprensible una "doctrina".

Podemos decir que hay un paralelismo entre

- ~ Alegoria = relato con sus personajes, = imaginarios.
- ~ La Doctrina = desarrollada de especulativa mente ... en un Tratado.

MISTERIOS DE ELEUSI

- Solo en el "Misterio" se encuentra la "conciliación" y el Misterio es Eleusi.
- Eleusi era: la copresencia { de lo Perfecto
y de lo muerto }
- Esta se sintetiza en: DIONISO.

Dionisio es el ἄγροπός (50 días después de la subida de Helio) $\frac{1}{2}$ de julio,
se terminaba el ἀγρία = Sale de Atenas el cortejo de Eleusi.

- La fiesta se abre con un "grito-albitimo!"
- El día aparece en forma de: "un niño tegrado" -
- El grito y el niño dan un mismo nombre = IACO!

En particular el foro del cortejo a Eleusi - el niño "despertaba" las jóvenes danzantes.
Por 20 km, danzaban en la "tra-tara"! - Se muchedumbre: niños, mujeres y
hijos se dejaba dominar por este "Dios-fin-censancio" (como el carnaval de Rio!).

Iaco era un grito, y una antorcha, junta con los demás endarchas...

¿Qué son los misterios? R/ Arido faes: "decir muchas cosas ridículas y muchas serias"! -

Risas y provocaciones.

Olor de fuego asado, y de cenizas en el aire. Vestir de andrajos es aproximado al misterio.

En el folclore seudoclasico, y túnicas rasgadas, Trapos - harapos!
Se que celebraba los misterios no se quitaba la ropa donde se reducía a (φ 277)

Todos estos pueblos-ciudades tenían algo en común, y lo conocían bien "Lo griego"
era "lo luzo", su estilo, "educación-y-luz", no palacios o ejércitos!

Una "plaza", un espacio donde intercambiar mercaderías y palabras; Un espacio
"libre" el ἄγροπός.

De Ciro el grande relatan: "no me dan miedo hombres que poseen un lugar de encuentro
especial en el medio de la ciudad, en donde juran algo o aquello y desde se engañan
uno con otro" → El folclore etrusco no toleraba esa "cosa griega"!

= Era la identidad griega = "ser pueblo libre, hablante y racional" - !?

El mito al contrario posee vida propia: ^{se define} ~~no contiene una doctrina~~ parabólica. 111.4

Expresa aspectos de la humanidad que no pueden relatarse más que en forma simbólica (no se propone presentar un concepto teórico como la alegoría).

Su significación es intuitiva, evocativa, dialéctica —

Sus tres grandes dimensiones son =

1. Universalidad, puesta en concreto: Vale para todos los tiempos y los humanos
2. Temporalidad que traza una dimensión de la "vista." = en un tiempo sin tiempo.
3. Exploración - existencial del "ser" y Ontología.

Según Schelling: El mito - significa "lo que da" (= es tautológico, no alegórico.) ~~Para captar el tautológico~~ = se representa e mismo (no!)
Pero lo difícil es saber lo que "da", a qué se refiere.

Generalizando Coleridge, define el mito? (p. 315)

"Los mitos, la componente acciones que incluyen en sí se opuesto" -!
El éase unida el mundo, pero en ese grado se percibe que abandonan unida lo opuesto
el mundo "unida al literal" - .

El literal deja la princesa - pero en ese grado se percibe lo opuesto - que también es unida!
el literal abandona "la princesa"! - cómo podemos estar seguros? - Lo dicen los
variantes (que son la circulación de la sangre mítica) - (p. 315)

Las variantes presentan "la otra cara del mito". En esta dialéctica se encuentra
el equilibrio del hombre, porque por su condición no caiga en el exceso!"

El mito no tendría una presencia tan universal y permanente en todo lo
tiempo y espacio si no respondiera a una particular "necesidad" del per-
sonaje: de dar "forma" divinizada (= relato - mitológico) a su expe-
riencia en el mundo .

Esta "NECESIDAD" es común al hombre, y se desarrolla por una
particular aptitud y actividad de la persona humana = la "conciliación - mítica" .

R/1 ① Narraciones que han venido pasando, de generación en generación, que se han hecho tradicionales. (no son meramente transitorias).

② Para "ello", es necesario que posean ciertas cualidades; entre ellas:

- a) cualidades de los narradores, que modifican, añaden etc.
- b) expectativas de su público que pide detalles, novedades según su ambiente.

Hay cualidades (que hacen "tradicional", una historia) de dos tipos:

- ① Funcionales: *uno de los tipos, una función en cada caso* (validatorias, explicativas, etiológicas, *éticas, educativas, etc.*)
- ② *o bien* O ambos casos a la vez, *varias funciones* la cual hace más difícil la interpretación.

La "marca-característica de muchos mitos es "la cualidad-fantástica", especial" - (capacidad IMAGINATIVA - MITOPOYETICA).

- La fantasia =
- a) puede haber entrado en el mito desde su formación.
 - b) o haber entrado en ellos ya completamente formados para hacer parte de las aplicaciones-funcionales, *por las modificaciones. variantes -*

En estas "dislocaciones-fantásticas a menudo se revela más claramente la utilidad de un mito. El mito se expresa en extrañas-dislocaciones de conexiones, que se mezclan con las espontaneas y naturales.

Aunque en ciertas culturas parece que la "fantasia - y la dislocación" formaran parte del lenguaje cotidiano - de la gente.

La FANTASIA o "imaginación mitológica" no es mas que una función de la imaginación-simbólica, solo que en el mito no manipula figuras o plastica sino cosas-por medio de palabras.

Otros autores:

Edith Hamilton: Mythology (Garland and Duquesne 1942.)
The University Library, Baltimore
Resata los mitos brevemente en forma moderna
mismos temas actualizando algunos aspectos (etológico ... de origen ... etc)

No fueron los dioses a crear el universo. El universo creó los dioses. Antes que
hubieran dioses el universo fue hecho (una emanación?) hecho la DIOSES!
De allí vienen los profundadores (p. 21). Sus hijos fueron Titanes, sean niños
y los dioses sus nietos ...

Los Titanes también eran llamados Dioses antiguos (elders) - de enorme tamaño
y de fuerza increíble. - Eran muchos! pero solo algunos aparecen en la
mitología - el más importante "Cronos" (el tiempo) en latín Saturno.

A - Cronos Zeus, su hijo conquistó el poder, Saturno se refugió a Italia, y entonces

se celebró la "Edad de Oro" = el tiempo perfecto de "paes y felicidad" -
en la Saturnalia se celebraba cada año la apetencia de que regresara la edad
de Saturno = dios de la viñera y de los semillas

B - Este ejemplo es modelo de cualquier caso de mito: el mito interpreta
una "interpretación" de algo humano; (por tanto debe a su vez ser interpretado)

- Entre otros -
- la condición corporal
 - la vida en el mundo
 - la dimensión espiritual
 - la relación con Dios o lo etéreo
 - los problemas psicológicos del crey y del mal -
del amor y odio -
del deber y la realización -
del poder y la justicia -
etc. ...
 - cuando son problemas del crey
metafísicos!
 - o veces morales ...

El mito penetra todas las relaciones entre el hombre y su mundo

- Dirección de la labor
- 1) Dios, Creación, Héroes
 - 2) Historias de amor, acción aventuras
y relaciones humanas
 - 3) Héroes "Modelos" → seres ideales humanos
 - 4) Historias y su destino
 - 5) "expanden familias" y van de tragedia -

Ejemplos de dislocaciones:

(usar una cosa para otro fin = simbolo)

111.6

- 1) La imaginación del mito actúa sobre objetos estáticos cosas, personajes, y los hace "mover" (=extiende la potencialidad) (Cassires habla de causalidad) los vuelve dinámicos.
- 2) Las figuras fantásticas suelen ser: gigantes, ogros, monstruos animales con poderes sobrenaturales, (ayuda, consejo, peligros, transformaciones) heroes capaces de volar, volverse invisibles, cambiar apariencia, subir al cielo que es un mundo "analógico".
- 3) Los objetos fantásticos: anillos, medallones, escudos, talismanes herencias - portales.

Ramas de un árbol que contienen el espíritu de un muerto
Tisones ardiendo que emiten gemidos y hablan.

Fenómenos naturales que encierran un misterioso poder. etc.

Origen:

De donde se surte este material?

- a) pueden ser proyecciones - de terrores imaginaciones de la niñez.
- b) aspiraciones del inconciente - que se manifiesta en; heroes que vuelan por el aire recisten terribles adversarios - aspiración a la libertad absoluta (??) y poder sin limite.
- c) figuras de los mitos que llevan sensibles cargas de implicaciones psicológicas, asociaciones - con fenomenos, adquiridos en la "tradición narrativas".
- d) El aspecto "dinamico" es una alteración de las "reglas de acción-normal, del razonamiento, de las relaciones normales, reglas que pueden ser alteradas o suspendidas.

El heroe se cambia en Villano, o viseversa.

Actos menores, pueden causar efectos desproporcionados.

Las transformaciones de hombres - en arboles, animales en estrellas.....

No tienen otra explicación por arbitrarios que parecen que repentina cambia en el espacio o el tiempo.

Hamilton ... →

6) Mitos secundarios, con sentido de detalles -

7) Mitología nórdica

De la divinidad inicial se desprenden en el Mundo griego

12 dioses olímpicos,
que juegan un papel
cíclico. Todos conforman
el OLIMPO =
Punto central relacionado
con todo el mundo

- 1) Zeus = Cielo = Epida - Traya!
- 2) Hera = madre
- 3) Poseidón = Mar - Neptuno = caos, profundidad, montañas
- 4) Hades = infierno = tumbas, muerte, obscuro, caos
- 4) Pallas = Athena = arte la ciudad guerra tejido, leyes
- 5) Phoebus = Apolo = música, poesía, teatro, arte, todo
- 6) Artemis - Diana = caza, selva, animales, erudita
- 7) Afrodita - Venus = amor, pasión, belleza, vida
- 8) Hermes - Mercurio = comunicación, mensajero
- 9) Ares - Marte = dios guerrero = espaldas
- 10) Hefestus - Vulcan = artesanía, construcción
- 11) Hebe - Verdad = vírgen hermana de Zeus
(hebeles = 5 vírgenes guardadoras)

protege
Tierra
Cereales - hojas
fuego
minas

Los mitos que involucran a divinidades ligadas al hombre en un "elemento"

- Cósmico = Hebe, los formos de vida:
- encarnan el espacio
- el tiempo
- el destino
- el destino

De divinidades "intermedias" = mediación natural del "alimento"

- Ceres = Demeter = de la agricultura = trigo
- Dioniso = Baco = de la fruta y el Vino!

- 4) Sin embargo no ~~es~~ ^{todo} es arbitrario - Durante cierto tiempo siguen una lógica-establecida - una lógica que a menudo depende de categorizaciones insolitas de discriminaciones - verbales. Algo propio de los sueños.
- 5) No hay coherencia total, muchas preguntas quedan sin respuestas. La "fantasia mítica" no se preocupa por dar respuesta.

(p. 316 Kirk)

6) Coincide con lo que Levi-Straus llama "pensamiento salvaje"?
 R/ Hasta "cierto-punto" = pensamiento analítico, reflexivo, catalogador.
 Pero hay culturas cuya ~~sinsam~~ ^{sinsam}, no es de este TIPO y sin embargo crean mitos.

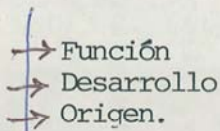
7) Poseen analogía con los sueños.

Los sueños con facilidad pasan de un objeto, altamente iluminado y de gran realismo - a abstracciones, de diferencias incoloras, algunos psicólogos los consideran erróneamente "sueño colectivos".

Replanteamiento del Problema

En lugar de preguntarse sobre el "origen" del mito" mas convendría estudiar el "PROCESO" con que se ^{usan} los mitos en las culturas.

La dificultad deriva del hecho que las tres cosas siguen siendo entrelazadas:



Como no es posible determinar un solo "Tipo de Origen" ^{mas} nos vale pensar en "posibilidades" [al plural] de orígenes y ^{mas} Buscar "alternativas".

- a) Que sean en primer lugar simples narraciones, que se conviertan con el tiempo, adquieran FUNCIONES.
- b) Poco plausible, que una narración, con el desarrollo del lenguaje sean "utilizadas".
- c) Parece mas probable que los aspectos narrativos - y funcionales hayan crecido juntos.
- d) Es un prejuicio sin fundamento que lo ^{meramente} narrativo preceda a lo funcional. La escritura, sin duda modifica la literatura, - pero siguen contándose mitos, ^{hasta en nuestros días}. Lo que podemos comprobar que por lo menos al día de hoy coexisten. En cuanto al futuro es improbable demostrar que no hayan ^{también} coexistido. Basta pensar en "Pensamiento salvaje" de Levi Straus.

- 111.8
- b) Es mas fácil pensar que la "imaginación-mítica" haya incorporado en su proceso, elementos del sueño, de las exigencias sub-concientes. Que haya modelado gradualmente este "material-narrativo, con progresiva ampliación de la imaginación - y de lo irreal-fantástico.
 - c) Otro elemento que se asume es la "preocupación" por lo sobrenatural los hechos extraordinarios- por fuerzas "que están mas allá del alcance de la experiencia. También pueden incorporar elementos de la propia religión,
 - d) No todos los mitos se relacionan con la religión, pero muchos si. Sobre todo por el "interés hermano de esta, y por estar esta relacionada con la fantasía. La fantasía de los mitos religiosos constituyen mas bien unas ramas de la fantasía-mítica,
 - e) Los mitos presentan aspectos especulativos y cuestionamientos, pero no todos son de este tipo, ni que reflejen los problemas del mismo modo (dialéctico- como en Lévi-Strauss),

Los mismos mitos mesopotánicos a veces tocan temas de confusiones y preocupaciones....

— Schelling da de los "mitos una interpretación Tautológica y no alegórica (aprobado por Cassirer) lo cual significa que "considera las FIGURAS - MITICAS, como "configuraciones-autónomas del espíritu humano (Firth P. 287).

Eso exagera la autonomía del mito y exagera la alegoría.

La idea de mitos que no tenga otra referencias que a si mismos, sería de "gente que piensa-símbolos, en vez de pensar" en términos de símbolos.

- a) Sería una especie de "mentalidad - primitiva", repleta de asociaciones mágicas y conceptos imaginíficos "casuales" - Totalmente de Razón y de Lógica.
- b) O se apoya en la idea de "arquetipos" que funcionan automáticamente, creando símbolos (sin referencia conciente.).

Fraser: La Rama Dorada.

a una gran colección de mitos.

1904, 1914

Inicialmente la serie es de 12 volúmenes. Los mismo autores,

James George Fraser y Lady Lilly Fraser, su esposa, redujeron todo el material a un solo volumen, ¹⁹²² Esto fue producido y publicado en México, 1944, por el Fondo de Cultura Económica

El esfuerzo de Fraser precede "un desfile, en exposición de folclore universal, ordenado por la mente genial de su autor, de la humanidad caminando a través y a través de la vida hacia el progreso, desde las tinieblas primitivas hacia la luz." (Elizabeth y Tadeo! Campesano, junio 1963)
- los traductores del inglés.

Como interpreta Fraser los mitos? :

R/1. de una perspectiva evolucionista, El mito corresponde a una "edad primitiva", fundadora del hombre, - en los mitos se proyectan las imaginaciones, miedos, aspiraciones e interpretaciones del hombre primitivo.

(la conexión mito-rito)

R/2. de un prejuicio interpretativo: Los mitos son aplicaciones de ritos, ideología proyectada para justificar un ritual. - Cada episodio de la vida es explicado con un relato de personajes creados, imaginados en un relato.

R₃/ En la obra de 12 volúmenes el autor se amplía en discusiones a partir de "La ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Dionus en Aricia" (en Roma)

→ Una ley muy extraña que llamaba "Rey al sacerdote" y lo obligaba a defender con la espada su función.

Se trataba justamente de un ritual que debía ser explicado con los mitos relacionados con él.

La explicación condujo a varias discusiones teóricas acerca de los mitos.

Las primeras conclusiones están confirmadas con casos análogos ampliando cada vez más el círculo.

Los rituales se explican con los mitos - y los mitos se explican con costumbres, sociales o problemas de la sociedad (madre a los reyes cuando son demarcados viejos) = Regicidio Simbólico.

Casos análogos: { a) Tener un rey de barba en ciertos tiempos, que mata a su madre.
b) La madre del hijo - o madre del maíz.
c) El rey del bosque

R₄/ Interpreta el "miedo a los muertos", como un esquema fundamental de la formación de una religión primitiva!!!

Análisis estructural aplicada a relatos

a) mitos

b) episodios biográficos

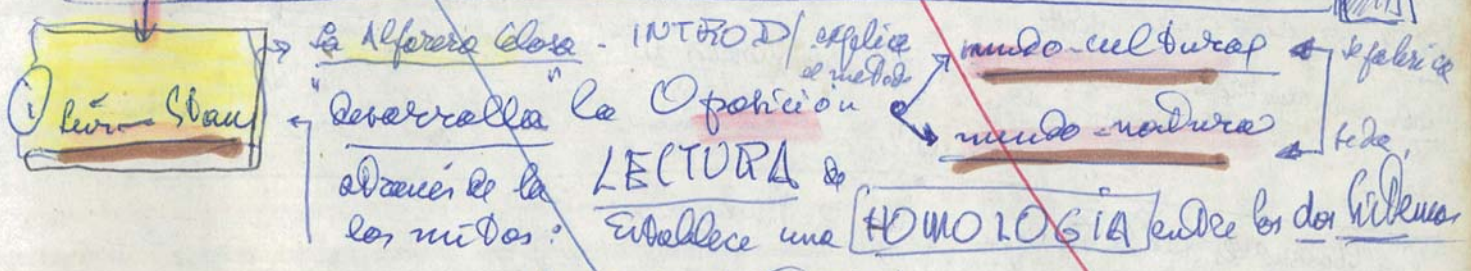
El Símbolo según Lévi-Strauss (La Cerebro y lo C., p. 23)

2.1 En un objeto creado o modificado por el pensamiento, que permite: "Presentar la Oposición de lo sensible y lo -inteligible" (colocándonos al nivel de los signos) entre dos realidades. En efecto ellos "expresan lo uno por medio de lo otro".

2.2 En los SIMBOLOS, se pretenden a combinaciones figurativas de unidades que pueden traducir, hasta en sus más leales medidas, toda la diversidad de la experiencia sensible. (e intelectual!)

2.3 En los SIMBOLOS, las propiedades "lógicas" se manifiestan como "atributos de la cosas", tan directamente como los (aromas)...

2.4 Gracias a la noción de "signo" de Lévi-Strauss, en el plano de lo inteligible y ya no solamente de lo sensible de "ordenar, las unidades, propicias al comercio, con la Verdad".

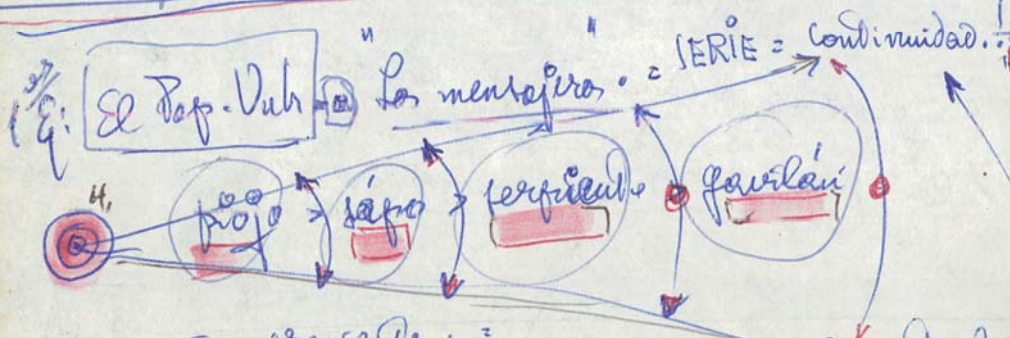
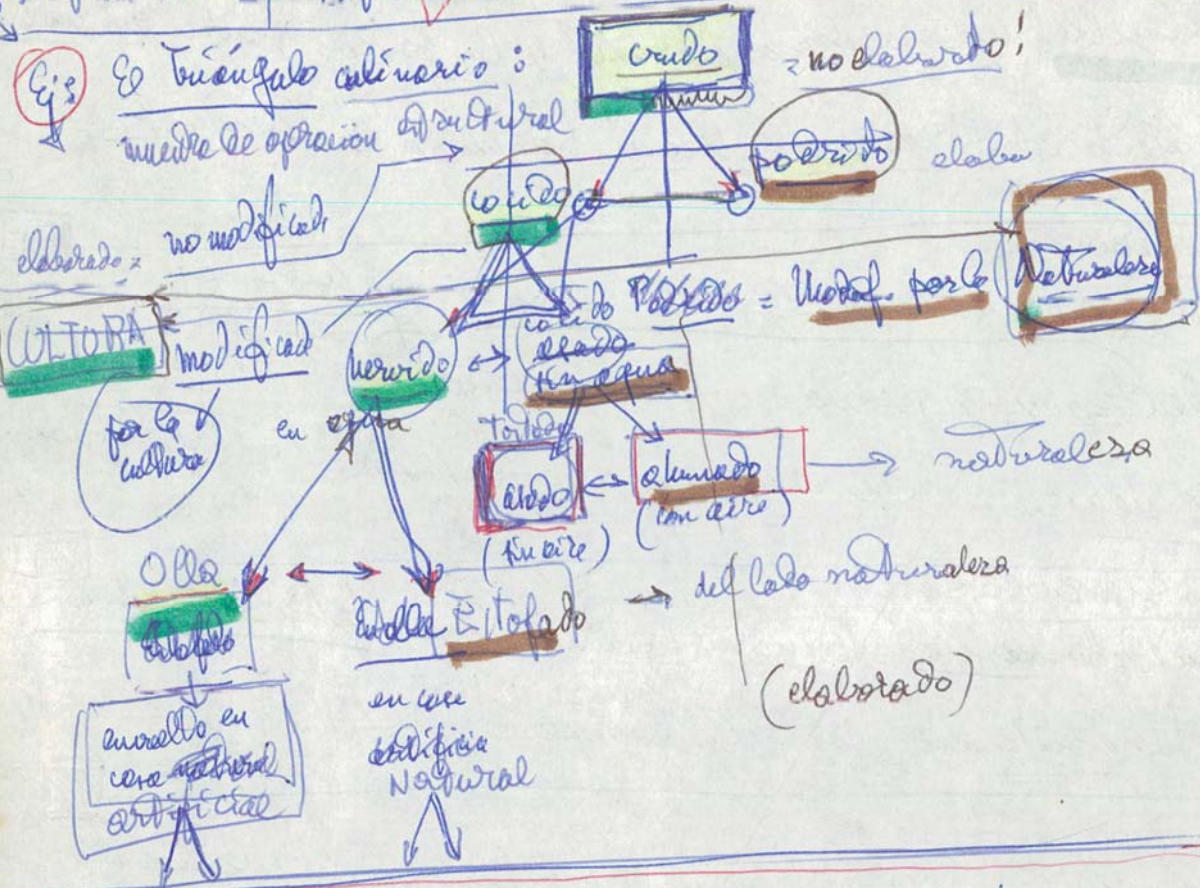


Se parte de "conceptos y hechos", elementales: de la NATURALEZA. muy concretos y cercanos: 1- comer = defecar - "separarse" 2- unirse en matrimonio = "separarse" 3- llevar un paciente próximo a la muerte

- 4) comer crudo ↔ comer cocido
- 5) lo dulce ↔ lo amargo
- 6) lo no-elaborado ↔ lo "elaborado"

2) lo alto - bajo
3) lo frío - caliente

Propiedades de "Operaciones" - los números, que manifiestan una "estructura"



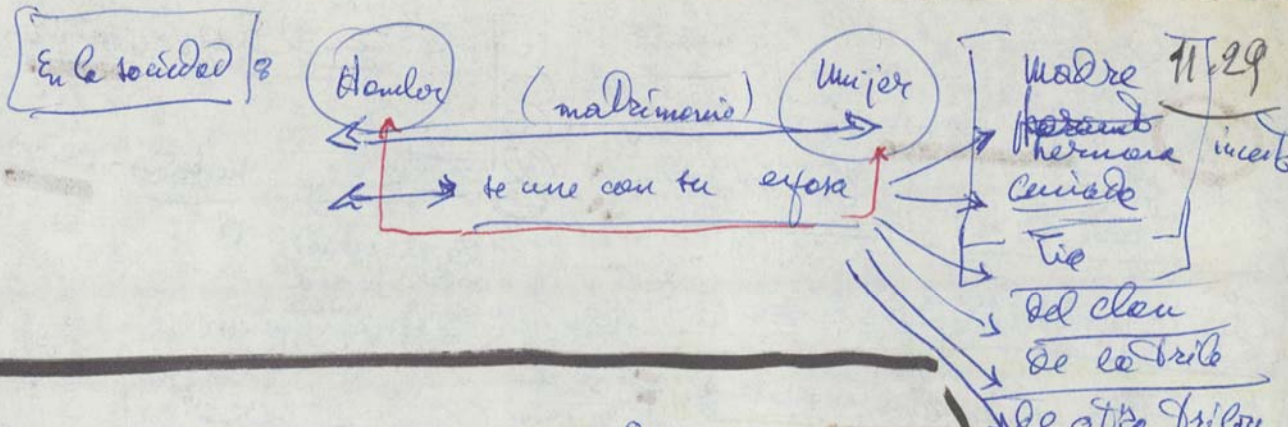
- gavilán = celente
- pájaro = mojar
- serpiente = dieta
- piro = más cerca del hombre

Serie de tamaño creciente: una continuidad = comunicación entre las fuerzas de la naturaleza

Los animales deities: León Cervo Puma Conejo Dinosaurio

Los Animales del Barque y los 2 Muchachos:





2 - DESCIFRAMIENTO de los símbolos

Signo y Símbolo en Paul Tillich = "Teología de la Cultura"
 El capítulo: La naturaleza del lenguaje del psico (p 55)



Leir Braun -
 El Origen de las "Maneras de la Mujer":

- 1 - Mon-Mane Ki y tes mujeres (p. 11)
- 2 - La Canoa del Sol y la Luna (p. 119)

Ej: mito de → HISTORIAS:

Aplicación del símbolo en el Tilt de T

SIGNIFICACIÓN - DEL - MITO =

- Mon-Mane Ki: el héroe que se casa con
- 1 una "Rana" - come deofloro - hijo (arrogante) → Abuela importante
 - 2 un "Pájaro" - arapaso - bebida - mundo falso - se ofende → Abuela crítica
 - 3 una "conchita" → limpia el campo = incógnita → Abuela crítica y graciosa
 - 4 una "Que concha" "cerca de Maré" → una tela merced = "multiplica" → Abuela
 - 5 Eudogónico [Una mujer del pueblo] PESCA - RIO - SELVA

- Los 3 primeros - continúan
- 1 Encuentro - unión
 - 2 matrimonio - conservación
 - 3 Separación - desunión
- (tres secuencias de cada matrimonio)

(a) Se case con una mujer de "tu tierra" → = endogamia
 ella para pescar = productores de alimentos! = pesca en el río.
 el embarcadero estaba lejos: parte de arriba a "pescar" → "marcador"
 "fases" → "pescar" → "marcador"
 "pescar" → "marcador"

(b) Se dice en dos partes de arriba = en tierra = "marcador"
 un punto de unión: "una esposa" → "marcador"
 "marcador" → "marcador"

"sabore" = quita la "parte de unión" DIVIDE
 Le mitad de arriba: no lo para constituirse
 "marcador" → "marcador" → "marcador"
 "marcador" → "marcador" → "marcador"

(a) Sale a un "arbol" → "marcador"
 (b) Caer sobre el "Marido" = "marcador"
 "marcador" = "marcador"

"hudo mal" = "Palabras" = Dice que hay personas = "marcador"
 "marcador" = "marcador"
 "marcador" = "marcador"

El marido la esposa = "marcador"
 (a) [Subió a un parte = (no viviente) → "marcador"
 (b) Se convirtió en "Loro" = "hablador" = "no habla, no pesca"
 (c) Desapareció volando hacia la montaña → "irrealidad"

50 esposa Empezar = Mujer del RIO → "Terminar" en "pájaro" → "Montañas"

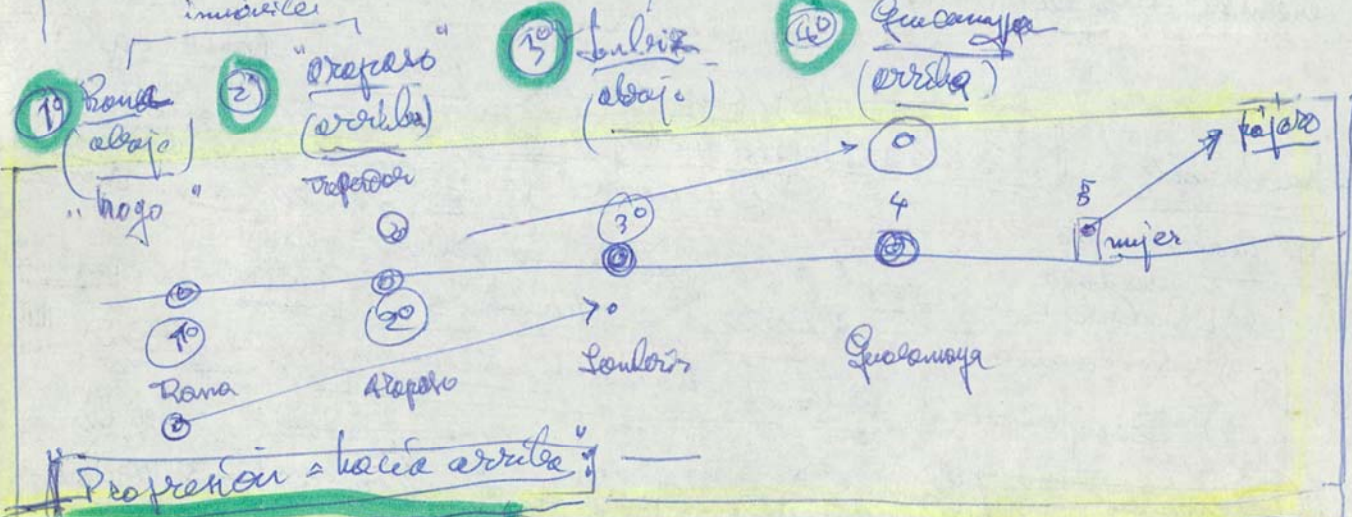
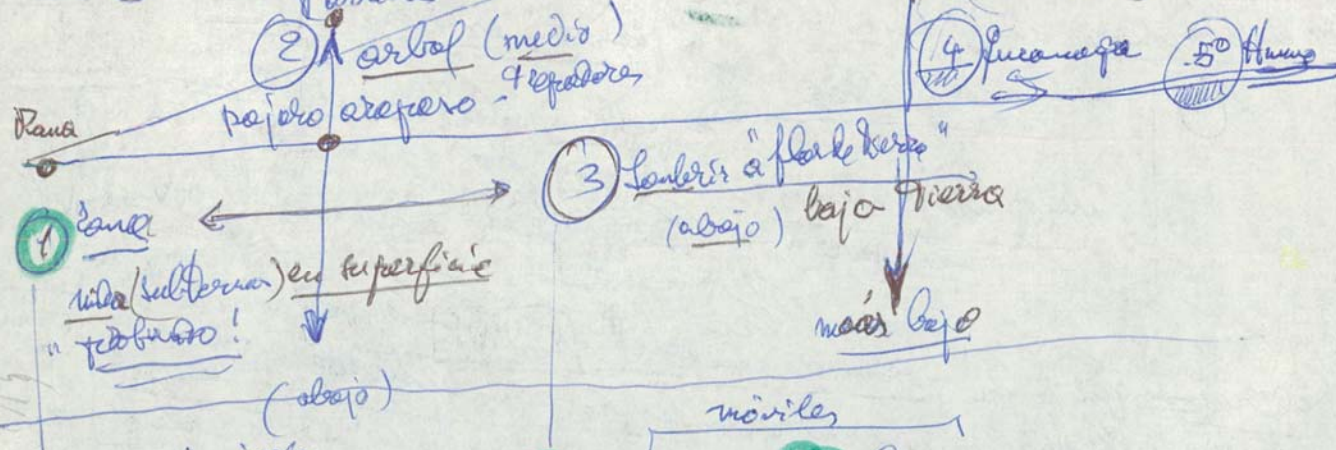
- 40 madrimonio = La vieja: separa lo mero - lo se hijo -
- 50 madrimonio = " " : separa lo mero = do firmada
- 40 = La mujer escapa - marido lo que la mujer = "espania"
- 30 La mujer → "adicto" a "usado" - el marido "acepta"
- 40 = "esofano" → marido va hacia la - gente de tu mujer!
- 30 = "endofano" - marido escapa a "usado" = "alrededor de la"
- 40 = "Los montañas" | ella + usado - pájaro!
- 50 = "Los montañas" → pájaro → se convierten → "HUMANOS"
- 50 = "Los montañas" → pájaro → se convierten → "pájaros!"

Fundamentos de la vida

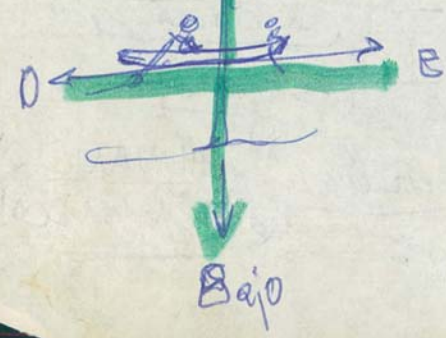
11.37

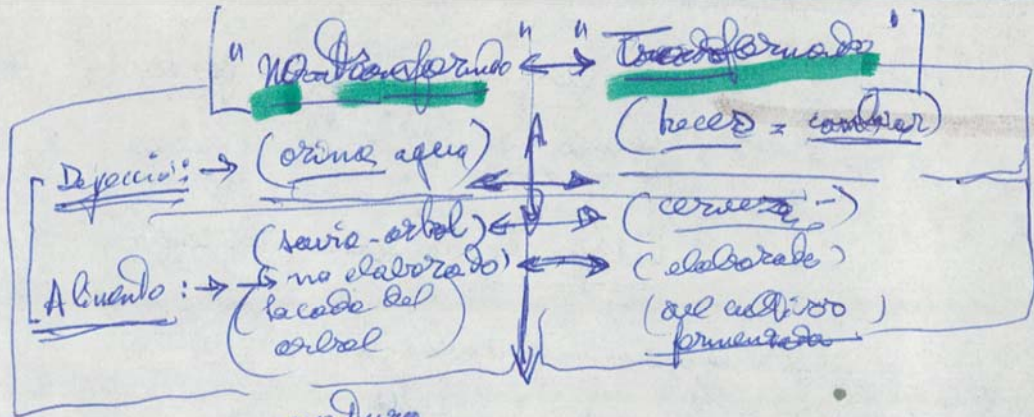
de abajo $\left\{ \begin{array}{l} bebida \\ comida \end{array} \right.$

- 1) El río = línea
- 2) Los ruidos - raras = puntos de "convergencia"
- 3) La sangre "vital"!



$\left\{ \begin{array}{l} 1+3 \\ 2+4 \end{array} \right. = \text{comida} - \text{carne}$
 $\left\{ \begin{array}{l} 2+4 \\ 5 \end{array} \right. = \text{bebida} - \text{mil - mais}$
 $\left\{ \begin{array}{l} 5 \end{array} \right. = \text{comida} - \text{pasa}$
 40 molibol = una un [branco] para transformar en [pájaro] = modo
 50 molibol = una un [forte] = para transformar en [pájaro] = modo
 [Vertical] = las Montañas





madure

	1°	2°	3°	4°	5°
Ujjer	Produci: ↓ Caza	Produci: ↓ tierra	Produci: ↓ cultivo	Produci: ↓ Maiz	Produci: ↓ Pesca
Alimento:	no lo comen	"pis fier" nocativa	boza rancia	de afate y ofendida	es dividida "separada"
negra	↓ y mal "el malata"	"Es el Vida"	"es mal interpretada"	es mal entendida - "quid"	es maltratada Alimento peces
	Alimento	Bebida es	Alimento	Bebida fermentada	Natural
	cese es "natural" - del bosque	"natural" no fermentada - del bosque	"cultivo" "del campo"	"Cultural" "labora del campo"	del Rio

EL VIAJE = DEL = SOL = Y = DE LA LUNA

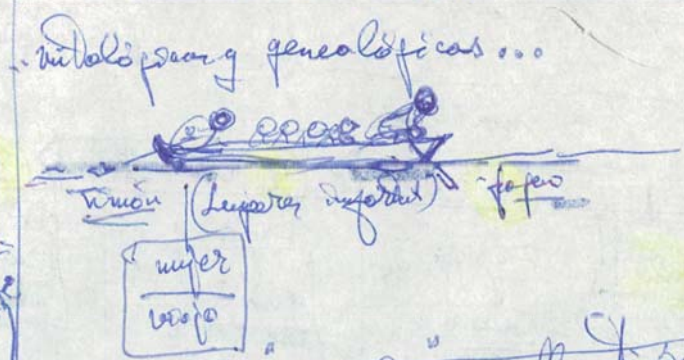
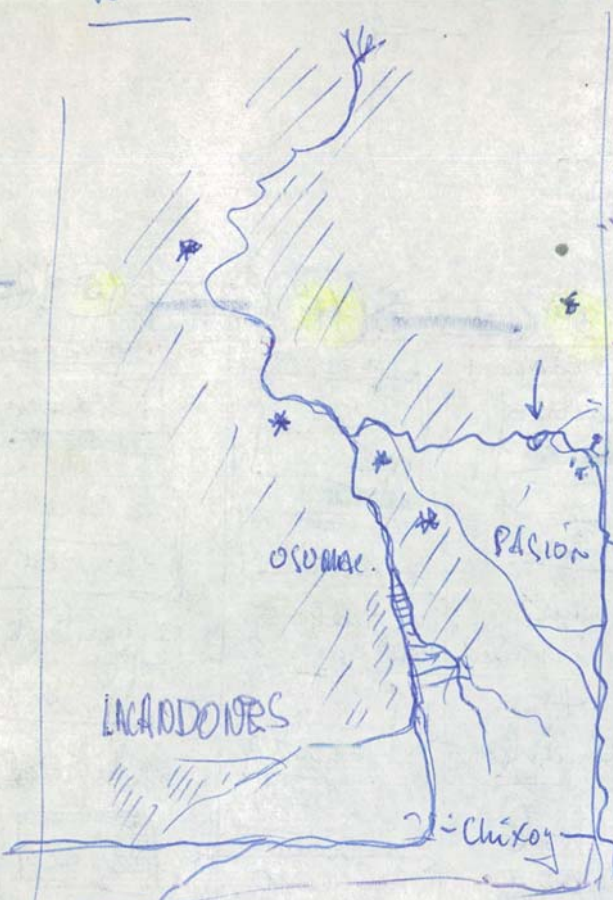
2a Parte = Comentario al - Viaje (pag. 109).

4° Madrimonia = El heroe Hou - Maroké - "empresario en viaje".
 2° personajes: (1) Heras → detrás = fuerte / M 354
 (2) Su unido → delante = fuerte
 En sociedad Van Roo - "dijo" → { oragan - fatigado

EL RIO

es el "nexo" que une toda la "falsificación" de las diferentes tribus.
 "De el Viniere - la primera endogamia!"

Yelen = Río USOMACINTA = Ser "entrepasados" Wajuts por agua, un
 "Camino Logrado" = (Ver relación 5ª de Cortés)
 - no había camino de tierra
 = Los Capitanes del Río ofrecen referencias ---



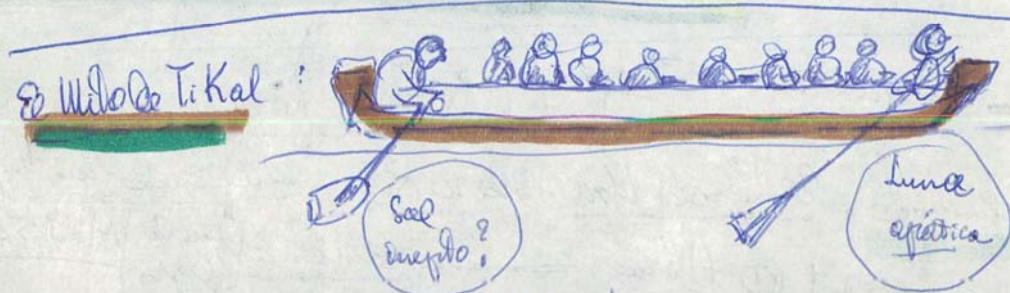
"no abajo" = solo cuenta el que lleva Unión

Analogía con Chico-Mitoz -

- Piraguas
- Pescas
- Sol = dueño de la pesca.

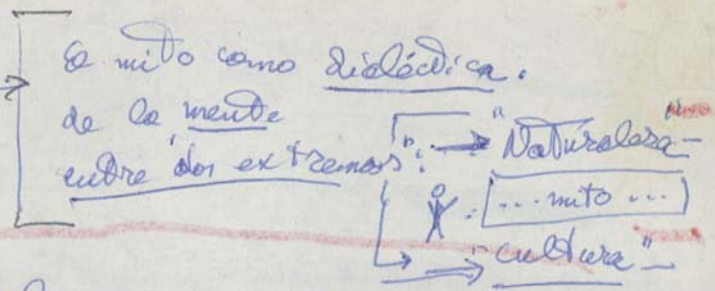
El "Camino" - del SOL

{ Analogía - } Sol = "Pescador inepto" = Sol
 Hérel = pescador apático = Unión



"Comentarios" } p. 112 = 2º parte
 p. 114 = 3º parte

Es la interpretación de Levi-Strauss:



LIMITES: de un análisis estructural

El análisis estructural es limitado: únicamente estudia la concepción lógica entre las formas: da como resultado una estructura intelectual del ser humano = mente.

La dialéctica del símbolo únicamente revela una dimensión intelectual = la especificidad de problematizar: "de tipematizar, organizar y dirigir en forma crítica el mundo y la sociedad."

= Desarrollo: el descomulgado:

Ej. como: "Tú eres cierto" freudianos, bueno/malo → se producen ciertos efectos. Esto es lo que el hombre observa observando la realidad! El mito desarrolla esta capacidad reflexiva "teórica".

Lo que el "estructuralismo" no explica:

- a) El gusto: apreciable, bello, suave, violento, turbio.
- b) El sentido: ético - ético, económico.
- c) Lo moral: la dignidad de una conducta, el valor de ciertos actos.
- d) La alegría o dolor - la vida en su "amplia" forma de existir.
- e) aspiraciones o frustraciones de la Vida: ideales y sueños!

Da el tipo cultural que poseen significación para los egipcios!!!

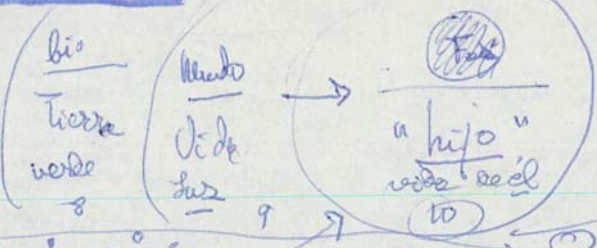
Exodo	Elemento	Significado
1	Serpiente	= <u>unidad</u> = pero en ello se vive en el mundo de los signos <u>seguros</u> .
2	Aqua - <u>Amper</u>	= de tus <u>ceras</u> y <u>fuentes</u> .
3	Rauas	= el <u>RIO</u> = invade la tierra y la fecunda
4	Marquita = <u>pebo</u>	= "Toda la <u>Tierra</u> " = molesta la respiración
5	talones	= <u>Picor</u> - tocan la piel y carne de uno mismo.
6	Ulceras - <u>herida</u>	= <u>Muerte al ganado</u> - <u>egipcios</u> herida en la piel = <u>Todos los Egipcios!</u>
7	granizo	= <u>destruye</u> todo: <u>huelera</u> , <u>ganado</u> , <u>campos</u> son el descubrimiento <u>nurioso</u>
9) <u>traballos</u>	8) <u>langosta</u>	= la <u>TIERRA</u> o de <u>YAHWE'</u> <u>arrasa</u> con <u>todo</u> = <u>quitan</u> el <u>verde</u> !

95 Tumbados | quitan la luz - a todos - la amenaza de muerte
suicidio de la muerte

100 Persepolis = la muerte de cada uno - su familia y su futuro!

SECUENCIA = CRECIENTE

- a) en mundo a DANO
- b) en mundo a poder
- c) hasta llegar a pr un



desafio - dielo al FARAON-DIOS



si pueden los "hechiceros" egipcios → yo no pueden

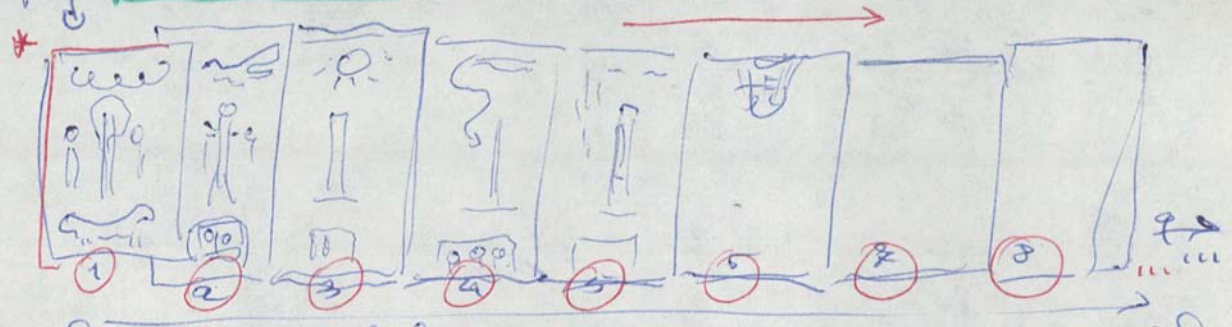
Dios tenaz de la tierra que se le vida
 Dios del cobano
 Dios este es mi - querer y me mundo
 Dios es el Duero del fatato y la la "NUBIA-VIDA" para el fuerte su descendencia

RANKA
 el Rio Nilo
 salen del Rio
 TABANOS
 Tiquen
 Chapen
 la vida.
 KALIFILIO
 Dios vive en KALIFILIO el tiempo
 moquitos
 Animales
 y
 generos
 TIERRA

Et de descendencia que se embudo
 y se injerita la Duero vida desde el
 Dado juerito = el CORDERO
 - Esta vez es habiendo = habiendo la vida
 luego de la vida en 53636

los libros

Ejemplo: Ponemos una serie de los símbolos ^{gráficos-plásticos} del signo que tenemos observado:



- ③ Horizontal = Desarrollo de la memoria = genera el paradigma o serie estable
 ejemplo = León jaguar vaca montaña
 serie = serie tal que flor, estate
- ② Vertical = Desarrollo de composiciones, derivaciones genera subsignos
 Relación de unidad, comunicación, oposición = FUNCION =
- ① "Analogie" = Búsqueda del "sentido" por analogía = genera el valor
 interno del signo.

En el estudio comparativo de los símbolos se adquiere en consecuencia:

- a). del sermón = memoria o Paradigma serie de datos mínima
- b). del signo = composición frase = derivación máxima
- c). = el "valor" del signo = significado - el signo,
 o descubrimiento = lo significado no pertenece a lo mentado = es "de otra cosa"
 P. Otto "

No cabe duda que a un nivel muy elevado la analogía de la figura física 39, 1
 en don débil y lejano, que se no puede afirmarse su fundamento
natural.

A este nivel encontramos "significaciones" = desvinculadas del conocimiento material
real y sensible.

En estos casos el "SIGNO" correspondiente no podrá ya llamarse un signo natural.
 Será un signo establecido = "arbitrariamente",
 "por - convención" con la comunidad humana,
 "artificialmente" por interpretación.

Por tal motivo

en estos casos la significación se establece "limitadamente" al acuerdo, formal o
implícito, de la comunidad que la comparte !!!

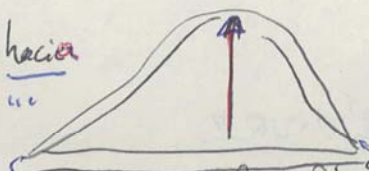
Ej: monte significa subir
con una hacia
cerca " "



un monte de "casura"
 = gran masa "

signo Natural físico

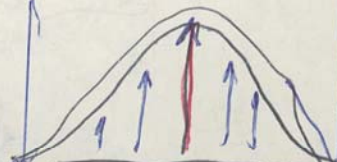
" signo natural "
 la misma figura
 o perfil. en
 pequeño



Monte para los andinos
 significa esfuerzo
 "conquista" apertura de
horizontes -

signo metafórico
 con fundamento
 inmediato
 a lo natural

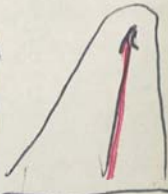
signo
 " natural - cultural "
biológico



un monte de
 " solitaria "
 significa actividad
 " intelectual "

La metáfora a
 mucho más
 lejano de la
naturalidad

" signo todo "
"cultural"



el monte "
 de la
perfección
 - evangelica

La metáfora
 es casi
 totalmente
arbitraria
estructural

signo "
 - de FE "

Orden: Grupo en "Ladino" : Ordino Procelto ,
Amiano de Santiago Atikoi -
 - Los arribas .
 - 3 púas de en comfite
 - indiferas -

○ Introducción

S. XVI : E

XVII

Ano Pedro -

XVIII

Ladino

PROPIEDAD DEL SIGNO [1] Posee una significación "agregada" = adimensional!

Resiste a un objeto "diferente" del que él es.

Ej.



1er objeto

se piensa en "algo más" que está más adelante.

2o Objeto

unidad del signo

Desde la carretera

[2] La significación agregada puede ser uno o más

[3] Origen

La significación agregada puede tener un origen "natural" de la analogía, o bien un simple origen social que establece de común acuerdo la significación. Este es el caso de los signos lingüísticos.

Ernst Cassirer

Mito y Lenguaje

Ed. Nueva Visión.

B. Astor 1973. (Sprache und Mythos)

Cassirer relaciona el mito con el "lenguaje" comentando un libro de UGHEER: Götter-namen y citando su propia teoría de la "Filosofía de las formas simbólicas".

Cassirer está "lucubrado" en varios prejuicios, que no son propiamente filosóficos, sino científicos o mejor dicho: pseudo-científicos: un evolucionismo biológico, un evolucionismo ^{intelectual} psicológico y un evolucionismo lingüístico, (cuando menos.)

1) El prejuicio evolucionista - Cassirer supone que la mente!

humana ha evolucionado de niveles "dementales" (primitivos) y que todavía se encuentran ^{hoy entre} las culturas de "estados primitivos" en pueblos de cultura oscura y sencilla: cazadores, ceramistas. Por tanto el mito correspondería a una "etapa primitiva" de este evolución mental, poco definida y enormemente diferenciada: los temores y los intereses se confunden con las creencias míticas y religiosas.

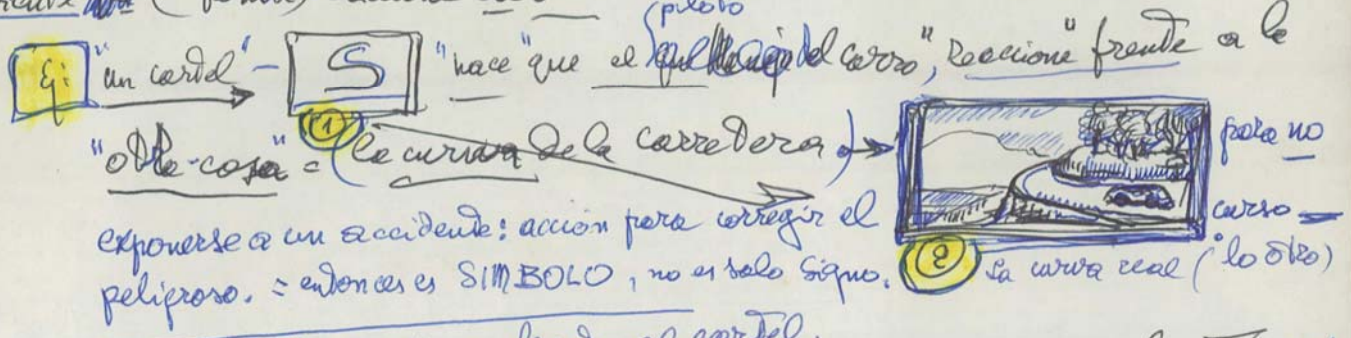
2) El prejuicio evolucionista de Cassirer se advierte también al "lenguaje". Por tanto existen "formas primitivas" de lenguaje ^{incompletas} y formas "evolucionadas" ^{"perfectas"} que primeras son poco definidas no presentan límites claros entre las palabras - Entre formas primitivas, dementales, corresponden a un pensamiento - intelectual -

(5) Las mismas "Formas Simbólicas" según Cassirer siguen un proceso evolucionista - (p 53); "una ley que tiene la misma validez para todas las "formas simbólicas" — Ninguna de ellas se presenta inicialmente como una "forma aislada"; independiente, reconocible en sí misma; sino que se le ve dependiendo, poco a poco de su madre común, que es el "mito" —

→ Así que el "mito" sería una "forma" originaria, indeterminada a lo ves una quasi-experiencia del mundo, una quasi-lenguaje, quasi-religión y quasi-filosofía.

= Todos los "contenidos mentales"... solo se presentan en esta forma de concreción — la conciencia teórica, práctica, y estética, el mundo del lenguaje y el de lo moral, las formas fundamentales de la comunidad y del estado...

Dos acontecimientos que están relacionados naturalmente; se convierten en "signo" y en "cosa-
 y cosa significada" (Signatum) = solamente cuando este tiene de estímulo, y eso hace que un
 a un viviente reaccione al otro! El piloto hace reaccionar como si se viera el fuego.



El SIMBOLO hace que uno reaccione frente al cartel.
 es un caso especial de signo, en el cual es implicada sobre signo - y Signatum: al
 demás de su correspondencia funcional una "referencia conceptualizada - consciente";
 la sola blanca de un aviso jefe que gira la manada, cuando se levanta "hizque", de le "orden" de
 "CORRER" -! no es solo un signo, es algo más es un poder!

- Aunque el símbolo haya sido artificialmente es tal que puede ser relacionado conceptual
 mente, con las cosas significadas - El símbolo entonces posee un significado - consciente -
- Es un estímulo a la acción.
 - Los símbolos inducen al respeto, a la colaboración, etc.

(p. 112)

LA VERDAD DEL MITO!

Semiología. Religiosa.

1

MITO y filosofía

(Thomas Altizer y otros; Truth, Myth and Symbol. Peardice Hall. Englewood Cliff. N.J. 1962)

Robert L. Swardson:

El mito de Sísifo que empuja la piedra por la escarpada del Aco-Corinto nada sabe lo que significaría para los que dieron origen a esta leyenda. — Lo que sabemos es que tiene sentido — en diferentes formas, para los diferentes acontecimientos y tiempos:

- 1 - puede haber sido interpretado como la lucha de la vida contra la muerte;
- 2 | 0 como una lección de la justicia divina;
- 3 | 0 como la afirmación del hombre en un mundo "existencial";
- 4 - 0 cuál es la relación entre mito - y verdad, si allí hay verdad?

5 - 0 podemos decir en una interpretación "moderna" que: el mito - de Sísifo; es "la" verdad acerca de la: VERDAD;? En este sentido que

— En nuestra búsqueda de la VERDAD, cuando nuestra concentración nos lleva hacia la revelación de algo, de repente se nos - huye,... solo para desaparecer, como un "mensaje" "comunicado", "¡uuu!"

El mito desde cualquier aspecto se observe, posee un valor de "símbolo", y realiza una comunicación. — No lo hace en forma directa o inmediata, sino por medio de "mecanismos" que en cierto sentido son simbólicos.

— A pesar que los diferentes autores, que estudian los mitos, no coinciden totalmente en su concepción del mito como "símbolo" y la relación que adapta hacia la "verdad racional y objetiva" — pero no ofrecen desde diferentes ciencias: Religión, filosofía, literatura o ciencias sociales, "una síntesis-coherente" para su comprensión y su entendimiento de los valores de la existencia.

si queremos entender el mito, como símbolo, debemos distinguirlos de los símbolos que ^{entre} no son mitos y los símbolos míticos!

Si el mito es una narración, consecuentemente:
El símbolo mítico: es una figura "verbal" o visual, ^(mito) tomado desde el
desde el mito.

(p. 80.)

1. Se diferencia una "bandera" que ^{marca} el tránsito de una carrera
y el nombre "madre" - que denota una función animal;
de una bandera, símbolo de potencia, unidad, valor, heroísmo;
y de el nombre "madre", símbolo de carino, amor, seguridad.

El segundo significado es un significado - extra, añadido un plus de fondo,
por el cual el "símbolo" se distingue de las demás palabras.
Así el mito (por su significación agregada) se distingue de otras re-
creaciones.

2. En el caso de la "madre" - el 2º significado, no solo ^{añadido el} sentido si no el VALOR de
símbolo.
Y este vale todavía ^{más} por el hecho de que en la "madre", la función y el símbolo, son in-
separables! - lo cual le confiere mayor eficacia y valor! => es "tu-mito"!

3. La atención que surge entre la "multiples" y e unicidad diversos sentidos de mujer
mujer, a una "calidad" de mito! (esto si la domina indistintamente y protegiendo el placido placido)

4. Este mismo símbolo puede ser todavía más espléndido - más místico - si
la función que en realidad percibimos, es captada también como "fuerza" cósmica!
= el sentido de lo "humano" que no lleva dejar dejar.

- Es el mito que surge desde las ruinas y crea el placido de la primavera
solo para oprimirla nuevamente con las nieves del invierno -
la exploración

- Es concepto de yo White Eras de la filosofía pre-socrática aplicado al orden cósmico

no es solo una imagen poética; implica una actitud que las fuerzas variadas que controlan el universo físico sean de un ORDEN que posea una calidad en común con la de la vida humana. (2)

Los demonios "caen en amor" abrazándose uno a otro. Esta imaginación no es tan ingenua que deba entenderse al modo romántico! — Al contrario hace pensar que el impulso que mueve al amor humano hace pensar que sea un efecto del mismo atractivo que pervade los demonios respecto de la Naturaleza! Y así a su vez es concebida como subleída de una fuerza

cosmica que posea un tipo de "conciencia" inteligible en términos humanos!

Los mitos-cultos también afirman que los procesos de la Naturaleza en general son de hecho "procesos del ser humano".

Por ejemplo el mito de Edipo ^{y Jocasta} — es por un lado un relato de una compleja situación psico

lógica — pero también a la unión de dos ^{órdenes} tipos de cultos: el culto de la vida (uno concebido como macho, uno como hembra) que identifica el destino humano con el proceso-cosmico!

¿Cómo se realiza esta unión? Es un problema irresuelto. — Es que el h. proyecta al universo su propio mundo, o que tiene en sí mismo "impreso la imagen del universo".... en su entendimiento... — o que al contrario "no hubiera diferencia entre la percepción de sí mismo y del universo"?.... —

J. Fontenrose: The Ritual Theory of Myth, Univ. of California
Berkeley 1966

R. Bultmann: Foi et compréhension, Vol I, Historiologie de l'homme
Paris 1968

II vol. Échologie et Démithologisation
Paris 1969-1970

E. Cattelli (yobra) Démithologisation et morale, Paris 1965

K. Kerényi: Introduction à l'essence de la Mythologie, Paris 1953

Condición Alfiser:

El sorprendente radical del discurso de la montaña; el conocimiento de que el Reino de Dios
está ahora presente en el tiempo; y que el mundo es superado, como calera a Beje el
modo de los cruceros del mundo.

Esto porque hace posible la plena dedicación a Cristo. — El Cristo es
liberado, de al modo, por su resurrección con Cristo.

M. Merleau

Mitos y símbolos

na demasiado intelectual, Tomás de Aquino: no lo prueba la manera de hablar, se pretende onces de la fe en la medida total en que se el creyente. Ahora bien, el acto del creyente enunciado, sino que se determina en la reali-ormamos enunciados para, por ellos, tener s realidades, tanto en la fe como en la

na de símbolo y su definición han variado mbargo, generalmente se acepta que se trata a, más allá de la significación del signo que lo invisible. Y es precisamente ese sentido ore sobreañade al sentido primero del objeto- tuye la operación simbólica. Pero, en la prác- nguaje, signo y símbolo no aparecen siempre erenciados. Si yo pensase que lo esencial de a consiste en establecer un sistema de refe- bligado a reconocer el carácter simbólico del e la tura, de los signos matemáticos, del en resumen, de todos los signos más o menos ificación está ligada al uso de los grupos hu- podría sostener que los emblemas de la gorra e Correos son el símbolo de las Telecomunica- o de un servicio público. Por el contrario, si ción de símbolo dada por C. G. Jung⁷, habrá carácter simbólico a dichos signos. En efecto, cualquier expresión propuesta para una cosa olo toda expresión de una cosa relativamente o podría ser designada de una manera más a. Asombra la clarísima repulsa de cualquier nte que dicha definición pone en evidencia, sivo de imágenes universales, inconscientes, soñadas. Jung justifica su posición diciendo no ostentan el rango de algo distinto de ellos u propio sentido por sí solos. Ahora bien, los amos en el lenguaje o en los mitos no existen para luego recibir, virtualmente, del hombre plementaria, determinada. Existen por su mis-

II ac, 1, 2, 2 m.
Typen, p. 643.

988

Todo el problema estriba en saber, por consiguiente, si el hombre, al mirar un objeto material, un árbol, o el agua, o dos ramas cruzadas, o un pez, es capaz de percibirlo en su realidad material y considerarlo al mismo tiempo como expresión de una cosa desconocida y que piensa que le excede. El mismo objeto sería, pues, símbolo para uno y signo para otro: ¡verdad aquende y error allende de los Pirineos mentales! ¿Pero, y si el objeto no es natural, si es anormal, compuesto, como un círculo inscrito en un cuadrado, o un triángulo conteniendo un ojo? Entonces parece evidente que debe prevalecer la interpretación simbólica. De lo cual se deduce una primera consecuencia muy importante: toda operación simbólica está condicionada por un conjunto social, cultural, religioso, cuyo conocimiento se requiere para la interpretación conveniente del sentido mismo del símbolo. La capacidad o la inaptitud para penetrar en la significación del símbolo se crearán en relación con ese conjunto dado. Así, pues, la hermenéutica primaria, la más clásica y tradicional, será de orden cultural: reinstala los símbolos en el marco del conjunto que los determina y donde cumplen una función de referencia, lo mismo si se trata de relaciones de parentesco, de relaciones sociales de cualquier tipo, o de tradiciones religiosas. De hecho, se puede vincular estrechamente el análisis de los símbolos religiosos a toda una tradición doctrinal interna que les confiere una significación específica, pero también al contorno cultural en el que esa tradición religiosa se ha desarrollado. De esta manera, el historiador puede, por ejemplo, encontrar las huellas, anteriores a la irrupción del cristianismo, de ciertos símbolos: la cruz, la palma, la corona, el pez, etc.⁸ Puede explicar su génesis, hablar, en última instancia, de elementos tomados de otra civilización y de apropiación simbólica. Pero, al mismo tiempo, como el cristianismo es la proclamación de la Palabra de Dios presentada como cumplimiento de una promesa hecha por Yahvé a su pueblo, cada acontecimiento de la Nueva Alianza está precedido, en la historia de Israel, por un tipos, por una imagen, una prefiguración, cuya significación resulta explícita. En virtud de esta coherencia interna del pensamiento cristiano, la significación religiosa de un símbolo sólo puede ser unívoca. La interpretación de esas figuras testamentarias, de esos símbolos rituales, de esas imágenes, es global y unitaria, pues reposa en una significación

⁸ Como ha hecho J. Daniélou, *Les Symboles chrétiens primitifs* (París 1961).

Michel Merleau: "Aproximación a una ciencia
"de las religiones." -

doctrinal exclusiva, según la cual la Biblia sólo puede ser comentada en una perspectiva figurativa⁹. Es evidente que no ocurre lo mismo con cualquier otro sistema religioso. Cada sistema religioso o filosófico desemboca con idéntica legitimidad en determinado tipo de interpretación, exclusivo de una hermenéutica completamente diferente. Sin embargo, este tipo de análisis del símbolo religioso se atiene siempre al orden de la cultura. Por necesaria que sea una técnica de investigación, dejará siempre al margen la realidad interna del símbolo religioso, ese «fenómeno vital», que introduce al hombre en el ámbito de lo sagrado, según un tipo muy peculiar de comunicación, que pone en funcionamiento un verdadero dinamismo psicológico. Parece, pues, necesario investigar por otros caminos, y añadir a esta hermenéutica estrictamente histórica y cultural otros esquemas explicativos.

Ello parece tanto más necesario cuanto que el símbolo, al ser un lenguaje humano, puede ser, como todo lenguaje, multívoco, y revestir varios significados. Como ya hemos visto, una palabra, el símbolo, todavía no es un pensamiento. Si la función simbólica está enraizada en lo más profundo del hombre, está claro que lo simbólico no puede ser anterior a él, único que puede realizar el acto de sobredeterminación que constituye la operación simbólica. ¿Pero dónde se enraiza esa función? El análisis de la vida psíquica atestigua que es en el inconsciente, que aparece cada vez más estructurado como un lenguaje. ¿Pero se trata de un inconsciente, «inefable refugio de las particularidades individuales, depositario de una historia única que convierte a cada uno de nosotros en un ser irremplazable», según la magnífica fórmula, pero que pretende ser irónica, de Cl. Lévi-Strauss¹⁰. ¿O bien, como él sugiere, de un lugar donde se ejerce una misma función simbólica según un mecanismo idéntico para todos los hombres? De modo que no se trataría de un inconsciente poblado de huellas más o menos dolorosas de los traumas sufridos por cada uno, sino de un inconsciente, órgano de una función específica, cuya función consiste en imponer unas leyes estructurales a unos elementos inarticulados que proceden de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones o recuerdos. Lo mismo que el estómago existe independientemente de los

⁹ He intentado delimitar este problema del simbolismo cristiano antiguo en *Le Christianisme dans l'Empire romain* (París 1970) 140-150.

¹⁰ *Anthropologie structurale*, p. 224.

alimentos que digiere, así tampoco a las imágenes que su función finalmente, una última hipótesis, función propia de la psique, producción de imágenes unificadas con éxito la sobredeterminación en el marco de una teoría y otros términos, toda teoría en primer lugar hacer frente a rivales derivado del psicoanálisis que en nuestros días no puede ser únicamente histórico-cultural. ¿Por qué, el símbolo da que por qué y cómo se puede ser simbólica propia del hombre al que no cesa de practicar en una mención crítica de las cosas pasará a examinar, pues, el símbolos religiosos, antes de simbólica.

b) Las teorías psicoanalíticas

Resumiendo: el psicoanálisis es una proyección extra-consciente del hombre y, por lo tanto, relaciona los mitos con los síntomas extra-conscientes del psiquismo. Razones profundas, las causas de la enfermedad del hombre. El eje del análisis, revelador. Freud, la satisfacción del deseo infantil, el rechazo de la barrera del ego, el pie-de-piña es la causa. Y su claudicación, el símbolo, pues, los símbolos que creaciones extra-conscientes. ¿Pero puede entenderse la realidad interior?

Si volvemos al análisis

Los mitos mesopotámicos a veces tienen temas de confusiones y de preocupaciones...

Schelling da de la "mitos" una interpretación antagónica y no allegórica (aprobado por Cassirer) — lo cual significa que "considera las FIGURAS-MITICAS, como "configuraciones-autónomas del espíritu humano (Forth p. 287).

Esto enfatiza la autonomía del mito y exalta la elaboración.

La idea de mitos que no tengan otra referencia que a sí mismos, sería de "parte que fueran - símbolos, en vez de pasar" en términos de símbolos!

a) sería una especie de "mentalidad - primitiva", repleta de evocaciones mágicas y conceptos imaginarios "arbitrarios" — totalmente exento de Razón y de Lógica.

b) o se apoya en la idea de "esquemas" que funcionan automáticamente, creando símbolos (sin referencia consciente!)

Cap:



VII

EL SIMBOLO Y LA REALIDAD ESPIRITUAL

VII^o

123

EL SIMBOLO y Lo trascendente

ET INIMBOTO ET INIMBOTO

Es imposible expresar en "términos humanos" la esencia de lo divino!

R. Otto. = cap. XII (p. 95) "Lo numinoso en Lutero", afirma la imposibilidad de "comunicar por escrito", lo que uno haya descubierto en lo divino; "Por eso es una tarea imposible. abarcar ambas cosas; a) descubrir el creador y padre de TODO este universo. b) y publicar este descubrimiento de él en "palabras" para que todos lo entiendan! -

Para "fundamentarlo", cita el "Tímico" de Platón (28c) - y especialmente el par. 341C. de la Carta Séptima:

"De ahí luego que una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás. ~ no se puede, en efecto, traducirlas a "expresión", como sucede con otras ramas del saber; sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la conruencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se abre la luz en el alma y ya se alimenta, por sí misma."



VII. LA SIGNIFICACION TRASCENDENTE, DEL SIMBOLO

El estudio de los símbolos desemboca naturalmente en el cuestionamiento de las realidades suprasensibles y trascendentes. El capítulo que introducimos como último paso del Curso se refiere a la posibilidad de encontrar a Dios através de la simbología que el hombre ha creado a lo largo de su historia en el mundo.

Otto Muck en su libro :Doctrina Filosòfica de Dios ,analiza las pruebas de la existencia de Dios aportadas por diferentes Filòsofos.En este momento no nos interesa discutir el valor de estas pruebas,que pueden ser aceptables o no desde un punto de vista exclusivamente racional,o emocional,o cientìfico.

Debemos fijar nuestra atenciòn sobre la "universalidad" del fenómeno -religioso que se ha hecho evidente por la lectura de las tradiciones, de los mitos y el estudio de las costumbres: como còdigos cargados de significado.

El problema ha sido concebido desde diversos puntos de vista:desde la perspectiva practica, o sea desde la creaciòn de normas de conducta;desde el paràmetro lingüístico,como significaciòn literal de las palabras y del diuscursu;desde la visiòn del mundo como situaciòn en la que el ser humano explora sus posibilidades de vida y de inteligencia;desde el poder mental y desde la estructura del pensamiento,en que la cosmovisiòn se transforma en instrumento de interpretaciòn.

El capitulo abre caminos que ,sobre las alas de la significaciòn,conducen mas allà de las fronteras del mundo-fìsico y de las realidades terrenas.Nos contentamos por ahora con dejar estas puertas abiertas.Entrar por ellas debera ser objetivo de otros cursos.

Este capitulo no es apologètico(en el sentido de "defender la fe"en la existencia de Dios).Es màs bien metafìsico, por que explora las posibilidades de significaciòn de lo trascendente ,segùn los diferentes enfoques que se han enumerado.Responde a la pregunta:còmo es lo trascendente?De què naturaleza es el ser cuya significaciòn nasce sobre los diversos lenguajes humanos, el de la ciencia, de la moral,de la especulaciòn pura, del lenguaje corriente o de la experiencia psicològica?

El libro de Muck es de naturaleza sintètica,y no se detiene en desarrollar los temas,unicamente enuncia la problemàtica de las diferentes direcciones.Pero puede considerarse un buen resumen que delimita el campo de investigaciòn : de la significacion profunda de los diferentes lenguajes,alrededor del problema que ha concentrado los esfuerzos -mas-elevados de la humanidad:para llegar mas allà de si misma rebasar toda frontera.

Doble caracter del Discurso-religioso

a) pre conceptual o emocional

b) conceptual = racional

Sentido que se le da a lo "simbólico" - del "Discurso Religioso".

a) Demasiado amplio = simbolos lógicos (carentes de contenido)

b) Máximo de amplitud = cassiere (filos de las formas simbólicas).

c) Mínimo de amplitud = El "doble-sentido" - dos niveles de significación (Peirce.)

d) Demasiado estrecho = el simbolismo de lo Oculto.

El modelo de la "poetica", como "arte productivo de simbolismo".

A. Doble sentido-analógico (a nivel de pequeñas unidades)

1) Desde "dentro" del lenguaje = "extensión" de "sentido".

2) Desde "fuera" = contexto = incremento" de la "capacidad" de significar = "Heurístico. (en el contexto),

heuristicos

II. Doble "estructura" "productora de "doble-sentido".

- Nivel de Micro-estructura*
1. Estructura ~~pequeña~~ *la frase* - la oración, una palabra en una frase.
 2. Estructura "macro" = el "discurso", la composición.

grandes unidades (narraciones, poemas, cuentos, líricas, diálogos, "Speech-act" = Acto ilocutivo.

III. Superación de la oposición interna - externa

a este nivel deja de tener sentido la oposición,

- anotada interno = al lenguaje
- o nivel
- pequeño externo = al lenguaje.

A nivel de "grandes unidades" se recupera el valor de "MEDIACION",

- entre a) el hombre - o - y el mundo.
- b) el hombre o y otros hombres.
- c) el hombre o y si mismo.

Se producen 3 registros: "Referencia" en los que se desarrolla
 "diálogo" la capacidad heurística,
 "reflexión"

A Nivel no - literario: EL SIMBOLO - como elemento de "Cultura" no escrita,

En las culturas que no producen "escritura" se utiliza también el simbolismo

- a) gráfico - plástico,
 - b) el gesto.
 - c) el mito,.....
- a) ya se han estudiado los símbolos gráficos - plásticos".

Ahora podemos considerar tres símbolos, como el movimiento corpóreo,
el gesto.

99.3

b) El Gesto, o un símbolo que se integra en la "cultura" no-literaria, posee una doble componente:

b.a b.1 física levantar una mano, pronunciar una frase, verter el agua.

b.2 mental acto se revela en varias características,

1. Es irreducible a sus componentes
2. Posee una componente "temporal" reconocible el Ritmo
el Tiempo
y lugar
3. Incorpora una referencia al Otro.
4. En esta referencia introduce emociones
invitación acuerdo
repulsión alegría
estupor.

b.c) El gesto como "acción deliberada" y gestos marca un enraizamiento en la VIDA

- Ej.
1. Afecta un instrumento
 2. Baila
 3. Hace gimnasia y figuras
 4. Agarra un objeto y lo
 5. Inserta el simbolismo

rompe lo eleva, lo usa,
inherente en la comida

b.d) Características del Simbolismo del Gesto.

- 2.1 es público
- 2.2 da identidad al grupo
- 2.3 es institucional
- 2.4 es interacción

5) Forma "SISTEMA", estructuras, en diferentes niveles,

*Los capítulos
deben ser escritos
de la misma manera
no subraye!*

INDICE DEL "TEXT O"

CONTENIDOS. (con las págs. del folleto)

Introducción; MOTIVACION

I.	<u>LOS SIMBOLOS Y LA CULTURA</u>	
	I.1 Concepto de Cultura, Definiciones	P. 4
	I.2 El Homo Sapiens y su cultura	P. 11
	I.3 UNIVERSO CULTURAL Y DE SIMBOLOS. <i>CULTURAS</i>	P. 12
II.	<u>TIPOS DE SIMBOLOS.</u>	
	II.1 Tipología de las Culturas	P. 13
III.	<u>CODIFICACION DE SISTEMAS SIMBOLOS.</u>	P. 22
	III.1 Sistemas Semióticos	P. 23
IV.	<u>Qué es un Simbolo?</u>	P. 37
	IV.1 Definición de Signo	P. 47
	IV.2 Definición de Simbolo	P. 51
	IV.3 Características del Simbolo	P. 52
V.	<u>El Simbolo como aproximación a lo Sagrado.</u>	P. 54
	V.1 Lo Sagrado y lo Profano	P. 60
	V.2 Mircea Eliade.	P. 64
	V.3 Los Simbolos como fenómeno	P. 67
VI.	<u>Los Simbolos y su Interpretación</u> <i>La mente humana</i>	P. 94
	VI.1 <i>P. Ricoeur</i> Poética y Simbólica	P. 95
	VI.2 <i>P. Ricoeur</i> Freud una Interp. de la Cultura	P. 112
VII.	<u>La Significación Trascendente</u>	
	VII.1 La Doctrina Filosófica de Dios	P. 125

Cap.

I.

LOS SIMBOLOS Y LA CULTURA.

a) El Simbolismo ha sido estudiado en literatura, a lo largo de la 1/2 de este siglo:

- A. Q. Lehmann: El simbolismo estético en Francia (1950)
 Kenneth Carrall: El movimiento simbolista (1951) con detalle filiológicos.
 C. M. Bowers: La herencia del Simbolismo (1943)
 Charles Feidelson jr.: El simbolismo en la literatura Americana (1953)

b) Una posición intermedia entre lo simbólico literario y lo filosófico la ocupa Ernst Cassirer: Filosofía de la forma simbólica - 3 vols.

Surrealismo tempor = Substancia y Forma

c) El nivel científico, desde las ciencias antropológicas

Clifford Geertz: "Interpretación de las culturas", 1973.

d) En lingüística el estudio de los simbolos se realiza a nivel de estructuras y semántico.

Max Black -
 Humberto Eco -
 Foucault, -

12

La conducta que "reacciona" al USO de estos símbolos, frecuentemente va mas allá de su "significado - consciente. - Lo supera, en fuerza de qué? *del elemento inconsciente? O mas bien por la fuerza de la comunidad?*

Ej:

1. "Dar la vida por una fe"... *es un acto social.*
2. "los símbolos sociales nos unen unos a otros, en la Sociedad... y nos hacen "compartir" actitudes, emociones y valores...
3. Lo cual produce la "compacidad" de los grupos sociales, una compacidad que es sólida, resistente, superior al valor del símbolo.

Esta "fuerza" del símbolo no deriva evidentemente del objeto simbólico como tal; su energía operativa se origina en los estratos más profundos de la naturaleza humana, allí donde el individuo está cimentado sustancialmente en el ser social, en la complementariedad de los demás seres humanos, ^{en la unidad de destino,} ~~que participan con uno de la realidad básica co-~~ mún. También deriva sus impulsos más generosos de el sustrato metafísico de la realidad, de aquel "ser" en el que el hombre y el mundo se ^{intercambian} ~~encuentran~~ y que implica la presencia de una ~~cosa trascendente~~, de una personalidad esencial con la cual dialogar, o sea Dios mismo.

— El símbolo en suma se abre como un espacio intelectual que permite al hombre conquistar una dimensión en el SEPT. —

NATURALEZA DE LOS SIMBOLOS RELIGIOSOS

53.8

Paul Tillich:

- Teología Sistemática, Barcelona 1942/43
- Teología de la Cultura, Ed. Amorrortu B. Aires 1969

I Existe "polemica" \leftrightarrow sobre uso de SIMBOLOS, sobre su valor religioso.

Qué sentido tiene tal discusión?

R/1 Hay confusión sobre el Significado.
Los Simbolos no conservan el mismo significado a través del tiempo.
Las palabras ya no comunican lo de antes, asumen nuevos valores en el tiempo presente, (= variación semántica).

R/2 Nuestra cultura ya no posee "elementos de intercambio" = "comunes", unidad de sentido, como el tiempo de la escolástica.

hay Existe la lógica simbólica, como esfuerzo para encontrar este: valor universal, el

↳ "Centro Común!"
Su defecto es la "Limitación" = no abarca la VIDA, solo se limita a un aspecto de la estructura del pensamiento.

II Lo que pasa es que "estamos" en un "proceso-importante" de transformación.
(Esto lo escribía en 1955)

Existen diferentes = "niveles de la realidad".
De estos, cada uno exige un lenguaje (simbolos) diferentes.

Por ejemplo
~~Es~~ No "todo" puede ser expresado en lenguaje - matemático, abstracto y por fórmulas
Por eso: hay que conocer - usar - crear,
Diversas - clases de "Signos y Simbolos - para cubrir todos los niveles de la realidad conocida.

III "Seleccionamos" (3 Temas)

- Diferencia entre
- 1 Los Simbolos - y los signos
 - 2 La Función de los Simbolos.
 - 3 La Naturaleza del Simbolo religioso.

A → 1.

Signos y-Simbolos: Qué tienen en COMUN?

Estas 2 palabras son diferentes entre si.
Pero tienen ALGO en común: ambas poseen = referencia a otra cosa-distinta de "lo que ellos - son" - apuntan a "otro"

→ 2

"Diferencias" entre: Signos "y" Simbolos

- Ej.:
4. Candado - "dominio"
 3. El Rayo - "Sol"
 2. un arbol - rama
 1. Un animal pájaro.

Thomas J. Altizer (en Truth, Myth and Symbol, Ed Prentice Hall. Engle-wood cliff.) 1962

El mundo de los símbolos y mitos es extraño y subterráneo
Uso fundamentalmente es considerado como la fuente y el centro del pensar y del sentir
humano.

El principio del simbolismo según Cassirer abre el acceso al mundo propiamente humano, al de la cultura humana.

El mundo de los símbolos es en breves el mundo del lenguaje, de la expresión y de la comunicación.

A través del símbolo, lo que llamamos "el mundo" fundamenta una nueva dimensión y revela espacios desconocidos a la experiencia humana y al entendimiento.

una de las categorías de símbolos, con carácter bien diversificado es el símbolo religioso. — Porque el símbolo religioso abre una puerta que conduce hacia ~~el~~ el trascendente una realidad nueva que se manifiesta en la experiencia humana. Sin el símbolo religioso la fe queda relegada a categorías intelectuales, no es una verdadera presencia del ser divino.

Para Mircea, en una mentalidad primitiva lo real, el decir lo hablado lo significativo de la vida es equivalente a segredo

Altizer cree que en las culturas más evolucionadas adquiere la conciencia de la "radical discontinuidad" entre el símbolo producido por el hombre en su vida humana en el mundo, y el símbolo religioso

Altizer identifica en el gen mito lo segredo que se manifiesta en

y dice: "Y este concepto aprehensión de lo mítico como un lenguaje difuso surge solo cuando el hombre ha establecido en (civiles) una distancia entre lo mítico y lo segredo" (p. 91)

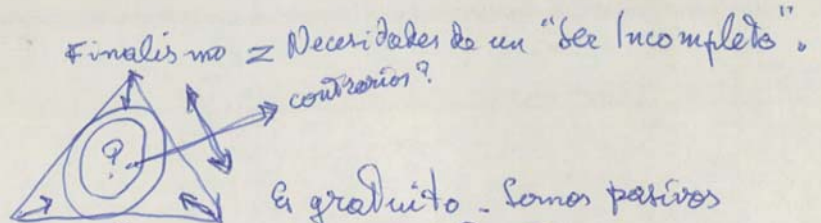
Según Heidegger y Sartre, la existencia humana que nosotros conocemos

Al parecer las 3 posiciones no son contradictorias:

Se presentan como definiciones-extremas de una realidad única y difícil de entender:

Es algo dado gratis
Pero responde a una
exigencia.

Deslumbramiento
ATRACTIVO P: de
un seguimiento



Es gratuito - Somos pasivos
Acontecimiento. Pasiva
Provocación - Llamada.

Los tres enfoques plantean - el mismo problema: "Trascender" las fronteras de lo humano, para encontrarse con un ser - superior, MAXIMO.

Pero, este es únicamente el 1er paso. Luego se impone una "selección": Encontrar el "verdadero-mensaje" - entre tantas doctrinas! que se han propuesto a la humanidad.

El 2o. paso es "análisis" de la religión y de la fe.

No se trata de apologética sino de "penetración", descubrimiento: donde está la VERDAD? El hombre sufre lo que Ricoeur llamó "la patética de la miseria". Es un aproximarse al misterio.

La Revelación de Jesucristo viene a ofrecer "respuestas" a las interrogantes humanas.

Pero esta Revelación no es totalmente ajena al hombre y a su cultura. Ya su vida terreno.

Las dos visiones no son antitéticas, no son andilema.

- a) Lo sagrado + la revelación son un complemento una luz
- b) Ofrecen mucho más: "un nuevo IDEAL, un posible-ser muy alto, inesperado por el hombre.

Kore

" La virgen que engendra al Eón = el TIEMPO "

Epifanio, Panarion. 51, 22

Describe el Culto de Eón en Alejandria p. 79

La fiesta es llamada Koreion. en el Templo = recinto sagrado de Core.

" La noche entera la pasan entre cantos y sonas de flauta entonando canticos al dios y celebrando la fiesta que dura toda la noche. Despues del canto del gallo descienden unos hombres con antorchas a un sepelio subterraneo, y toben una imagen de madera, desnuda y tendida en unas anguillas, que tiene marcado el pecho de una cruz sobre la frente dorada, y otras marcas de sello como esta en otras monedas y jetas dos en las rodillas, cinco marcas en total hechas de oro. A la estatua la pasan en circulo fuera por la parte central del templo entre sonas de flautas y timbales y en medio de himnos; y tras haber realizado el cortejo, la bajan de nuevo al lugar subterraneo. Y cuando se le pregunta que significa este misterio, responden diciendo: " En esta hora, el dia de hoy Core (es decir la virgen) ha engendrado a Eón "

(J. Leipoldt, El Mundo del NT. II)

imagen 122-123

El tiempo " infinito ", que por encima de todo = NO TIENE NOMBRE

Mitra es el " mediador " - (p. 42.) El mundo del NT III

Mitra = Dios Solar.

Mitra es un dia PERIA. desde el siglo I^o Anterol^o Xto - en aumento a partir del siglo II^o del. hasta el 300 con Juliano.

S. próximo: Agricultura de Lactam (108)
habla de los grados miticos de escaramiento a Dios

corax
cryphias
miles
leo
petals
heliodromus
petar
fader - fa ven



Cada grado tendría su
masorah

~~REUNION COMUNITARIA
("Residencia San Borja")~~

~~Fecha: domingo 28 de Enero~~

~~Hora: 7:00 p.m.~~

~~Tema: Reflexión sobre preguntas
del P. General en orden a
la Congregación General.~~

CULTO DE MITRA

Una especie de Resubid:

Mitra = Hantes - Hautopates = un fénix
juntos -
midea = dos extranjeros, petres

mitra a veces coincide con Hermes de los griegos!

LA UNIDAD - DE - CONTRARIOS :

1. DUALISMO.
2. HERMAFRODITISMO
3. PAHOALISMO

PAHOALISMO. en OCCIDENTE?

Cicerón (De divinatione II, 142) ^{refiere} demuestra que entre los caldeos hay creencia en que un "recién nacido tiene "otro" entre las entrañas.

Habla del Zodiaco: "Cuando sepan a la parte misma del círculo en la que está el otro del recién nacido, o aquella que tenga alguna relación de dependencia o concordancia, se dice lo que aquellos denominan: triángulos y cuadrados."

... según la temperatura del aire, así es la constitución ^{y corpora} química de los niños y que de ello derivan el talante, las costumbres, la índole mental, el cuerpo, la actividad vital, los azares y sucesos de cada uno" (lea p. 78 de J. Teifelst. El mundo del N.T.).

El Totemismo en la actualidad [México, F.C.E., 1971 (62) N° 185 ^{59, 1} ~~Buenos~~ Aires] para en resena las diferentes interpretaciones del Totemismo dadas por antropólogos de finales del siglo XIX y comienzos de este: desde Frazer a Evans-Pritchard, Radcliff Brown, Van Gennep, Lowie.

El problema ha ofrecido grandes dificultades porque por un lado hace sospechar que existan relaciones entre ordenes tan diferentes como:

1. Clanes y mitades y su relación con el Totem en la organización social
2. Nombres de animales que se relacionan a su vez con los grupos humanos de una tribu por la creencia de que existe un parentesco entre el clan y su totem.
3. El parentesco Totémico que se aparece en creencias religiosas que no relacionan los animales con los grupos sociales sino más bien con individuos (el caso del naturalismo maya)

La definición de W.H.R. Rivers, revisada por Lévy-Strauss contiene los elementos siguientes:

- 1) La conexión de un grupo con un animal (elemento social)
- 2) La creencia en la relación de parentesco (elemento psicológico)
- 3) El respeto hacia el animal (o fenómeno natural) (elemento ético)

La noción de Totemismo ha sido reformada, condensada Lévy-Strauss, con elementos tomados de instituciones diferentes. Hay varias clases de Totemismo: sexual, individual, local; De tribus, mitades, clanes de...

Las funcionalidades (Radcliff-Brown) tratan de vincular, los sentimientos individuales — vinculados a conductas colectivas — con objetos representativos del grupo — justificados por la necesidad de permanencia del grupo (Durkheim).

59.2

" que puede expresarse con la frase ' toda cosa o acontecimiento que ejerce una influencia importante en el bienestar material o espiritual de una sociedad puede ser considerado en cada objeto de una actitud ritual " (p. 93)

Se rechaza la interpretación de Freud por no corresponder a la realidad - Las coacciones sociales positivas o negativas no se explican ni en cuanto a su origen ni en cuanto a su persistencia, como consecuencias de pulsiones o de emociones, que se asociarían con los mismos caracteres, en el transcurso de siglos y milenios diferentes

El análisis de la situación compleja del Totemismo debe proceder por Tapas:

- Se recordan los tabúes que se encuentran en proximidad de aldeas como prohibición del culto de la tierra - Tabúes de la tierra, que se atribuyen a animales impresionantes: El fante Evocaciones cocodrilo
- En otros casos las prohibiciones, se atribuyen a los animales como ancestros en un culto cuyo destrucción sería tan culpable como un asesinato
- La relación entre la tierra y las localidades de las lenguas que rope la sociedad con una trama que abarca todos estos elementos -
- Un individuo utiliza para guiarse los símbolos Totémicos, en cuanto persona social, acumula varios papeles..
Cuál es el factor psicológico común; genera la voluntad de los ancestros que es irresistible.

Todo esto no explica por qué ciertos animales se han convertido en símbolos de las relaciones entre el poderío espiritual y las lenguas

La respuesta de Lévi Strauss empieza con observar: " una serie de cascadas mentales lógicas que unen RELACIONES MENTALES (p. 119) un grupo humano está en relación - con otro grupo, así como un especie animal - está en relación con otras especies = HOMOLOGÍA.

- La profesión inmediata que genera abarca a los individuos, caracteriza la relación entre el hombre y el animal o la planta" (p. 137)
- La vida social supone en el hombre una actividad intelectual cuyas profesiones no pueden ser un reflejo de la organización cerebral de la especie (Causa Marx y Hebermar)
- El advenimiento de la cultura coincide con el advenimiento del intelecto, la oposición con el continuo y del continuo es superado en el paso de la cultura.

948

TEXTOS ANTIGUOS

Recolecciones: *de textos sagrados cuyas significaciones encierran un múltiple simbolismo.*

M. Garcia Cordero: Biblia y legado del antiguo Oriente. Madrid 1977.

G. W. Lambert: Babilonian Wisdom Literature (Oxford 1960), (texto académico),

Lenegue Profecias de Nefer-rohu
Lamentaciones de Ipm-Wes
Cuento del campesino elocuente

Nougaryol: Ugaritica V (París 1968)

S. Murtagh: The book of job and the Book of Dead, en Ir. TQ 35 (1968)

P. Humbert: Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature Sapientielle d'Israel, Neuchatel 1929.

F. Buston: Recens Poema Sumericum de "justo potiente" et U.T. UD 35 (1957),

J. J. A. Van Dijk: La Sagesse Sumero - Accadienne (1953)

V. 2

MIRCEA-ELIADE.

59,3

En el estudio de Barumane (p. 62) cita una serie de nombres - antiguos referentes: — a lo sagrado

entre los griegos
hebreos
árabes
hindúes

Hagios
Hieros
q d se
Cadesec.
quos st du

Hieros - q d se
de moración - a lo sagrado

1. mana - fuerza que anima, se indaga, se comunica a ciertos objetos y personas. Actúa por contacto o comunicación.
2. tabu - serie de prohibiciones, conexas con ciertos objetos, personas, lugares o tiempos.

Mircea Eliade: el concepto de "hieros - familia".

Caracteres de la hierofanía:

S.V

- 1) Manifestación de un poder, Tremendo!
 Parece un hechizo - La historia religiosa es historia de hierofanía
- 2) Construyen una paradoja, algo inexplicable
 Esta en el Cosmos y lo trasciende
 Se trata de conceptualización tipo de VIVENCIA
- 3) Hay la balda de desacralización = la industrialización

- 3.1. Desacralizar el espacio = eliminar una "ruptura" una diferencia
- 3.2. Desacralizar el tiempo = eliminar el tiempo "privilegiado"
- 3.3. Desacralizar la Objeto = despejarles del contacto con el acción sagrada!

La desacralización tiende a borrar el contacto del hombre con lo trascendente!
 Se " " universaliza lo homogéneo, excluye lo heterogéneo (diferente)

Obras de Mircea

útiles en este caso:

- Lo sagrado y lo profano
- El mito del eterno retorno
- El tratado de historia de las religiones
- Simbolos y
- Los ..

94. 8

Mircea: El símbolo y su dimensión hacia lo trascendente.

En el simbolismo de lo sagrado, el símbolo conduce al hombre en la dimensión trascendente.

- El símbolo:
- Descubre el verdadero valor de lo que es REAL.
 - Revela en el mundo un nuevo carácter de las cosas terrenas y humanas: absoluto, fijo.
 - Inspira la conducta del hombre quien modela su vida sobre la realidad sagrada.

No hace comprender la complejidad de la mente - alma humana, no solo como inteligencia sino como VIVENCIA

Algunos pensadores han enlazado los SÍMBOLOS con la mente humana

Claude Lévi-Strauss = Antropología Cultural = interpreta el símbolo como debido a una estructura lógica universal

Gottlob Frege — capta el simbolismo en los signos lógicos — y matemáticos

Ernest Cassirer — estudia la cultura como medio de comunicación y analiza el símbolo en el medio expresivo e interpretativo

b) Lo ABSOLUTO

Mircea Eliade

"Primeros Conceptos Simbólicos."

- Cosmos - orden - cósmico
- ESPACIO
- TIEMPO
- Cumbre - Montaña
- Ciudad - Templo
- Ombligo del Mundo
- Abismo - caos

98.9

1 "Espacio-Sagrado"

= "Sacralización del "MUNDO".
Dimensión "Cosmica" = absoluta = Divina

1.1 - Eterogeneidad del espacio ^{Sagrado} Orientado - Direccional = Centro

Se "experimenta" = es pre-conceptual.

[Profano] profano = relativo, sin rumbo.

Esta experiencia es fundamental = FUNDA el mundo
es Primordial = intuitiva = directa.

1.2 a) Hierofanía es:

a) Ruptura = del "espacio-profano". El espacio sagrado no es homogéneo (= inercialmente)

b) Irrupción = de la realidad absoluta

discontinua, de lo eterno, infinito, diferente, → de la continuidad del espacio profano, homogéneo, numérico

Es existencial: → afecta el "hacer" del hombre

- ir ó venir de un lugar.
- empezar algo - - -
- adquisición de un modelo. - -

1.3 En una "Experiencia religiosa", se experimenta la presencia de lo Divino.
"Lugares-Santos" = realidad "distintas".

1.4 EL ESPACIO

1) No es homogéneo, no se consigue con una medida matemática, hace vivir el lugar: Ej Chui - Matobua

2) Una ruptura en el espacio nos facilita lo contrario al "mundo"
Puede un "punto fijo" con "que central"

3) Lo sagrado nos hace presente un "espacio absoluto", donde existe o existe una "Realidad Absoluta" = posee un CENTRO

4) El punto-fijo determina la "orientación" del hombre para llegar a SER, para cumplir con HACER →

5) La experiencia "profana" - al contrario

No ofrece ninguna "diferencia - cualitativa" a la VIDA

Solo señala, mide, con números: lugares

fragmentos de espacio

bases indeterminadas

Se pierde la UNIDAD - DE - SENTIDO

Se pierde la CALIDAD

6) Se conserva, a veces en la desracionalización, algo del espacio sagrado como "transformado en lugares" privilegiados"

- en el paisaje de la patria: Duranto, Tropical

- el primer amor ... que no regresa ...

- el tico típico,

- recuerdos íntimos, de la casa ...

- lugares donde de un universo privado

Ejemplos de Lugares - Espacios Sagrados.

944

1) Significado que genera
La puerta de la iglesia;

a) El Umbral = lugar-liminal "de paso" = cambio,
Los "guardianes" del umbral - custodios: Leones, Angeles, Santos.

b) El lugar de "sacrificios" = se deja "fuera" el mundo material profano

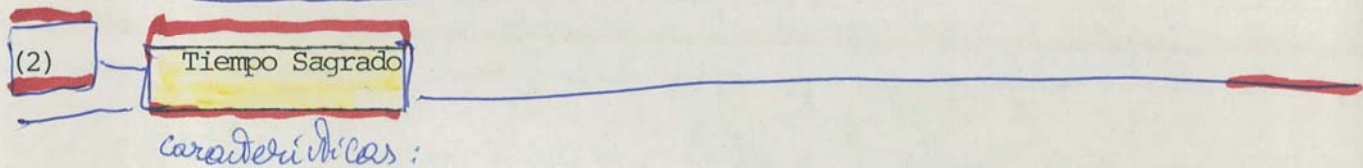
Los Sacrificios rituales "en las puertas",

(ej.: Domingo de Ramos = Ramos)
(Sábado Santo = fuego)

En la Biblia los: Tribunales: = en las puertas de la Ciudad,
El "Gobierno": en las puertas del "palacio".

El Territorio de las microfanas:

Ej: "Bautizo en "el portón" Puerta de Entrada de Israel!
Allí empieza "otro-mundo", a la tierra prometida
Punto de Comunicación (p. 32 y 33)



características:

2.1 — No es homogéneo - discontinuo - Intervalos - de Tiempo Sagrado = en las Fiestas

Ej: La Semana 6 días + 1 = interrupción (= Mandamiento).
FIESTA = consagrado al Tiempo Eterno. !

Hay tiempos más sagrados que otros... tiempos de preparación (cuarentena, novenarios,) o de conmemoración (30 días de los difuntos, después del nacimiento de un hijo)

Las fiestas son significan un contacto más inmediato de lo sagrado (se prohíbe el movimiento, se obligan ciertos actos, se propician concentraciones, con el uso de símbolos)
de personas

Pero estas no son la misma cosa que la "Totalidad del Ser", por que de esta totalidad, no tenemos experiencia. Y hacer de esto un absoluto, no tiene sentido.

e) Lo anterior no quiere decir que una Totalidad del Ser no se de, solo significa que "no tiene sentido" (por que la tal Totalidad no es experimentable).

Por esta razon habla Husserl de "Unidades de Sentido" Tales Unidades se dan en la EXPERIENCIA, todas las que se dan, y son de todo Tipo.

"Y se demuestran validas en ciertas especificas, fijas y esenciales maneras.!" (IDEAS p. 183)

f) Hay que observar que: lo que en la Intuicion es captado, (en los niveles mas elevados de la Intuicion) a veces es "dubitable". Pero esto no disminuye su realidad, no significa que la experiencia misma sea dudosa! Solo significa que es dudoso el valor que se le debe conceder.

Ej: Veo una persona desde muy lejos. Estoy cierto que la veo, pero puedo dudar de lo que es. Puedo dudar de lo que es dado, no del hecho de darse.

Cuanto mas me aproximo a la persona tanto mas el objeto se aclara, muestra sus detalles, pero esto no le quita la dubitabilidad.

El contrario la imagen que se forma en mi de este objeto es algo claro, indubitable.

"Jean Paul Sartre" en su estudio fenomenológico de la imaginación Toma en consideración la "imagen". Para observar la imagen

dice Sartre " la mirada se desvía del objeto y se dirige a la manera de estar-dado ante objeto.

"Lo que se llama "imagen" se da inmediatamente como tal a la reflexión". (p. 13)

El Objeto, las cosas, se dan en la experiencia, la "imagen" se conoce con la reflexión. Sin embargo para saber esta imagen que se

conoce no a más que una relación de la conciencia al objeto. (p. 17)

considera fués la imagen como algo que funda el concepto. y se olvida de la imagen como puro dato sensorial que se

proba en la imaginación con sus caracteres sensibles. Para clarar esta aspecto debemos analizar la imaginación

significativa. Sobre el análisis de la metáfora se fundamentan los métodos de análisis-simbólico.

Si quisieramos colocar estos tipos de expresiones sobre un escala de abstracción, desde los mas concretos hasta los mas abstractos, podriamos formular una escala como la siguiente:

- ↑ ③ Literarios (los mas abstractos, dignos)
- ② Mitológicos (mas concretos que los anteriores, manejan objetos de la vida corriente, el ambiente el clima las necesidades de la vida).
- ① Plásticos, iconográficos (mas concretos que los anteriores, por que su representación es "visual", bidimensional y a veces tridimensional).
- ④ La REALIDAD—REPRESENTADA es la "vivencia-misma", la realidad fundante, de cualquier experiencia.

Cuanto mas nos elevamos en la escala, nos acercamos al nivel de la pura abstracción intelectual en donde la imaginación se linda con el pensamiento especulativo.

Cuanto mas descendemos por la escala, no acercamos a la realidad experimental, de cualquier clase de experiencia se trate. Es precisamente para dar una interpretación de esta experiencia y para poner en luz todos sus aspectos, que se crean los símbolos.



Una Reseña de Símbolos religiosos. del: 1 - 120 = vea las TABLAS

Empesando por el nivel, más limitado - es su significación, y más próximo a las "cosas". Analizaremos símbolos religiosos de todas las épocas y de todas las culturas: a nivel de = SÍMBOLOS PLÁSTICOS!

- Seguiremos en orden "progresivamente" histórico, saltando de una cultura a otra, con el fin de DESARROLLAR - SISTEMAS o PARADIGMAS.

- Las grandes divisiones
- 1 | Símbolos cósmicos
 - 2 | El árbol y la serpiente . y La DIVINIDAD,
 - 3 | El jaguar y el león . =
 - 4 | La mujer del Sol . y el que tolar .
 - 5 | La figura humana como símbolo .
 - 6 | La relación del hombre con Dios
 - 7 | La unidad de contrarios
 - 8 | Los símbolos globales

Após de la Cerebra de Simbólica Psíquica:
representar a consideraciones Psíquicas

- A. LA EVOLUCIÓN DE SEMIÓLOGIA
- B. LA IMAGINACIÓN SIMBÓLICA

1990


Trojesos y - Exposiciones : - Un Objeto que posea una virtud!

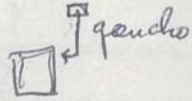
1er Trojeso = Viernes : 2 de febrero.


Tracer un objeto que tenga una VIRTUD, una oracion, una hierba, un ritual, etc...

Respuestas:

1) Victoria Hugo - Ademuestrara = pasar con otras - comenzar - se ordena a nivel mas
 la entrega Oracion
 este \square = secreto a que nadie lo vea
 truco = a un poder

2) Francisco Martinez - Moneda
 Señora que deuda amuleto
pequeño objeto
moneda de plata
Quié vació el? -  Amuleto
 tiene imagen = deuda lo hace ver
a la cara

3) Mario Bol - confección en amuleto  gancho
Se usa para la ritual ecce recida - mal de ojo

4) Servando Pineda - Magia Verde, rituales
Oración para el Demonio 
rituales para atraer, amar o para hacer daño

5) Sergio Gabay - Igloria Maya Chinera
Thomas de Alla - catalogos
Tabla Tabla | Secreta Manera
Bala de Crucif
Polvo polvo para forjar y Carina

(10) Jolany = Sagartume - encuentra leñora que vende candelitas. Oraci.

Oración para encontrar objeto perdido: una vela - "Candelas - Cruz" "Z'fely" Orac.
 y Rita = buscar cada la objeto
 se " amarrar el la candelita con el cordón - le comi fu 6 var.

(11) Centro Wilfredo - Una piedra de oro - pallemas afectivos = fere donin
 Maite y Verme ponerle en un altar | Oración:
 plato blanco - tocar 3 veces el cuerpo de la
 mano limpia - candelita en el - de la persona.
 para poner en el -

Caldra
 varcos
 en negro
 S. A. fundim -

(12) Salvador Velazquez - tradic. de Guatemala - San Dion - Los Venen
 Oración - (dice como debe usarse)
 En el piso - cermita - con un vaso de agua. Candelas
 en las Candelas Guate - Horn de la puerta - tocino de ojo -
 La Foto del Sr. o Sr. Maeda = Yaga - hay foto = Dion Maed
 Sin color - Tula

→ dije
 → amarrilla
 → verdes
 → azules
 → rosas
 → negra
 → moradas
 → blanco
 → amarillos
 → blanco

(13) Jaime Maldonado
 Oración de las 7 candelas - ardeo 7 días diferentes
 Otra foto referida fere hacer foto
 7 puros y 7 venen se prende en los
 incien - vasos de - beano tempuran
velas - adras venen.

Domingo = odo -
 Maite = 2oj.
 Maite - mercur - Ven
 Venen - venen - corat
 Sala - lat.

(14) Belarmino Chojolan Centro ladit, = palo azul - hay spray. = hecho -
 y Oración = fuerte.

(15) José Drunfo Granada = un centro. Problema = parecido fere un m. palo = preueni
 9 dias = coniar 9 dias. Jalón 7 días = en 7 frentes diferentes
 Oración - si se hace con fe.

Preguntas: 1) Como se sienten con el objeto que han adquirido? - indiferente,
 2) Si produce alguna "afcción" - "enocion" - a que lo atribuyen? - confortables,
 3) Como interpretan Ad. el uso que se le da? - incómodos?
 De que atribuyen su uso, existencia?

Observaciones: Catálogo:

1) Los objetos = no tienen valor en sí - se combinan con instrucciones - objetos - para generar fe.

Involuntarios pequeños. Tala
Jewelry especiales
plástico

2) Son conjuntos - Colores: rojo verde.
metales: imitación -
imágenes: Buda, Virgen...
objetos -
→ asociados a Oraciones -

3) Colores eficaces por un objetos

3.1. El lugar donde se colocan

Puerta
casa
La cama
Se ofrecen...

3.2. El tiempo? = particularidad = filosofía
más pequeños = mal ojo
enumerados =

4) Tipo de Objetos - Naturales
Imágenes

5) Carácter de las imágenes = a) Orientales = Buda
b) Locales = La Virgen

Observaciones:

- 1) Qué creencias más generales, ocultas, encubiertas?
- 2) A qué clase de fuerzas se refieren?
- 3) Muestran signos de diferentes Oraciones?
¿Revela lo mezclado de la "cultura" guatemalteca?

(16) Luis Alfonso Menjivar - Conquistó la 2ª etapa - cada una por cada referido
General Celso - Celeste = teles esal = traba, morado = tacit caja = au
Amable = protección - nepea
Amable = protección personal - sencilla de post. -
- herraje -

(17) - Cortina Padilla = Amable
San Martín Caballero - Tiene una herradura
culxerita de zap.
dos faldas verdes

Proteje que hay

Acate de los 2 frentales

Impresión del avon Maeda - Oración = 8 días y el último se deja que se consuma
entonces. -

(18)

conoció a Maximón
Vivió a 3 cuadras -
El domingo iban a Uru

- llevar comida - dinero - las faldas, una cada mes
- Cante que no hayan mal uso de los Maximón
- puse candela roja -
Candelas azules y celeste. -

→ La Uru -

- 1) Sanchez Leonardo. : 7 monedas. = Tener fe - dte a tu alcance.
 - Tiene enemigos - y curdia.

2 monedas -
 todo = ornamto.

3. bolopjes de incienso - alabanza = para los malos espirts

2 velas = blanca azul - dnuia la D: u.

1) Oración = dda leerla y perfumada - después la quemar - volver a oración malos vicios.

dos alibos

Dos plumeros en ramo de ruda en un dte 1/2 de az se riega en la puerta se plda la co

2) Rito de las 7 monedas - virginitas - colocada dentro

Cuando se va - donde un buen d: u

del cos hasta la un tres un d: u de d: u

mucho pequeño a en forma del algar tener velas - lunes y viernes.

Se ponia en los comulgantes - contra los duermes

Andar con esto en las calles - se propaga - de jóa un dte medio

Relación con el pñu = Xicana y fenético.

Tepic Mexico

2) Bernaldo Quij. = palo de pñu Xucuj = levia dudo espanto
 Palo de pñu adrener la puerta - contra boudad y la bouda

En el palo de pñu

3) San Dudo Mises. - a pñu comenzar - bits - de la noche antes. formula de como poseer una persona - se hizo - no dio la oración la bouda

Entrar a medianoche - Los espíritus badinicos salen a las 10 de la noche - Salen para hacer pacto con ellos

Tanquer de uno e 16 furos. vuelta a Dub
Va hacia fu

han 3 demonios que se invocan - Medale en
le ampuera la oración - fura - cada en DREP
Delante de calera tener vando



Se pide a cualquiera de los 3 demonios -

Cada furo que va fumando le da una pedura de lo que fura con la fura
o lo hace tres si le da la mano
se hace un cuerpo si a blanca tener lo amo
" negra lo odio

si comino todo

algun momento el D... -

No dio la oración -

Europa -

8) José Santos Guiles - amuleto - = de protección de ojo
potencia para más - (en piedra verde)
Como utilizar = ponerlo en el cuello - si no tiene ojo fura
debe de ser usado los 10 años
hidoria = propio de Guatemala originario = para magia la fe

9) Chindilla - = por una hermana -
la familia ha tenido problemas = esta hermano
practica la magia blanca

Rito/ Cuadro del Divin mal

Veladora grande de 7 colores pero 2 días

Se - Divin Malto, deulados de carne y herrado

Al centro de la veladora 7 furos con nombres

- plus la petición - Van a los por el furo 2 furos
un vaso de agua -

Roberto Calasso: Le narze di Cadmo e Armonia ————— 1988
 Biblioteca Adelphi 200. Ed Adelphi Milano 1988
 Settima ed 1989.

- "Quante cose non avvennero mai ma sono sempre", Sallustio, Depli dei e del mondo.
- Hilade
 Aires.
- 1 El toro y Europa - tradiciones de Zeus y congoza. = mito del mundo
 producir "miedo" - significado
 - 2 Aura - virgen - Artemis y Diositas ————— p 38
 - 3 La covitudo de la "vida"
 - 4 contra la "morte" ————— p 60
 - 5
 - 6
 - 7
 - 8
 - 9
 - 10
 - 11
 - 12

3. Nacimiento de Apolo - (dioses "inmaturales" del Olimpo = aceptados)
 p. 69 = "se ven dos regimenes en las relaciones entre dioses y hombres"
 "la convivialidad" y el estupro" -

El banquete (p. 68) { "cópula" = mezclarse con el mundo = (mixis)
 { "virgen" = es el "signo avilado y soberano - e

el ordato de la ^{virgen} tafide, cuando lo "divino" busca "tocar el mundo" es el "estupro".

Apolo - oráculo.

Las danzas = imágenes de la infelicidad conexas con todo lo que "nunca" puede
devenir cumplimiento; en el "infierno":

Apolo mate - Mous Drues.



Erotismo de los griegos - El viraje = lo consideraban virtud = puro amor, sin el
placer - (p 102) = parejas de "amantes - héroes" en las bodallas. (Homero - Virgilio)

"charis" = lo espontáneo sensual de la femmina al macho. —

lo "inconquistable" es la gracia = si uno le da conquistarlo con el híjar-héroe.
p 103

- Pero nunca podrá entrar en la ciudadela, si ella no le abre "congracia" —

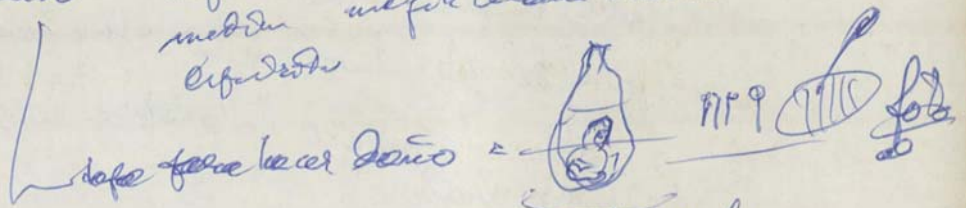
VIII La división de poderes Zeus = la luz
Poseidón = señor de las aguas 226
Ares = señor de la tierra

La diferencia muntos. Demetra y Persefone - las estaciones

1) Ambrósio Valério, é lanoir ~ 2. lanoir en cruz. -
Cruce - Cruz - + Cruz en medio -

2) Ricardo Torres Herrera - agua
" de oceanía - mezcla sea cruje - Cruz cruje

3) Valerinda Alacru - a fufu -
medida - mezcla la casa - comienza con la
cruje



4) Herman Tax comunicado = fufu

antidoto de fufu
en cruje

en una bebida de agua o
se separa se puede llevar en cruje -
efecto de cruje

5) Rouou Rodriguez Hernandez guero - foto alfite
Hace bebidas una persona bebe que se usa
Hacer alfite solo en la cabeza - en el
centro del cuerpo en el mar.

6) Ludo Torje = Endora en el patido "Coluacruja"
"Deluda" de cruje mes alto que en lanoir - Cruje
"San Pedro" - bebida benedicta Tricho fufu - Pedruca
pre colombiana - fue la de la Cruz y la
la noche - Ucau el cruje en círculo de fufu en el
Esquela e Cruje - 2 horas para curar -
Se invocan los espíritus
Duda - alientarse de la Cruz - no fumar - 3 horas
de Ludo 30 cm. 13 litros agua - se vende en cruje
de la Cruz - Para viajar hacia el patido.
Duda cruje - lo fufu vivir en el patido -

Esos que dicen que se han ido a la casa - a guardar -
solo un trato o cosa fechora.

5) 3 cosas - nepras - cerificadas - cajitas encasos una bolsa - Pereira Flor
material para hacer
papel del tipo deia bastante - muy delgado -
ajetas - heradura bolsa de cafe = heradura -

Delgado { costulire azul
costulire mala

Simón en + = para dominar 2 jefes con 3 cosas - lla t
Oración de 2 condelas

Condelas verde = profeta - , buena feald

8) Arqueta samayoa - refugio - entrada fin - hera suavillo es
rojo - papel rojo - Entrada de l. Judas + el ramin
cafe de el ramin
ajo - facend lejos
antidote en dia - + alm. - juhos

9) gerbin - justicia - limon muy usado
La confección una muchacha -

La se corta un cabello y con la izquierda trinda el cabello
se coloca en su cabeza - coronilla = del diablo
Se ha tomado penitencia diablo - - - tricia capitales
Se dice al demonio el cabello de la muchacha -

10) Pedano Galud = Trenza de Mar - primera cosecha
- el coser el jefe de familia hace la tra
vale con trous -
Se coloca en la colinda si negra = + harto
de ma

11) Mijal Flor - adren el finen - negra - hacer mel madre separada

mal inmerso lucifer - al ponerse en el foto (2 veces, una para
 amor con hilo rojo)

1) Mauricio Abato
 Un pedacito que le da mal. - 7 pedacitos - ponerlo en el cuello


2) Santiago Enrique Elias
 Entrevista con sacerdote de Mapu y Brifa Kachichapel y K'iche
 Zohorin - f. Juan te especifico
 Bueno solo hacia adiciones = aconsejar.
 melor → hacer foto
 meter con lajas
enterradas
 El mal se curará sobre la persona que lo
 va hacer

3) Fijo todo a direcciones
 con la práctica

4) Carmen del Toro -
 Equinas del lupo
 Mala de calor según el día
 Cada = jueves se envuelve y viernes se corta en 4

5) Margarita Hernández
 mal natural -
 Para descender si la enfermedad es mal de ojo o de as

6) Juan Vicent - agua espiritual de "Ven dinero" oral dinero, para buena suerte
 serena el dinero cuando se pide en la mano se le da el líquido en la mano -
 permanece en el cuerpo si arde

7) Oráculo Hoil
 contra 
 = para bajar a la casa agua bendita = volar por los casa
 más otros cosas buenas al divino mal de
 montaña * rechazo casa = familia raja - depende

=

JESUCRISTO

Vidas de Jesús escritas por novelistas - (edad postmoderna)

- 1) Jean Claude Barreau: Biographie de Jésus
ed. PLOU. Paris 1983
- 2) Robert Graves: King Jesus ed. Stok. Paris
trad. ~~de~~ Claude Selvan. 1993
- 3) José Saramago: L'evangile selon Jésus-Christ.
trad. Genevieve Leiblich
ed. Seuil. Paris 1993

El 2º es el de inglés - el no católico

El 3º es de un comunista - materialista. - (libro excluido
de los concursos) - eminentemente político

El 1º es retratado - que trata aspectos olvidados de la
vida de Jesús - "justifica la leyenda" - (por la muerte y
el de abril 30) su desprecio por las prohibiciones
alimenticias del judaísmo -

Education

La Universidad en el futuro.

COVER STORIES

Campus of The Future

By the year 2000, American colleges and universities will be lean and mean, service oriented and science minded, multicultural and increasingly diverse—if they intend to survive their fiscal agony

By JOHN ELSON

If an American nine-year-old could gaze into a crystal ball and envision the college world he or she will enter in the year 2000, it would reveal a mixture of the surprising and the familiar. Dormitories would probably have the same kinds of sagging mattresses, desks and bookshelves that have furnished collegiate rooms for generations. School pennants and posters would likely be smeared across the walls. But there might be special TV consoles—a few colleges have them now—that could beam up taped lectures by any professor on campus or even let students monitor courses from other schools. Built-in computer terminals, similar to ones in place at Dartmouth, could tap into the card catalogs of half the college libraries in the U.S., call up encyclopedia articles or scan the daily papers. A glance at the quad outside would show groups of teens in whatever uniform eventually supplants T shirts and blue jeans, but also many older students taking courses to change careers, and even retired couples returning to campus to satisfy their curiosity about everything from art history to zoology.

There is, in fact, no need for a crystal ball to envision the university of the 21st century. Bit by logical bit, it is taking shape already on dozens of U.S. campuses as administrators begin to rethink their goals in light of a cost crunch that, recession or no, promises only to grow worse. From Kansas' Sterling College to Ohio's Youngs-

town State, from the huge State University of New York system (total enrollment: more than 369,000 on 23 campuses) to tiny Alaska Pacific University in Anchorage (639 students), officials are deciding not only how to do the same with less money but also how to do less with less.

Budget deficits have led to a sharp drop in both state and federal funding; public colleges and universities, which had previously relied on tuition and legislative grants to pay the bills, now compete aggressively with private institutions for corporate and foundation grants. Even heavily endowed Ivy League schools are deferring maintenance and debating whether to lop off entire academic branches. Yale, for example, is considering a plan that would close its linguistics department and merge three branches of engineering into one; Columbia is abandoning its highly regarded library-science program. Still, the Ivies are doing better than the vast California State university system. San Diego State University stirred student anger by dropping 662 of 5,000 class sections and not rehiring 550 part-time instructors last fall.

At the same time, critics of the academic establishment have raised sharp questions about whether U.S. colleges and universities, for all their reputed excellence, are giving good value for money, as tuitions rise faster than the inflation rate. One year at an elite private institution today costs \$23,000; by the year 2000, the price could be as high as \$40,000. Recent scandals, like the misallocation of federal research funds by

Stanford and some other research-minded universities, have undermined academia's credibility with the public.

In some respects, alma mater in Anno Domini 2000 will look pretty much the way she does now. "Madonna reinvents herself every season," is the dry observation of Sheldon Hackney, president of the University of Pennsylvania. "Universities are much more stable." Nonetheless, experts foresee quite a few changes—good as well as bad—for America's diverse complex of private and public institutions of higher learning. Items:

► The small liberal-arts school with a meager endowment and a largely local reputation is an "endangered species," contends Diane Ravitch, an Assistant Secretary of Education. By the year 2000 some of these schools will have closed their doors or merged with larger, more stable schools. Meanwhile, new schools will open. Some will be two-year community colleges emphasizing service-oriented courses. Others may be small, publicly funded schools with innovative liberal-arts programs, like the University of South Florida's New College or Evergreen State College in



TED HALL FOR TIME



DARTMOUTH COLLEGE: THE JOY OF COMPUTERS

Freshman Joey Muller at the keyboard of his PC, which is hooked into a mainframe computer system.

Eastern Europe, say, or South-east Asia.

► Great research-oriented universities like Harvard and Michigan, the pride of higher learning in America, will probably stay at world-class levels. But both the elite giants and less prestigious schools will place a stronger emphasis on the quality of classroom teaching. Professors accustomed to thinking of research as their real work will be under pressure to spend time with first- and second-year undergraduates as institutions adapt to an increasingly diverse academic population—not just more women and minorities, but older students and part-timers with special needs. Even today, only 20% of the U.S.'s undergraduates are young people between 18 and 22 who are pursuing a parent-financed education. Two-fifths of all students today are part-timers, and more than a third are over 25.

Higher education in the U.S. is big business—a \$100 billion business, to be precise, representing 2.7% of gross national product. No other nation can boast of so many and such different institutions: 156 universities, 1,953 four-year colleges, 1,378 two-year colleges and technical schools. More than half these are defined as private schools (although nearly all get some form of state or federal funding). Collectively, they employ 793,000 faculty members—not to mention a supernumerary army of deans and other administrative personnel—and accommodate 14 million students. One sign of the astonishing increase in part-time students: only about 20% of these knowledge seekers annually receive one or more certificates of graduation, from A.A. (Associate of Arts) to Ph.D.

In contrast to most other industrialized nations, the U.S. has no central government ministry imposing lockstep conditions on an untidy educational

SAN DIEGO STATE: ANGER AT CUTBACKS

Student-composed graffiti reflect widespread dismay at the university's decision to reduce the number of classes and not rehire many part-time instructors.

Washington. And there will be much more intercollege cooperation, as neighboring schools share facilities and courses to avoid expensive, and needless overlaps. The message: Cut costs, not throats.

► Curriculums will show some radical departures from the past. To justify their existence as servants of society, all schools will come under pressure to be less theoretical and more practical in preparing students for careers. There will be more emphasis on ethics as well as on science and technology, particularly in courses aimed not at those who intend to major in chemis-

ANCE.

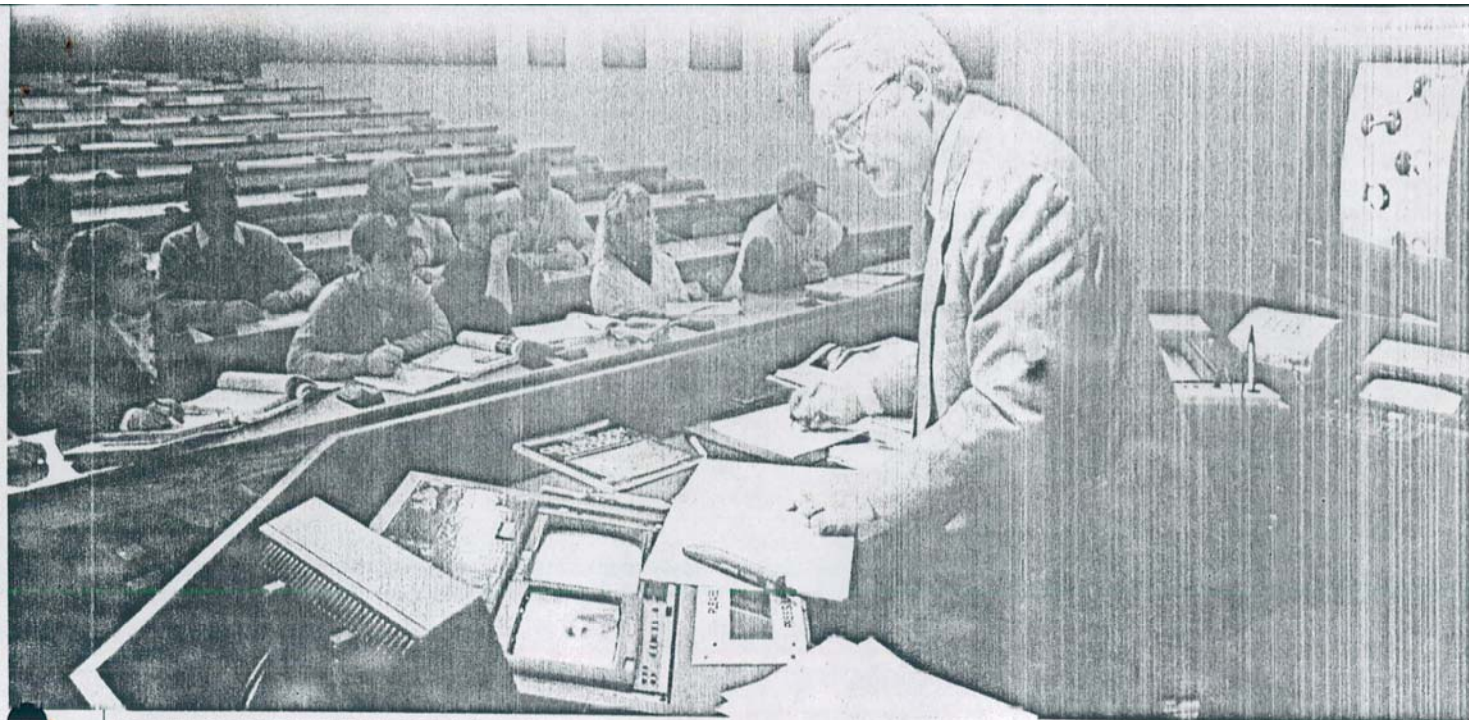
"I THINK IT'S REALLY, REALLY PATHETIC THAT THEY RAISE OUR TUITION AND CUT OUR CLASSES. THEY TREAT US LIKE GUM ON THE BOTTOM OF A SHOE."

—SDSU Senior

SOMEBODY, PLEASE...

SAVE OUR SCHOOL

try or engineering but at liberal-arts majors who need at least some scientific literacy. Students will be under pressure to take two foreign languages, and there will be a growing emphasis on Chinese, Japanese and Russian. Academia's international horizons will broaden in other ways. Instead of a comfy third year abroad in Paris or Perugia, many undergraduates will opt for more adventurous and exotic locales—



BALL STATE UNIVERSITY: LEARNING VIA VIDEO Fiber-optics transmission is not the future but the present at this technologically aware Indiana school. Professor Ronald Crawford teaches a biochemistry course in his classroom that is broadcast simultaneously to high schools across the state.

conglomerate. That is why so many schools are attempting to seize the future in strikingly independent ways. Take computers, for instance. At the University of California, Los Angeles, Egyptian-born senior professor Maha Ashour-Abdalla is using the smart machines to teach physics to 140 students. The computers can simulate experiments, from sound waves being measured in a pool of water to a 3-D, multicolored representation of molecules colliding.

Abdalla's course is part of a broader effort by UCLA administrators to perk up flagging student interest in the sciences. "We cannot afford to train everyone as a scientist," says Clarence Hall, dean of physical sciences. "But there are hardly any students to teach. Science and engineering are the engine of economic progress, and without some changes, we are bound to lose the fuel for that engine."

Ball State University in Muncie, Indiana, has found a broader use for computers. Some 200 classrooms and laboratories have been wired with a fiber-optics video information system, complete with color monitors, that allows professors to tap into the school's library of films, videos and laser discs. Tony Edmonds, chairman of the history department, uses the system to teach a course on the Vietnam War. "Now I can discuss the My Lai massacre, press a button and show a two-minute segment on it," he says. "I discuss the antiwar movement and pull up a segment on Abbie Hoffman." His undergraduates, children of the sound-bite era, take to the course like, well, MTV. "Of 105 students only 10 got below a B," Edmonds says. "That's never happened before."

Next year Edmonds' Vietnam course will be transmitted to 20 off-campus sites around the state. And what about the guest lecturer who was grounded in Chicago by a snowstorm? No problem: out-of-town speakers can visit an interactive TV studio and get beamed directly into a Ball State classroom.

Just as more and more computer-wise workers will earn their keep from home offices, a growing number of students can expect to get their degrees without ever setting foot on campus. Susan Lerner, 40, of Burnt Ranch, California, is doing so now. An elementary school teacher at a remote Hupa Indian reservation, she has enrolled in a new M.A. program in educational technology offered by George Washington University in Washington, 4,000 km away. Lerner takes two four-hour courses a week, beamed to her via the satellite dish in her yard, and keeps in touch with her professors through her computer's electronic bulletin board. "I want to integrate the use of technology in rural areas," says Lerner, who expects to get her degree in two years. "With a modem we can be connected to the rest of the world. With interactive video, we can offer opportunities that people in these areas don't ordinarily have."

Anticipating a surge in "distance learning," cable entrepreneur Glenn Jones in 1987 founded the Mind Extension University. Based in Englewood, Colorado, it beams college-credit courses to 36,000 students across the U.S., under the aegis of such established institutions as the University of Minnesota and Penn

State. Last fall a branch of the University of Maryland began offering the nation's first four-year bachelor of arts program via Mind Extension; 60 students are enrolled. "Today's students are often working," explains Paul Hamlin, the Maryland dean in charge of the program. "They need to be able to compete, and they want a flexible format. Because of time constraints—children, jobs, commutes—they can't go to the typical campus."

It's not only the students who have changing needs. So do the various communities that colleges and universities are trying to serve. Inside what was once the ivory tower, there is a growing interest in new kinds of alliances with business. In St. Louis, Washington University and Monsanto Co. have linked up in biomedical research projects involving proteins and peptides, as part of a search for more sophisticated drugs. On the campus of the University of California, Irvine, Hitachi has built a high-tech research lab, which it shares with U.C.'s top-flight biochemistry department. Critics worry about the ethics of this cozy arrangement, despite strict conflict-of-interest rules drawn up by the university. "What forms of industrial cohabitation should a state-funded university permit?" asks Michael Schrage, a research affiliate at the Massachusetts Institute of Technology. "It's one thing for a campus to encourage private industry to participate in research. It is quite another to have facilities that blur the line between private and proprietary."

Similar questions have been asked about the efforts of some publicly funded schools to justify their existence by trying to fulfill immediate community needs.



WASHINGTON UNIVERSITY: COOPERATION IN RESEARCH
 Professor Jeffrey Gordon, left, and graduate student Russell Johnson take part in a joint program with Monsanto Co. to develop new drugs for disease treatment.

The University of New Hampshire has been able to squeeze additional funds from New Hampshire's traditionally tight-fisted legislature by polishing its public image with projects like developing a non-toxic bacterium that virtually eliminated black flies, which plagued some of the state's tourist resorts. But the university's president, Dale Nitzschke, allows that catering to the lawmakers' whims is a high-risk proposition. "We don't enjoy a separation anymore between the university and the political system," he says. "It is

critical that we don't become pawns of the government, the legislature or business and industry. If we lose our autonomy, we've lost the ball game."

During the great expansion that took place after World War II, American colleges and universities sought to be all things to all people. In the new age of austerity, schools are being forced to rethink their missions, decide what they can do best and—in a form of academic triage—abandon certain fields of learning to others. Rice University in Houston has often

been called "the Harvard of the South" (although these days the motto should be reversed, claims its president, George Rupp). Rice has flourished by trying to recruit National Merit scholars, who constitute 40% of the class of 1995, and by developing a national reputation for superb teaching in the sciences and social sciences.

It is fairly common these days for neighboring colleges to share talents and facilities, particularly in arcane specialties. For example, one-third of the graduate students in a cognitive-psychology class at Carnegie-Mellon University are actually enrolled at the nearby University of Pittsburgh. Many experts believe that much more can be done to eliminate overlap. "Worcester County in Massachusetts has at least five colleges," says Arnold Hiatt, chairman of the Stride Rite Corp. and a member of that state's Higher Education Coordinating Council. "If one has an outstanding physics department, it would make sense for the other four to phase out physics and build their own strengths."

What if three schools in Maine decided to offer more courses on Eastern Europe? Harvard sociologist David Riesman has a proposal: "I can imagine Colby, Bates and Bowdoin, for example, deciding that one would concentrate on Romania, one on Bulgaria and one on Czechoslovakia. They could have interchangeable programs that all students could use for semesters abroad."

But institutions need not always be neighbors to collaborate fruitfully. Last month American University signed an agreement with Japan's Ritseumeikan University to offer a joint master's degree in international relations from both schools. "Students would spend one year

Where Does Your Tuition Go?

In the cafeterias, the food is overstarchy, underflavored and generally lacking in nutritional value. Lecture halls are so cavernous and overcrowded that binoculars may be required to read the lips of the professor. Dormitory rooms, carefully modeled after prison cells, are strictly BYOB: bring your own bookshelves, blankets, bulletin boards.

For \$15,165 a year, you were expecting linen service?

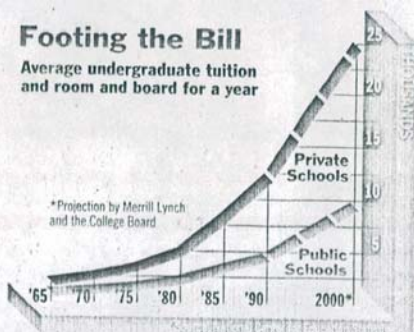
Tuition at private colleges in the U.S., along with room and board fees, rose dramatically during the past decade, easily outpacing the rate of inflation. Tuition was one cash cow that universities could milk through the '80s, especially after the recession dried up public funding and endowment returns. The tuition free-for-all, however, was not cost free. Each time tuition went up, more incoming students required financial assistance, and many of those already paying their own way suddenly needed aid. To cover the rising bills,

universities—you guessed it—often raised tuition again. As of 1986, 38% of all public-university students and 65% at private institutions received assistance; figures to be released later this year are expected to show little change.

Tuition revenues usually go into general funds, which pay for everything from staff salaries to cutting the grass. To keep high-paying industries from plucking off promising science talent, American universities must provide laboratories furnished with state-of-the-art equipment. To achieve prestige, many schools engage in bidding wars for big-name professors who command \$100,000 salaries. Faculty salaries rose through the '80s to make up for lagging paychecks a decade earlier; benefits and health care also escalated.

As high as tuitions now are, they will continue to climb. The hikes, which last year averaged 15% at public schools and 7% at private institutions, will be repeated in the coming year.

Footing the Bill
 Average undergraduate tuition and room and board for a year



in Washington, D.C., and one year in Kyoto," explains A.U. president Joseph Duffey, who wants to set up a similar program in business administration.

Many colleges, in the era of permanent retrenchment, will have to offer a narrower range of courses than in the past. But this does not necessarily mean intellectual deprivation. John Silber, the acerbic and outspoken president of Boston University, complains that he has seen "an increasing number of too small classes and too many courses. We have about 150 courses that study the human mind. But all that we know about the human mind could be taught in 30. A course on the effect of Anna on Sigmund Freud is fine. But it's part of the waste that is commonplace at big research universities. Small colleges cannot afford that kind of narcissism."

So what is the alternative? One answer is offered by Adelphi University, on New York's Long Island, which was on the verge of bankruptcy when Peter Diamandopoulos was named president seven years ago. His strategy: trim fat by linking Adelphi's professional schools, notably in business, social work and nursing, with its undergraduate studies and by introducing an imaginative core curriculum that encompasses ethics as well as arts and sciences. One part of the curriculum deals with "the nature of modernity" and ranges from war and economic development to breakthroughs in technology.

For better or worse, many experts believe that the battle over what's commonly called multiculturalism is winding down. That is, there is an emerging consensus that every curriculum needs broadening to encompass the cultural experience of women and minorities—but not at the denigration of D.W.M.s (Dead White Males). Robert Wood, who is Henry Luce professor of Democratic Institutions and the Social Order at Wesleyan University, argues for balance. "In the past five years, we have generally had two counsels on curriculum, and they're both wrong. Allan Bloom [*The Closing of the American Mind*] and others basically say, 'Don't read anything after the Age of the Enlightenment.' Then we have our present multicultural movement saying every culture should be explored. We need some consensus on this. What we should do is concentrate on how to train competent Americans."

And how should colleges do that? Wood has a three-part program. "We've got to teach economics to every student. It conveys a rigor and quantitative skill that all students should understand before they look at political or social institutions. We should require the study of communications, especially visual ones, and not just with some tired old journalist teaching students how the front page is put together. And third, we need to offer real science courses to the non-science student. Most hard scientists tend to belittle non-majors,



ADELPHI UNIVERSITY: PART-TIMERS' PROGRESS Older students enrolled in a film course at this innovative school on Long Island, N.Y.

assuming them to be cognitively inferior. The teachers keep on doing what they're trained to do, expecting the non-majors to sink or swim."

Wood is also concerned, as are many other educators, about the problem of attracting—and keeping—minority students. According to the Congressional Budget Office, blacks and Hispanics were only half as likely as whites to have completed four or more years of college in 1990. Probably no school has given more thought to the problem than Occidental College of Los Angeles, where 44% of this year's first-year class is nonwhite. President John B. Slaughter, who is black, believes many nonwhites need a kind of social and cultural head start to prepare them for college life. He strongly supports a program begun by his predecessor that invites about 50 "students of color" to spend five weeks of the summer on campus, prior to their enrollment. There is some course work but also reassurance that they are not alone in a potentially threatening, predominantly white environment. "I would have felt very alienated without the summer program," recalls senior Diana Hong, who is Hispanic. "You start school with 49 friends."

Academia's code word for the future, in the view of some, is "accountability"—both to the students it hopes to serve and the public that pays the bills, either by tax-

es, tuition or gifts. In Hiatt's view, "too many higher education institutions have been run like government, and that means they have been run badly." One inevitable consequence of imitating or emulating government has been bureaucratic bloat: a self-perpetuating *nomenklatura* of assistant deans, development officers and other office-bound personnel. "Harvard doesn't have a financial problem, it has a management problem," contends B.U.'s Silber.

Some innovative schools—Rice among them—have chosen to dismantle their bureaucracies to devote more resources to labs, libraries and classrooms. "Higher education has to see itself as having an enhanced obligation to society and the community," says Arthur Hauptman, a Washington-based educational consultant. Ernest Boyer, head of the Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, is even blunter. "Universities and colleges," he warns, "will be either engaged or judged irrelevant." To measure by its noble past and present accomplishments—even amid fiscal agony—odds are strong that higher learning in America will find a way to compete and survive. Like *Fortune's* annual list of the 500 top U.S. industrial corporations, the pecking order of academic excellence is bound to see eventual changes. But too much is at stake, in pride and passion, for the entire empire of academia to fall ignobly into mediocrity, somnolence and sloth.

—Reported by
Ann Blackman/Washington, Jeanne Reid/Boston
and James Willwerth/Los Angeles

Education



OCCIDENTAL COLLEGE: WELCOME TO DIVERSITY

Foreign students getting to know one another at this California school, which boasts a pioneering summer program aimed at acquainting minorities with the new realities of academic life

comparable German population, 28% of the French, 20% of the British and 37% of the Japanese proceed beyond high school. German students who survive the *Abitur* or Britons who pass their A levels may still not qualify for a top university at home, but find American universities far more welcoming. Some U.S. schools acknowledge the rigor of European secondary training and will give up to a year's credit to students from abroad who have passed their high school exams.

"The egalitarian conception that everyone has a right to an education appropriate to his potential is a highly democratic and compassionate standard," says Marvin Bressler, professor of sociology and education specialist at Princeton University. True, not all U.S. collegians can match the performance of their international counterparts, but American institutions do offer students from rich and poor families alike the chance to realize their full potential. "America educates so many more people at university that one can't expect all those who go to be either as well informed or intelligent as the much narrower band who go to English universities," says Briton Christopher Ricks, professor of English at Boston University. Having instructed at Cambridge, Ricks knows that teaching T.S. Eliot to British undergraduates is an easier task. Yet he finds teaching at B.U. very rewarding. "I'm not against elitism," he says. "But I happen to like having people who are more eager to learn."

The democratic impulse to reach out to so many first took seed after World War II, when the G.I. Bill of Rights made funding for higher education available to all returning soldiers. As universities expanded to handle the sudden influx, they developed the flexibility that has become one of the hallmarks of American higher learning. "In the U.S. there is a system of infinite chances," says Diane Ravitch, Assistant Secretary of Education. "At 35, you can decide to go back to college, upgrade

The Pursuit of Excellence

For all their troubles, U.S. universities and colleges are a powerful magnet for international students in search of freedom and diversity

By JILL SMOLOWE

Sometime around the age of 12, many American students are introduced to the tale of 10 blind men inspecting an elephant. When each blind man reaches different conclusions about the creature, the students are invited to consider whether truth is absolute or lies in the eye of the beholder. College professors and administrators in the U.S. might want to remember that fable when they take the measure of American higher education. Many of them, who tend to see only what they stand to lose, perceive the beast as wounded, suffering from the shocks of rising costs, dwindling resources and life-draining cutbacks. But people in other countries, who compare America's universities with their own, often reach very different conclusions about the nature of the beast.

If sheer numbers provide any proof,

America's universities and colleges are the envy of the world. For all their abiding troubles, the U.S.'s 3,500 institutions were flooded with 407,530 students from 193 different countries last year. Asia led the way with 39,600 students from China and 36,610 from Japan, followed by India and Canada. Many of the international students, who entered graduate and undergraduate programs in roughly equal numbers, felt they had to go abroad to escape restrictive systems at home. They came in search of academic excellence certainly, but they also came looking for freedom, diversity and the cachet that an American degree continues to provide.

Some students come simply because they are shut out of the system at home. Most European and Asian universities provide an elite service to a small and privileged clientele. While fully 60% of all U.S. high school graduates attend college at some point in their life, just 30% of the

Education

your education, change your profession."

While Americans take such flexibility for granted, others do not. To French students, who are commonly expected at age 16 to select both a university and a specific course of study, the American practice of jumping not only from department to department but also from school to school seems a luxury. Japanese students find it all but impossible to transfer credits from one school to another. Thus students who initially enter a junior college and subsequently decide to earn a bachelor's degree must head overseas.

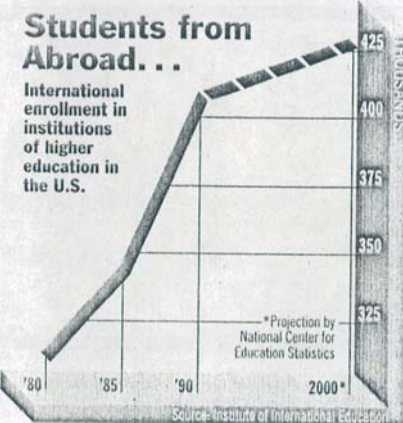
Many are attracted not only to the academic programs at a particular U.S. college but also to the larger community, which affords the chance to soak up the surrounding culture. Few universities in other countries put much emphasis on the cozy communal life that characterizes American campuses: from clubs and sports teams to student publications and theatrical societies. "The campus and the American university have become identical in people's minds," says Brown University President Vartan Gregorian. "In America it is assumed that a student's daily life is as important as his learning experience."

While curfews and dorm-visitation rules have long been relaxed, university administrators and staff members still perform an in loco parentis role. They are expected to provide counseling and supervision on everything from career and family planning to the dietary habits of vegetarians and anorexics. Indeed, such painstaking attention is paid to the personal needs of students that Gregorian likens running a U.S. college to presiding over a Greek city-state. "You have your security force, your dormitories, your food services, a judiciary to impose discipline, whether somebody harassed somebody, and so forth," he says. "I can't imagine the president of the Sorbonne being bothered with these things."

International students also come in search of choices. America's menu of options—research universities, state institutions, private liberal-arts schools, community colleges, religious institutions, military academies—is unrivaled. "In Europe," says history professor Jonathan Steinberg, who has taught at both Harvard and Cambridge, "there is one system, and that is it." While students in many countries usually must demonstrate expertise in a single field, whether law or philosophy or chemistry, most American universities insist that stu-

dents sample natural and social sciences, languages and literature before choosing a field of concentration.

Such opposing philosophies grow out of different traditions and power structures. In Europe and Japan universities are answerable only to a Ministry of Education, which sets academic standards and distributes money. While centralization ensures that all students are equipped with roughly the same resources and perform at roughly the same level, it also discourages experimentation. "When they



make mistakes, they make big ones," says Robert Rosenzweig, president of the Association of American Universities. "They set a system in wrong directions, and it's like steering a supertanker."

U.S. colleges, on the other hand, are so responsive to cultural currents that they are often on the cutting edge of social change. Such sensitivity—some might argue hypersensitivity—to the culture around them reflects the broad array of constituencies to which college administrators must answer. The board of trustees, composed of community and national leaders, serves as a referee between the institutional culture and the surrounding community; alumni and corporate donors, who often earmark monies for spe-

cific expenditures; student bodies that demand a voice in university life; legislators who apportion government funds; and an often feisty faculty.

Smaller colleges are particularly attractive to international students because they are likely to offer direct contact with professors. "We have one of the few systems in the world where students are actually expected to go to class," says Rosenzweig. With the exception of Britain, where much of the teaching takes place in one-on-one tutorials, European students rarely come into direct contact with professors until they reach graduate-level studies. Even lectures are optional in Europe, since students are graded solely on examinations, with no eye to class attendance or participation. In Japan students are expected to ingest their professors' teachings so passively that it is possible for a student to graduate without ever opening his mouth.

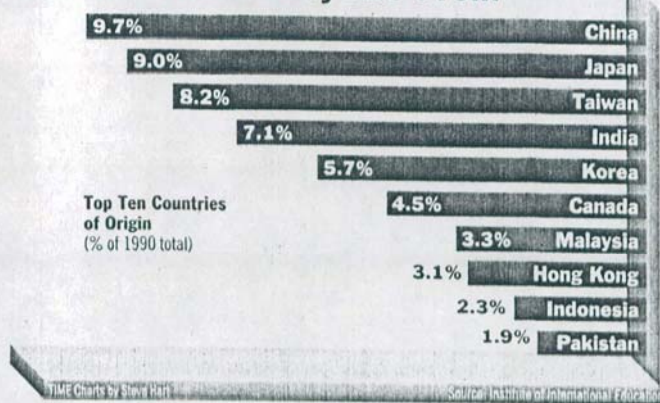
In some respects, the independent spirit of the American university comes down to dollars and cents. All U.S. colleges, private and public alike, must fight vigorously to stay alive. They compete not only for students but also for faculty and research grants. Such competition, though draining and distracting, can stimulate creativity and force administrators to remain attentive to student needs. "U.S. students pay for their education," says Ulrich Littmann, head of the German Fulbright Commission, "and demand a commensurate value for what they—or their parents—pay."

Most universities abroad have state funding, but that luxury has a steep price: universities have less opportunity to develop distinctive personalities and define their own missions. "There isn't a lot of competition or innovation in Japanese higher education because there's too much government control," says Nana Regur, an international-education specialist.

If the financial crisis besetting U.S. campuses is mishandled, Americans may discover they don't know what they've got until it's gone. "By the year 2000, American higher education will no longer be dominant in the world," warns Joseph Duffey, president of American University in Washington. "Our general belief in education and our ability to finance it are running out." Unless real corrections are made—and fast—the U.S. will relinquish its standing as one of the most desirable places in the world to get a higher education.

—With reporting by Ann Blackman/Washington, Rhea Schoenthal/Bonn and Sidney Urquhart/New York

... and Where They Are From



HTR

Harvard Theological Review 87:2

April 1994 -

Hick John: The metaphysics of God incarnate: Christology in a
Pluralistic Age, - Louisville KY,
Westminster / John Knox 1994 -

Veitchy Subar: Aquinas, Five Arguments in the Summa
Theologiae 1.2.3, Kampen. Kok Pharos
1994 -

Religious Plurality and Contemporary Philosophy: A Critical Survey

Owen C. Thomas

Episcopal Divinity School, emeritus

The fact of religious plurality and how to interpret this fact have in the last decade become central issues in contemporary theology and philosophy of religion. The discussion in recent years has been focused on the debate between the pluralists and the inclusivists, as represented respectively in the volume edited by John Hick and Paul F. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* and that edited by Gavin D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*.¹

There is a range of definitions of pluralism and inclusivism, and the relation between the two obviously depends on these definitions. A reading of current literature, and especially the above-mentioned volumes, leads to these definitions: inclusivism is the view that sees truth and salvation in other religious traditions but understands these as manifestations of the truth and salvation that are known normatively in one's own tradition. Pluralism is the point of view that holds all the great religious traditions to be roughly equal in regard to truth and salvation; furthermore, pluralism maintains that no one religion is superior to or normative for the others.

¹John Hick and Paul F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1987); Gavin D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis, 1990).

In this article I want to explore the question of whether there can be a coherent pluralist theory and, if not, whether all pluralist theories reduce to varieties of inclusivism. I shall suggest that the underlying question that has not been addressed is whether there can be a theory of world views that is not also one of the world views. I shall further suggest that we may find some help in a hitherto untapped source, namely, contemporary American philosophy.

I am led to this tentative conclusion about the reduction of pluralism to inclusivism by several considerations. I believe that there is something of a consensus in contemporary philosophy of religion and theology that one can interpret the phenomena of religion, and religious plurality in particular, only from some particular religious or philosophical perspective, and, further, that a neutral, objective, unbiased, universal interpretation—a “view from nowhere,” or a “God’s eye view”—is not possible. As Schubert Ogden has stated recently, “Pluralism in no way offers an alternative to employing some norm of religious truth, and thus to making some one religion or philosophy normative for judging all the rest.”² Therefore, a pluralist view or theory of religious plurality will be elaborated on the basis of a particular religious and/or philosophical position, which is thus at least implicitly proposed as the most adequate, valid, or true position.

While this pluralist view may sound like inclusivism as defined above, pluralists would probably deny that it does. They claim that they are not making the Christian tradition normative for all other religious traditions as the inclusivists do. Pluralists, however, are presumably making their own perspective normative for all religious traditions. How then do they really differ from inclusivists?

The pluralists argue that their interpretation of religious plurality is both the correct one and also that it does not make the Christian tradition normative for other traditions. Yet all the authors in the volume edited by Hick and Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, are Christians (with perhaps one exception), and they interpret religious plurality from the point of view of their interpretation of the Christian tradition. Their denial of this common ground derives from the fact that they are all liberal Christians who are critical of the tradition and believe that they have thus transcended or distanced themselves from it. For example, although John Hick interprets religious plurality from a Kantian Christian perspective in this volume, this does not put him outside the Christian tradition.

The pluralists, then, interpret religious plurality from a liberal Christian perspective which they thus make normative for the interpretation of other religious traditions, including the more orthodox version of the Christian

²Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992) 77.

tradition. This deludes them into thinking that they are not making any religious tradition normative for the others. Of course, it is possible to make a pluralist interpretation of religious plurality from a philosophical perspective that does not make any religious tradition normative for the others. This has been done many times from Ludwig Feuerbach to the present from the perspective of naturalistic humanism or positivism, which is thus made normative for the religious traditions. The pluralists with whom we are concerned here, however, do not adopt such a perspective.

The pluralists, however, would probably also deny that they make their own perspective normative for all religious traditions. They believe that this is too heavy a term to describe their thought; rather, they would say, they simply propose an interpretation of religious plurality. What I suggest, however, is that their proposal clearly implies that their position is an interpretation of religious plurality that is more adequate, valid, or true than any other. This is what I mean by normative. The pluralists propose that what they believe is the most adequate interpretation; they do not simply describe the situation. My suggestion is that this is exactly what the inclusivists are doing.

I believe that the pluralists make a further point that has to do with attitude. They suggest that the inclusivists are arrogant in claiming that Christianity is normatively true and thus superior to other religions, that inclusivists do not have the proper respect for the dignity and integrity of other religions, and that inclusivists are not open to learning from these other religions. The literature indicates not only that this is an inaccurate picture of inclusivists, but also that pluralists are at least as guilty of such attitudes as inclusivists are. I am not primarily concerned here with attitudes, however, but rather with stated positions on or interpretations of religious plurality.

I should note, moreover, that pluralists arguing against inclusivism tend to define it maximally. John Hick, for example, states that inclusivism

rests upon the claim to Christianity’s unique finality as the locus of the only full divine revelation and the only adequate saving event. Non-Christians can be saved because, unknown to them, Christ is secretly “in a way united” with them. But the saving truth unknown to them is known to the church which is God’s instrument in making redemption known.³

This is the official Roman Catholic inclusivist view as stated in the documents of Vatican II and the encyclical *Redemptor Hominis* of John Paul II.⁴ This maximal form of inclusivism is not the only form, however, nor is it

³Hick and Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, 22.

⁴John Paul II, *Redemptor Hominis* (London: Catholic Truth Society, 1979) § 14. Hick’s internal quotation is taken from this document.

the most representative. The definition that was suggested at the beginning of this article describes a more common form of inclusivism, and it is to this form that pluralist theories seem to reduce.

One further clarification is necessary: there seem to be two main interpretations of pluralism, and these are mutually exclusive. One asserts the independent validity and equality of the various religious traditions and denies the possibility of any one of them being universally normative. The other proposes a theory of pluralism that is universally valid. As we have seen, however, the first form of pluralism requires a normative conception of religion—and this requirement implies a theory—but it denies the possibility of such a universal theory. This first form of pluralism, then, seems to be incoherent. The second form proposes a universal theory but implicitly denies that such a theory is based on any of the traditions it is interpreting. This form also seems to be incoherent. Thus it would seem that no coherent pluralistic theory is possible: there cannot be a theory of world views that is not also an interpretation from the perspective of one of the world views.⁵

My tentative conclusion from the current literature is that the inclusivists have the better of the debate with the pluralists. The pluralist position seems to be an incoherent one, and the pluralists have turned out, moreover, to be crypto-inclusivists. We may find a source of insight on this issue in contemporary American philosophy.

Certain American philosophers, working on issues closely connected with the question of religious plurality, are concerned in various ways with the relation of objectivity or objectivism and subjectivity or subjectivism. They appreciate the objectivist emphasis, for example, in modern science, but argue against objectivism in its various forms of scientism, metaphysical realism, and what some call the "God's eye view." They perceive the persuasiveness of relativism in its various forms, but they are also clear that relativism is not the solution they are seeking. While arguing for a kind of pluralism, in their final or implied position they seem to support what we have called inclusivism.

In the past decade, Hilary Putnam has been concerned to break the stranglehold of the dichotomy between objective and subjective views of truth and reason. Most philosophers, according to Putnam, hold the copy theory of truth as the correspondence to mind-independent facts, while a minority see systems of thought as subjective and relative.⁶

⁵See Raimundo Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?" in Leonard Swidler, ed., *Toward a Universal Theology of Religion* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988) 135.

⁶Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) ix.

Putnam presents a conception of truth and rationality that unites objective and subjective components under the title of internal or pragmatic realism. He defines this realism in distinction from external or metaphysical realism; in the latter view, the world consists of a fixed totality of mind-independent objects about which one true and complete description exists. In this "God's eye view," truth is the correspondence between words and things.⁷

For internal realism, truth is not correspondence but rational acceptability, an ideal coherence of beliefs with each other and with our experience. There is no "God's eye view" that we can know or usefully imagine. Objects do not exist independently of conceptual schemes; within a conceptual scheme, however, signs can refer to objects, because both are internal to the scheme. It makes no sense to ask whether our concepts refer to or match something uncontaminated by concepts. Experiential inputs are shaped in part by our concepts.⁸

An important consequence of Putnam's internal realism is the possibility of pluralism, the existence of "equally coherent but incompatible conceptual schemes which fit our experiential beliefs equally well." Putnam has stated that "many 'internalist' philosophers, though not all, hold further that there is more than one 'true' theory of the world."⁹ Such a pluralism is ruled out by metaphysical realism which affirms the existence of the "one true theory" or "God's eye view."

Putnam explains further that such a theory of truth and rationality is based on one's value system—theory of the good or of human flourishing, as he puts it. This in turn depends on one's assumptions about human nature, society, the universe, including one's metaphysical and theological assumptions.¹⁰

Finally, Putnam holds that relativism is not the right reaction to the failure of metaphysical realism and the "God's eye view." Relativism is inconsistent, incoherent, and self-refuting; some conceptual schemes are better than others. Furthermore, Putnam presents a complex argument—which he calls "transcendental"—to the effect that rationality is transcultural and that there exists a convergence toward ideal or limit concepts of truth and goodness.¹¹

⁷Ibid., 49.

⁸Ibid., 50, 52, 54.

⁹Ibid., 73, 49.

¹⁰Ibid., 201, 215.

¹¹See the summary of this position in Jeffrey L. Johnson, "Making Noises in Counterpoint or Chorus: Putnam's Rejection of Relativism"; and William Throop and Kathryn Doran, "Putnam's Realism and Relativity: An Uneasy Balance"; *Erkenntnis* 34 (1991) 323–45, 357–69, respectively.

What are the implications of Putnam's views for the question of religious plurality and the relation of inclusivism and pluralism? His most suggestive point mentioned above concerns the possibility of a plurality of "equally coherent but incompatible conceptual schemes which fit our experiential beliefs equally well." This possibility emerges out of his formulation of internal realism and its implication of conceptual relativism, a point to which we shall return below.

On the face of it, Putnam's theory would seem to be a possible basis for affirming the first form of pluralism discussed above, namely, the rough parity of the great religious traditions with regard to truth. In addition, Putnam's denial of the "God's eye view" or "one true theory" of the world implies that the second form of pluralism—which involves a universal theory—is illegitimate.

One may ask, however, whether a theory of the possibility of pluralism requires a theory of pluralism, that is, a universal theory that explains and interprets the plurality of conceptual schemes or religious world views. As we shall see below, Donald Davidson has argued that the idea of the plurality of conceptual schemes is intelligible only on the basis of the existence of a "common coordinate system on which to plot them."¹² Thus the assertion of the possibility of pluralism may implicitly involve a theory of pluralism that approaches the "God's eye view." Furthermore, Putnam has insisted that some conceptual schemes are better than others, that a transcendental argument can be made for a transcultural rationality, and that there is a convergence toward ideal or limit concepts of truth and goodness. These assertions suggest a move away from a pluralism of the first form toward a pluralism of the second form, which we have found to be the same as a moderate inclusivism.

Nelson Goodman describes his book *Ways of Worldmaking* as belonging to that

mainstream of modern philosophy that began when Kant exchanged the structure of the world for the structure of the mind, continued when C. I. Lewis exchanged the structure of the mind for the structure of concepts, and that now proceeds to exchange the structure of concepts for the structure of the several symbol systems of the sciences, philosophy, the arts, perception, and everyday discourse. The movement is from unique truth and a world fixed and found to a diversity of right and even conflicting versions or worlds in the making.¹³

¹²Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon, 1984) 184.

¹³Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis: Hackett, 1978) x.

Goodman's volume is a study of the ways in which visions and versions of the world are created in the sciences, arts, philosophy, and our perceptions. They are not possible alternatives to a single actual world but are multiple actual worlds. We cannot test a version by comparing it with a world undescribed or unperceived. In a famous turn of phrase, Goodman states, "All we learn about the world is contained in right versions of it; and while the underlying world, bereft of these, need not be denied to those who love it, it is perhaps on the whole a world well lost."¹⁴

Goodman has undertaken a "critique of worldmaking," a comparative study of these world versions and how they are made. He has done so by means of what he calls composition and decomposition, weighting, ordering, deletion, supplementation, and deformation. The truth of a version is not defined by agreement between it and a world apart from it. Rather a version is true "when it offends no unyielding beliefs and none of its own perceptions."¹⁵ Truth, however, is neither a necessary nor a sufficient condition for choosing a version. Goodman subsumes truth under the general notion of "rightness of fit" or, alternatively, "truth of statements and rightness of descriptions, representations, exemplifications, expressions—of design, drawing, diction, rhythm—is primarily a matter of fit."¹⁶

As in the case of our first impression of Putnam, Goodman's approach seems to be a possible basis for the assertion of the first form of pluralism, a plurality of true or right world versions. Is Goodman's analysis, however, based on a particular way of world making? We must inquire regarding the world version on which Goodman has based all these claims about worlds and their making. He provides us some clues to the answer.

Goodman maintains that the typical adversary of his pluralism is the "monopolist materialist or physicalist who maintains that one system, physics, is preeminent and all-inclusive, such that every other version must eventually be reduced to it or rejected as false and meaningless."¹⁷ He states that the evidence for the reducibility of all versions to one is negligible. Rather, "unity is to be sought not in an ambivalent or neutral *something* beneath these versions but in an overall organization embracing them. . . . My approach is rather through an analytic study of types and functions of symbols and symbol systems."¹⁸ Finally, he refers to his work as "metaphilosophy" and to his "dogged and deflationary nominalism."¹⁹

¹⁴*Ibid.*, 4. See Richard Rorty, "The World Well Lost," *Journal of Philosophy* 69 (1972) 649–65.

¹⁵Goodman, *Ways of Worldmaking*, 17.

¹⁶*Ibid.*, 132, 138.

¹⁷*Ibid.*, 4.

¹⁸*Ibid.*, 5.

¹⁹*Ibid.*, 21.

It seems to me that here Goodman emerges as the monopolist symbolist who has reduced all world versions to the symbolic order and to a nominalist overall organization embracing them. This means that his pluralism is seen from the point of view of a monism—a theory of versions that is also one of the versions—and thus, in the terms of religious plurality, an inclusivism.²⁰

In his book *Beyond Objectivism and Relativism*, Richard Bernstein explores what he perceives as the uneasiness that has spread throughout our intellectual and cultural life. This uneasiness is expressed in the opposition between objectivism and relativism, and while, according to Bernstein, this opposition is a dead end, we can move beyond it.

Bernstein defines objectivism as the conviction that there is some permanent ahistorical framework to which we can appeal in order to determine the nature of rationality, knowledge, truth, reality, and goodness. Relativism is the conviction that all of these latter concepts can be understood only as deriving from and thus relative to some specific conceptual scheme, form of life, or culture. According to relativism, therefore, there is an irreducible plurality of such conceptual schemes, and no overarching framework exists by which we can rationally evaluate or choose between these competing claims. Bernstein outlines a solution to this dilemma based on the insights of hermeneutics and the analysis of social practices.²¹

I shall use Bernstein's analysis of objectivism and relativism and their relations to clarify the relation between inclusivism and pluralism. Objectivism and relativism are analogous to inclusivism and pluralism, but the relations are rather complex. On the one hand, pluralism sounds like a relativism of equally valid viewpoints, and inclusivism sounds like an objectivism of one normative viewpoint. This is confirmed by the fact that from the point of view of inclusivism, pluralism is a relativism, and from the point of view of pluralism, inclusivism is an objectivism. On the other hand, however, pluralists consider their position to be the objective one—the way things really are—and they reject the inclusivists' view as hopelessly subjective and relative to their own bias.

Moreover, when we distinguish the two forms of pluralism as we have done above, the situation changes. Whereas the first form of pluralism remains a relativism, the second form, which involves an overarching framework, becomes an objectivism. Likewise, when we distinguish the maximal and moderate forms of inclusivism, we find that a similar modification begins to emerge. The maximal form of inclusivism remains an objectiv-

²⁰For a similar critique see Harvey Siegel, *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism* (Dordrecht: Reidel, 1987) chap. 7, esp. p. 153.

²¹Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983).

ism, but the moderate form becomes more like a relativism in that it is the proposal of a universal framework but from a particular perspective.

Now what is Bernstein's solution to this puzzle? He claims that he will not take sides in the debate between objectivism and relativism. He says that this debate is misleading and distorting, because it is caused by what he calls Cartesian anxiety about the inability to find a secure foundation for knowledge, truth, and goodness. He claims that we can exorcise this anxiety and move beyond objectivism and relativism.

In fact, Bernstein's solution is to side with relativism and to attempt to show how we can live with it. All his arguments are against objectivism. Although there exist many arguments against relativism, Bernstein employs none of them. His positive proposal is to seek a new and moderate form of practical rationality employing dialogue, undistorted communication, communal judgment, and what he calls "rational wooing." In other words, Bernstein modifies his basic relativism by emphasizing the hermeneutical and practical dimensions in all the natural and social sciences. He asserts that we have never had certainties, but only the capacity to reflect, to discuss, and if possible to come to some viable consensus about the way things are and what we should do. Translated into the situation of interreligious relations, Bernstein's solution offers a perspective in which various inclusivisms can enter into fruitful dialogue.

Although Bernstein mentions moral relativism in passing, this is not the focus of his concern. It is important to note, however, that pluralists, especially those who argue for the first form of pluralism, are very sensitive to the charge of moral relativism and reject it. Half of the authors in *The Myth of Christian Uniqueness* deny the charge of moral relativism and argue against it; there is much discussion about relativizing one's own perspective but not apparently one's moral perspective. Langdon Gilkey argues that we must resist the intolerable. Marjorie Suchocki asserts that justice must be the norm and goal of interreligious relations, and she strives to find a definition of justice that would be acceptable to the various religious traditions.²² Knitter clearly claims that his commitment to justice takes precedence over his commitment to pluralism: "The absolute, that which all else must serve and clarify. . . is. . . the kingdom and its justice."²³ Likewise, Tom Driver maintains that pluralism is not an ultimate concern but rather an ethically necessary step.²⁴

²²Langdon Gilkey, "Plurality and Its Theological Implications"; and Marjorie Hewitt Suchocki, "In Search of Justice"; in Hick and Knitter, *Myth of Christian Uniqueness*, 44, 149–50, respectively.

²³Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion," in Hick and idem, *Myth of Christian Uniqueness*, 190.

²⁴Tom F. Driver, "The Case for Pluralism," in Hick and Knitter, *Myth of Christian Uniqueness*, 207.

What is the significance of pluralists denying moral relativism and affirming universal moral norms? It seems that this constitutes another example of pluralism reducing to inclusivism. Gilkey states it quite clearly: "In order to resist. . . we must ourselves stand somewhere. . . . We must assert some sort of ultimate values. . . . And to assert our ultimate value or values is to assert a 'world,' a view of all reality. . . . And it presupposes an absolute commitment to this understanding of things."²⁵ Here pluralism is abandoned, although Gilkey also calls for the recognition of the relativity of our standpoint. This is again an example of the moderate form of inclusivism.

In his book *The View from Nowhere* Thomas Nagel addresses what he believes to be the most fundamental issue about morality, knowledge, freedom, self, mind, and world. This is the problem of how to combine the subjective and objective, or internal and external, perspectives and of how to combine the perspective of a particular person with an objective view of the world that includes the person and the person's perspective. He explores this issue in relation to the problems of mind, knowledge, freedom, ethics, and the meaning of life and death, arguing that the two perspectives are irreducible, that neither can be successfully absorbed into the other. Although he looks at possibilities of integration, he concludes that we cannot reconcile the two perspectives and achieve a unified world view.

It seems to me, however, that Nagel tilts finally toward the subjective perspective as the more fundamental. For example, he states that the aim of the pursuit of objective knowledge is unintelligible: "We must get outside ourselves, and view the world from nowhere in it."²⁶ He explains further that

however often we may try to step outside ourselves, something will have to stay behind the lens. . . . The idea of objectivity seems to undermine itself. . . . It seems to follow that the most objective view we can achieve will have to rest on an unexamined subjective base, and that since we can never abandon our point of view, but can only alter it, the idea that we are coming closer to the reality outside it with each successive step has no foundation.²⁷

Although Nagel goes on to refine his view by taking full account of the objective perspective, this passage seems to represent his final position. The subjective perspective is ultimate and final and includes the objective perspective within it as a mode of the subjective.

²⁵Gilkey, "Plurality and Its Theological Implications," in Hick and Knitter, *Myth of Christian Uniqueness*, 45.

²⁶Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986) 67.

²⁷Ibid., 68.

What are the implications of Nagel's work for the understanding of religious plurality and the relation of inclusivism and pluralism? In discussing Bernstein, I suggested that inclusivism seemed to be a subjective view, and pluralism in its second form an objective one. If Nagel's argument affirms the subjective view as the more fundamental, then it constitutes another argument that inclusivism is likewise more fundamental. On the one hand, this is confirmed when we realize that every pluralist universal theory or overarching framework is always the elaboration of a particular perspective and thus has the form of an inclusivism.

On the other hand, it should be noted that the objective perspective holds an important place in the Western religious dialectic. In one sense, the objective perspective is the infinite capacity of the subjective perspective to transcend itself, to gain self-awareness and responsibility, a capacity which is often identified with the idea of the image of God in humanity. Putnam and others refer to the ideal goal of the objective perspective, the view from nowhere, as the "God's eye view"; this, however, is the temptation of the serpent, that one can be like God. Finally, the pursuit of objectivity can also be understood as the attempt to see all things *sub specie aeternitatis*. As Nagel states, "The wish to live as far as possible in full recognition that one's position in the universe is not central has an element of the religious impulse about it"; and "the most general effect of the objective stance ought to be a form of humility."²⁸

One way in which pluralism can be elaborated is by means of the theory of conceptual relativism, a concept to which most of the philosophers we have considered have referred. This theory holds that assertions are relative to "the intellectual or conceptual background which the individual brings to his problems from the cultural milieu to which he belongs."²⁹ More specifically, conceptual relativism is the theory that one's view of objects, reality, and truth is relative to one's conceptual scheme, and that there is no scheme that transcends other schemes by which one can choose among schemes. As we have noted, this has led Putnam and Goodman to conclude that there is more than one true theory of the world.

Are pluralists affirming or implying conceptual relativism? The first form of pluralism asserts the parity in regard to truth of the various religious traditions and denies the possibility of any one of them being universally normative; conceptual relativism is one interpretation of such claims. As we have noted, however, some pluralists go on to assert a universal scheme

²⁸Ibid., 210, 222.

²⁹Maurice Mandelbaum, "Subjective, Objective, and Conceptual Relativisms," in Jack W. Meiland and Michael Krausz, eds., *Relativism: Cognitive and Moral* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982) 36.

that interprets the various conceptual schemes of the religious traditions. This approach is excluded from the usual interpretation of conceptual relativism, which denies the possibility of a scheme that transcends all other schemes.

What conceptual scheme provides a point of view from which one can assert conceptual relativism? It would seem that the very understanding of conceptual relativism would imply that the various possible schemes are interpreted by some scheme that apparently transcends all other schemes. This would in effect reduce any pluralism allegedly supported by conceptual relativism to a form of inclusivism.

Furthermore, conceptual relativism has not gone unchallenged and is the focus of an intense debate in contemporary philosophy. The usual criticism is that it is self-contradictory and therefore self-refuting. Conceptual relativists presumably hold their theory to be not only relatively true nor merely true for themselves, but rather true universally, which is contradictory to the stance of conceptual relativism.

In a famous essay, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme,"³⁰ Donald Davidson has argued not only against conceptual relativism but also against the intelligibility of the idea of a conceptual scheme itself. He does so by claiming that there can be no grounds for determining that a conceptual scheme is different from our own.

Davidson identifies conceptual schemes with languages or sets of inter-translatable languages. Different conceptual schemes would then correspond to languages among which translation is not possible. He concludes, however, that it is impossible to make sense of a partial or total failure of translatability and thus of the idea of different conceptual schemes and finally, therefore, of the idea of a conceptual scheme itself. Thus we could never be in the position to judge that others had concepts or beliefs radically different from our own.

The present philosophical consensus, however, seems to be against Davidson on this question, upholding instead the intelligibility of the existence of different conceptual schemes.³¹ The existence of different conceptual schemes would seem to be fairly obvious, and many examples have been given. The main difficulty in Davidson's argument is his identification of conceptual schemes with languages and, in particular, his identification of differences between conceptual schemes with the untranslatability of languages. Why must such differences require untranslatability and thus unintelligibility?

³⁰Davidson, *Inquiries*, essay 13.

³¹See Jack W. Meiland and Michael Krausz, "Introduction to 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme,'" in idem, *Relativism*, 62-65; and Siegel, *Relativism Refuted*, 40-42.

Whereas there may be radically different conceptual schemes the existence of which we are unaware,³² there would also seem to be clear examples of differences between conceptual schemes that are quite intelligible, especially among religions. Most of the theologians and philosophers of religion whom we are considering understand religions to involve different conceptual schemes for organizing and interpreting experience. These schemes, moreover, are understood to be largely translatable into the language and concepts of the interpreter.

Davidson does, however, make some points that are relevant to the question of religious plurality. He writes,

Different points of view make sense, but only if there is a common coordinate system on which to plot them. . . . Languages we will not think of as separable from souls; speaking a language is not a trait a man can lose while retaining the power of thought. So there is no chance that someone can take up a vantage point for comparing conceptual schemes by temporarily shedding his own.³³

Presumably, this common coordinate system is part of the conceptual scheme that one cannot shed. Thus Davidson presents an argument not for the first form of pluralism, but for its second form, which we have found to be indistinguishable from the moderate form of inclusivism.

John B. Cobb, Jr., also deals with the question of conceptual relativism. According to Cobb, the aspects of reality that people come to see through various religious traditions differ profoundly, but they are not therefore contradictory and mutually exclusive, but rather may be complementary. This does not lead, however, to a universal scheme of reality, because there is no universal norm for assessing religious claims. "Each tradition is best by its own norms and there is no normative critique of norms," Cobb asserts. "This is the doctrine of conceptual relativism. It seems to do justice to each tradition, but in fact it vitiates the claims of all, since all claim at least some elements of universality."³⁴ Cobb seems to mean here that conceptual relativism undercuts all universal claims.

Cobb then proposes a way to overcome or go beyond conceptual relativism: "The belief that there is more to truth and wisdom than one's own tradition has thus far attained is the basis for overcoming the alternatives of essentialism and conceptual relativism."³⁵ The problem with conceptual relativism, according to Cobb, is not that it sees the circularity between

³²For examples, see Meiland and Krausz, "Introduction," 62-65.

³³Davidson, *Inquiries*, 184-85.

³⁴John B. Cobb, Jr., "Beyond 'Pluralism,'" in D'Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered*, 85.

³⁵*Ibid.*, 86.

beliefs and norms, which is simply the human condition, but that it sees this as a static, self-enclosed situation. In the situation of interreligious dialogue, however, the situation can be open and dynamic: "Normative thinking within each tradition can be expanded and extended through openness to the normative thinking of others."³⁶ Therefore, we can see a "relatively objective norm" for the assessment of religious traditions, namely, "their ability, in faithfulness to their heritage, to expand their understanding of reality and its normative implications."³⁷ This seems to be an appropriate and realistic response to the issue of conceptual relativism in interreligious relations.

Finally, let us consider the work of Nicholas Rescher, who, speaking directly to the issues we are exploring, has drawn together many of the threads of the discussion and treated some of the questions left unanswered by the other authors we have investigated. In his book *The Strife of Systems*, Rescher inquires about the source and significance of philosophical diversity.³⁸

Offering a theory of the inevitability of philosophical diversity, Rescher claims that this diversity does not discredit philosophy or undermine its validity or usefulness. He rejects methodological, epistemological, psychological, sociological, and eliminative explanations of philosophical disagreement, arguing instead that the cause of such disagreement lies in conflicting cognitive values, such as importance, significance, centrality, weight, priority, and urgency, which set the standards for the assessment of philosophical positions. Our cognitive values emerge from the many causal determinants of nature and nurture, culture and individual experience. They vary because human experience is variable.

Rescher claims that philosophy begins with what he calls an aporetic cluster, a family of contentions for which good reasons exist but which are mutually incompatible and inconsistent. The resolution of an aporetic cluster necessarily involves the abandonment of one of the contentions, but this decision cannot be made by logic or evidential reasoning. It can be achieved only by value considerations. Determining which solution is optimal requires the bringing into operation of a cognitive value orientation.

Since a plurality of resolutions of an aporetic cluster is always available, pluralism is a necessary feature of philosophy. This is what Rescher calls "orientational pluralism," defining it as "a position that maintains that philosophical positions hinge on diverse views regarding matters of cogni-

³⁶Ibid.

³⁷Ibid., 87.

³⁸Nicholas Rescher, *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985).

tive value, so that philosophical disagreements become inevitable."³⁹ Furthermore, there is no neutral "God's eye view" from which all philosophical positions can be assessed.

This pluralism, however, does not mean that one can assert that all philosophical positions are equally valid. The reason for this is that while "the community is inherently pluralistic, . . . the individual is inherently monistic. He has, or can develop only one particular set of weights and priorities."⁴⁰ Rescher's point here is that "in *evaluating* positions we have, of course, no alternative to doing so from the perspective of our cognitive values—our own cognitive point of view." The result is that "orientational pluralism does *not* put everyone's position on a par, save from the unachievable olympian point of view of the community at large."⁴¹ Thus, according to Rescher,

we are enjoined and entitled to see our own theory as correct. All we are called on to do is to acknowledge that *relative to their own orientations* (which we, of course, see as misguided), others are equally entitled to see their versions of the truth as equally warranted. We are certainly not called to see other orientations as equal to our own.⁴²

Therefore, "an orientational *monism* is the obverse side of orientational *pluralism*."⁴³

Rescher places his view among four other models of accounting for philosophical differences: the multifaceted reality view, which makes each view a subordinate part of an overarching whole; the no reality view, which asserts that all views are illusory; the unique reality view, which affirms that there is only one true position; and the perspectival reality view, which is that of Rescher's orientational pluralism. He emphasizes the difference between the multifaceted and the perspectival views. In the former, the various facets can be combined into one coherent view; in the latter, there is an irreducible plurality of incompatible views.⁴⁴

Finally, Rescher outlines the various approaches to the rival philosophical possibilities. First, one may adopt none of the possibilities, the view of skepticism, agnostic or nihilistic. Second, one may adopt one possibility, a view that Rescher names doctrinalism. It takes two forms: arationalism, which is represented by psychologism, historicism, and historical convergentism; and rationalism, which is represented by absolutism and

³⁹Ibid., 125.

⁴⁰Ibid., 145.

⁴¹Ibid., 148–49.

⁴²Ibid., 192.

⁴³Ibid., 147.

⁴⁴Ibid., 173–79.

value-orientational monism. Third, one may adopt all possibilities, the view of syncretism. Among these alternatives, only the rationalist form of doctrinalism, represented by orientational pluralism, is self-applicative. Skepticism and irrationalism are self-contradictory. Syncretism includes itself among the alternatives, but that does not entitle it to a privileged position as the best way to choose. Orientational pluralism alone has an adequate interpretation of both philosophical plurality and its own superiority on the basis of its own cognitive value orientation. This is the necessary and unavoidable circularity of all philosophical argument.⁴⁵

Rescher concludes by noting that orientational pluralism takes a two-tiered stance as a theory of normative metaphilosophy. At the doctrinal level, it envisages a monism or dogmatic commitment based on one's own cognitive value perspective. At the metadoctrinal level it envisages a pluralism that recognizes that other perspectives exist and are rationally grounded, albeit on other cognitive value perspectives. He explains, "Orientational pluralism at the descriptive level is perfectly consonant with orientational monism at the substantive level; there is no clash or conflict between the two. Philosophical partisanship is not incompatible with metaphilosophical tolerance and need not be undermined by it."⁴⁶

What are the implications of Rescher's work for the issues raised by the other philosophers and for the question of religious plurality? Rescher's main contribution to the philosophical discussion is, I believe, a theory of pluralism and relativism, something that none of the others offers. Like Putnam, he notes the plurality of different conceptual schemes and rejects the "God's eye view," relativism, and the conviction that all conceptual schemes are equally good, but he would disagree with Putnam's idea of convergence toward an ideal of truth. Whereas Putnam lacks a theory of pluralism, Rescher supplies one in his concept of cognitive value orientation.

Similarly, Goodman affirms pluralism but offers no theory. Rescher interprets Goodman's pluralism to be the multifaceted view.⁴⁷ I believe, however, that he is mistaken in view of the fact that Goodman denies the intelligibility or at least the usefulness of the world underlying the versions of it, the "world well lost." In any case, Rescher would disagree with Goodman's assertion of the validity, truth, and rightness of many world versions. Again Rescher offers a theory of pluralism, whereas Goodman does not.

Bernstein describes the conflict between objectivism and relativism but offers no theory of it. Rescher offers such a theory, namely, that relativism

⁴⁵Ibid., 223-39.

⁴⁶Ibid., 267.

⁴⁷Ibid., 174-75.

applies at the metaphilosophical level and objectivism at the substantive philosophical level. Bernstein would probably reject this theory, but it is implied by his practical solution to the conflict, namely, rational conversation between opposing viewpoints. The same applies to Nagel. Rescher offers a theory of the relation of the objective and subjective perspectives that explains Nagel's claim that these are irreducible. "Objectivity is a matter of degree rather than an absolute," Rescher states, noting Nagel's work; "viewed in this light philosophical reasonings are not strictly subjective but hold objectively for all who share a certain cognitive-value orientation."⁴⁸

Finally, Rescher's position in the debate about conceptual relativism is to affirm it epistemologically and deny it metaphysically. Orientational pluralism involves conceptual relativism at the metaphilosophical level but not at the substantive philosophical level. "The crucial fact is that orientational pluralism, while indeed seeing itself as one position among others, is not committed to regarding them all as having equal merit. It does not see its rivals. . . as *correct*, but merely as *tenable*—that is, arguable from some 'available' orientation."⁴⁹ He explains further, "Relativism is only viable when it takes an epistemological form; *ontological* relativism is ultimately incoherent."⁵⁰

In regard to the question of religious plurality, it is clear that Rescher offers a theory that supports our tentative conclusion that pluralist theories are incoherent and reduce to inclusivist theories, and that therefore inclusivism is the proper solution to the problem of religious plurality. Rescher sees the validity of pluralism at the epistemological or metaphilosophical level but denies it at the ontological or philosophical level proper.

As to our final conclusion, however, Rescher's view is too static and does not allow for any progress beyond the situation of a variety of value-orientational viewpoints. Here his view needs to be modified by the point made by Cobb. Cobb's criticism of conceptual relativism can be applied to Rescher, and with this we can conclude.

The problem with conceptual relativism is not that it sees a circularity between beliefs and the norms by which they are judged. This is the human condition. The weakness is that it pictures this as a static, self-enclosed system, whereas the great religious traditions can be open and dynamic. This does not justify someone claiming to stand outside all the relative positions and to be able to establish a neutral, objective norm over all. But it does mean that normative thinking within each tradition can be expanded and extended through openness to the normative thinking of others.⁵¹

⁴⁸Ibid., 193.

⁴⁹Ibid., 184.

⁵⁰Ibid., 192.

⁵¹Cobb, "Beyond Pluralism," 86.

"Ethics", vol 105, n. 1 Oct. 1994 - Symposium on John Rawls
The University of Chicago Press

Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*

Thomas McCarthy

One regrettable consequence of the split between "analytic" and "continental" philosophy in this country has been a postponement of the encounter between two of the most highly developed and differentiated political theories of our time. For more than two decades now, John Rawls and Jürgen Habermas have been traveling different paths from their common starting point in Kant's practical philosophy. Despite the differences, they have remained close enough to make their disagreements instructive. This has not gone entirely unnoticed, either in Germany, where a discussion of the relative strengths and weaknesses of the two approaches is now underway, or here.¹ There are interesting English-language discussions by theorists who work both sides of the street, including an excellent book on the subject by Kenneth Baynes.² But the appearance in the fall of 1992 of Habermas's *Faktizität und Geltung*—which compares with *A Theory of Justice* in architectonic complexity—and in the spring of 1993 of Rawls's *Political*

* I would like to thank Kenneth Baynes, John Deigh, Rainer Forst, Jürgen Habermas, John Rawls, Connie Rosati, and Paul Weithman for helpful discussions and comments, though none of them will agree entirely with the final outcome.

1. See, e.g., Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1994).

2. Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism* (Albany: SUNY Press, 1992). See also Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986), chap. 8; Georgia Warnke, *Justice and Interpretation* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), chaps. 3, 5, and "Rawls, Habermas, and Real Talk: Reply to Walzer," in *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, ed. Michael Kelly, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp. 197–203. And there are theorists who engage with both Rawls and Habermas in shaping their own approaches to democratic theory, e.g., Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," in *The Good Polity*, ed. Alan Hamlin and Philip Pettit (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 17–34; and Charles Larmone, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

Liberalism makes clear that the discussion has only just begun.³ Taking these recent works as my point of departure, I will try here to move the dialogue along a bit. Assuming the reader's familiarity with at least the broad outlines of Rawls's theory of justice, I will begin in Section I by sketching the basic features of Habermas's approach to moral and political theory. Section II will then develop a line of criticism against Rawls from a Habermasian perspective. That will be followed in Section III with a line of argument against Habermas from a Rawlsian perspective. Needless to say, this dialectical exercise is not intended to end the discussion in any respect but merely to point it in a certain direction, which is elaborated upon in Section IV.

I

Habermas shifts the focus of the critique of reason from forms of transcendental subjectivity to forms of communication. Kant, moving within the horizon of individual consciousness, understood objective validity in terms of structures of *Bewusstsein überhaupt*, consciousness as such or in general. For Habermas, validity is tied to reasoned agreement concerning defeasible claims.⁴ The key to communicative rationality is the appeal to reasons or grounds—the unforced force of the better argument—to gain intersubjective recognition for such claims. Correspondingly, Habermas's idea of a "discourse ethics" can be viewed as a reconstruction of Kant's idea of practical reason in terms of communicative reason.⁵ Roughly speaking, it involves a procedural reformulation of the Categorical Imperative: rather than ascribing to others as valid those maxims I can will to be universal laws, I must submit them to others for purposes of discursively testing their claim to universal validity. The emphasis shifts from what *each* can will without contradiction to what *all* can agree to in rational discourse. Validity construed as rational acceptability is not something that can be certi-

3. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992); an English translation by William Rehg will be published by MIT Press in 1995, under the title *Between Facts and Norms*. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), and *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

4. Habermas uses "validity" as a general term covering both the truth of assertions and the rightness of norms. It is similar in this respect to Rawls's broad use of "truth" to include "moral truth." For Habermas, the general term signals his conviction that moral claims, like truth claims, can be rationally adjudicated: the objectivity of both types of claims is tied to their rational acceptability. At the same time, choosing "validity" over a broader use of "truth" signals his desire to avoid assimilating the two types of claims: the relevant kinds of warranting reasons are importantly different.

5. Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C. Lenhardt and S. Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990). For an excellent account of discourse ethics in the context of contemporary moral theory, see William Rehg, *Insight and Solidarity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

fied privately; it is tied to communication processes in which claims are tested argumentatively by weighing reasons pro and con.

Like Kant, Habermas distinguishes the types of practical reasoning and corresponding types of "ought" proper to questions concerning what is pragmatically expedient, ethically prudent, or morally right.⁶ Calculations of rational choice furnish recommendations relevant to the pursuit of contingent purposes in the light of given preferences. When serious questions of value arise, deliberation on who one is and wants to be yields insight concerning the good life. If issues of justice are involved, fair and impartial consideration of conflicting interests is required to judge what is right or just. And like Kant and Rawls, Habermas regards questions of the last kind, rather than specifically ethical questions, to be the proper domain of theory. This is not to deny that ethical discourse is rational, or that it exhibits general structures of its own; but the progressive "disenchantment" of the world has opened the question, How should I (or one, or we) live? to the irreducible pluralism of modern life. To suppose that the questions of the good life dealt with under the rubrics of classical ethics—happiness and virtue, character and ethos, community and tradition—could be answered in general and by philosophers is no longer plausible. Questions of self-understanding and self-realization, rooted as they are in particular life histories and cultures, do not admit of general answers; prudential deliberations on the good life within the horizons of particular lifeworlds and traditions do not yield universal prescriptions. If taking modern pluralism seriously means renouncing the idea that philosophy can single out a privileged way of life or provide an answer to the question, How should I (we) live? that is valid for everyone, it does not, in Habermas's view, preclude a general theory of a narrower sort, namely, a theory of justice. Accordingly, the aim of his discourse ethics is solely to reconstruct the moral point of view from which questions of right can be fairly and impartially adjudicated.⁷ As noted above, it is geared like Kant's ethics to what everyone could rationally will to be binding on everyone alike; but it shifts the frame of reference from Kant's solitary, reflecting, moral consciousness to the community of moral subjects in dialogue; and it replaces his Categorical Imperative with a procedure of practical argumentation aimed at reaching reasoned agreement among those subject to the norms in question. Moreover, by requiring that perspective taking be general and reciprocal, discourse ethics builds a moment

6. Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), esp. chaps. 1, 2, and "Translator's Introduction."

7. Thus it would have been better named "discourse morality" or "discourse justice."

of empathy or "ideal role-taking" into the representation of the ideal procedure for arriving at reasoned agreement.⁸

As the trajectory of argument around Rawls's notion of reflective equilibrium illustrates, the burden of proof on moral theorists who hope to ground a conception of justice in something more universal than the considered convictions of our political culture is enormous. Because Habermas wants to do just that, the links he forges to action theory are crucial; they are meant to show that our basic moral intuitions are rooted in something deeper and more universal than particularities of our tradition. The task of moral theory, in his view, is reflectively to articulate, refine, and elaborate—that is, to "reconstruct"—the intuitive grasp of the normative presuppositions of social interaction that belongs to the repertoire of competent social actors in any society. The basic moral intuitions the theorist reconstructs are, as Aristotle noted, acquired in the process of socialization; but, Habermas argues, they include an "abstract core" that is not culture- but species-specific. Members of our species become individuals in and through being socialized into networks of reciprocal social relations, so that personal identity is from that start interwoven with relations of mutual recognition. This interdependence brings with it a reciprocal vulnerability that calls for guarantees of mutual consideration to preserve both the integrity of individual persons and the web of interpersonal relations in which their identities are formed and maintained. Both of these concerns—with the inviolability of the person and the solidarity of the community—have been at the heart of traditional moralities. In the Kantian tradition, respect for the individual is tied to the freedom of each to act on norms she can herself accept as right and concern for the general interest to the impartiality of laws that all can agree to on that basis. In Habermas's discourse ethics, which bases the justification of norms on the reasoned agreement of those subject to them, equal respect for individuals is reflected in the freedom of each participant to respond with a yes or a no to reasons offered by way of justification and concern for the common good in the requirement that each participant take into account the needs, interests, and

8. This is, of course, a difference from Rawls's favored "device of representation," the original position, which features rational egoists prudently contracting behind a veil of ignorance. Rawls represents only the "rational" directly and the "reasonable" indirectly, through the conditions of deliberation; whereas Habermas, because of the role that discourse plays in his theory, wants directly to represent the rational and reasonable deliberations of agents who have themselves adopted the moral point of view. Consequently, Habermas does not lean as heavily as Rawls does on the distinction between the rational and the reasonable, most often using them interchangeably to connote a capacity for and sensitivity to the weighing of reasons in speaking and acting. See Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., trans. T. McCarthy (Boston: Beacon, 1984, 1987), vol. 1, pp. 1–141.

feelings of all others and give them equal weight to her own. Hence the actual practice of moral and political discourse depends on forms of socialization and social reproduction that can be counted upon to foster the requisite capacities and motivations.

It is, in fact, possible to read Habermas's extensive writings on politics and society as a protracted examination of the psychological, cultural, and institutional preconditions of, and barriers to, the implementation of practical discourses. Very early on, in *The Structural Transformation of the Public Sphere*, he presented a historical-sociological account of the emergence, transformation, and degeneration of the liberal public sphere in which critical public discussion of matters of general interest was to be institutionalized.⁹ He noted the contradiction between its constitutive catalog of "basic rights of man" and their actual restriction to a certain class of men. And he traced the tensions this gave rise to as, with the development of capitalism, the public body expanded beyond the bourgeoisie to include groups who were systematically disadvantaged by the rising economic system and demanded state regulation and compensation. There are related discussions of the historical genesis and structural problems of the democratic public sphere in other of his writings.¹⁰ I am not concerned here with the details of those discussions but with the proceduralist conception of deliberative democracy that serves as their normative point of reference.

That conception applies the idea of justification by appeal to generally acceptable reasons to the deliberations of free and equal citizens in a constitutional democracy.¹¹ The focus of what we might view as Habermas's version of the basic structure is the institutionalization of political autonomy, that is, of the public use of reason in the legal-political domain. Taking the facts of social, cultural, and ideological pluralism into account, he argues that reasoned agreements in this domain will typically involve all three types of practical reasoning mentioned above—pragmatic discourse about how best to achieve our ends, ethical discourse concerned with goods, values, and identities, and moral discourse concerning what is just, fair, or equally in the interest of all. Especially in connection with the pursuit of collective goals, the political process will also typically require negotiation and compromise which, if the agreements arrived at are to deserve to be called reasonable, will themselves have to be regulated so as to ensure a fair balancing of interests. Thus the normative conception of demo-

9. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. T. Burger and F. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989). See also Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

10. See esp. Habermas, *Faktizität und Geltung, The Theory of Communicative Action*, and Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. T. McCarthy (Boston: Beacon, 1975).

11. On what follows, see Habermas, *Faktizität und Geltung*, chaps 3, 4.

cratic deliberation that Habermas proposes weaves negotiations and pragmatic deliberations together with ethical and moral discourses, under conditions that warrant a presumption that procedurally correct outcomes will be ones with which free and equal citizens could reasonably agree. He conceives of the basic principles of the democratic constitutional state primarily as a response to the question of how such conditions of rational deliberation can be implemented both in official governmental arenas and in unofficial arenas of the political public sphere.

Independent public forums, distinct from both the economic system and the state administration, having their locus rather in voluntary associations, social movements, and other networks and processes of communication in civil society—including the mass media—are for Habermas the basis of popular sovereignty. Ideally, the public use of reason in nongovernmental arenas is translated via legally institutionalized decision-making procedures—for example, electoral and legislative procedures—into the legitimate administrative power of the state. In Habermas's words, "the power available to the administration emerges from a public use of reason. . . . Public opinion worked up via democratic procedures cannot itself 'rule,' but it can point the use of administrative power in specific directions."¹² In this model of a deliberative decentering of political power, the multiple and multiform arenas for detecting, defining, and discussing society's problems, and the culturally and politically mobilized publics who use them, serve as the basis for democratic self-government and thus for political autonomy. The constitution is viewed as a "project" that is always incomplete and subject to the ongoing exercise of political autonomy, as shifting historical circumstances demand. Because the public use of reason is ineluctably open and reflexive, our understanding of the principles of justice must remain so as well. It is for this reason that Habermas limits himself to reconstructing the conditions and presuppositions of democratic deliberation and leaves all substantive questions to the public use of reason itself. His discourse theory of deliberative democracy "focuses exclusively on the procedural aspects of the public use of reason and derives the system of rights from the idea of legally institutionalizing it [i.e., the public use of reason]. It can leave more questions open because it entrusts more to the process of rational opinion- and will-formation."¹³

12. Jürgen Habermas, "Three Normative Models of Democracy" (paper presented at the Annual Conference for the Study of Political Thought, New Haven, Conn., April 1993). This appeared, together with other papers from the same conference, in the first issue of *Constellations* 1 (1994): 1–10.

13. Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" (Frankfurt, 1993, typescript), p. 24; this paper will appear in *Journal of Philosophy* as part of an exchange with Rawls. As is evident

II

In *Political Liberalism* Rawls distinguishes public from nonpublic uses of reason in a somewhat unusual way.¹⁴ "Public" uses are connected with governmental and quasi-governmental venues and functions—for example, with parliamentary debates, administrative acts and pronouncements, and the workings of the judiciary, but also with political campaigns, party politics, and even the act of voting (pp. 215–16). "Nonpublic" reason, on the other hand, is connected with nongovernmental venues and functions—for example, with churches, universities, professional groups, and voluntary associations in civil society (pp. 213, 220)—that is, largely with the unofficial networks of private people communicating about public matters that Habermas considers to be the nervous system of the political public sphere. To be sure, in Rawls's conceptualization as well, nonpublic reason is not private reason; it is, as he says, "social" in nature and may even be concerned with the very same political issues that occupy public reason (p. 220). However, the differences between them are not merely terminological, as can be seen in Rawls's account of the limits of public reason in relation to the ideal of citizenship in a well-ordered society. At the risk of oversimplifying a complex and differentiated treatment, the key points might be summarized as follows: (1) The limits in question apply to the public—in Rawls's sense—discussion of fundamental political matters, that is, matters of "constitutional essentials" and of "basic justice" (pp. 223–24, 227–28). (2) The limits consist, roughly, in restricting debate to the ambit of the political conception of justice and the political values found in the overlapping consensus of a well-ordered society. In other words, in public discussions of fundamental issues, the reasons offered on opposing sides should be ones that all might reasonably be expected to endorse in view of their shared political conception of justice (pp. 224–25). Put negatively, they should not be reasons peculiar to a particular comprehensive moral, religious, or philosophical doctrine. (3) The limits imposed by

from the debates that regularly accompany both the historical births of democratic constitutions and the continuing "projects" of actualizing them, our concrete understanding of the presuppositions and conditions of democratic self-determination is itself subject to discussion in the political public sphere. Democratic discourse is reflexively open; participants may problematize the very activity in which they are engaged. Even the interpretation of such core elements of procedural impartiality as equal consideration and equal treatment are essentially contestable, as can be seen in the ongoing debates concerning the relevant respects in which citizens are to be treated as equal, e.g., which respects are to be regarded as "public" and which as "private." In this regard at least, the distinction between form (or procedure) and substance can only be one of degree and not of kind.

14. John Rawls, "The Idea of Public Reason," lecture 6 in *Political Liberalism*, pp. 212–54. Page numbers in parentheses in the text and in notes are references to this work.

public reason include restrictions on method as well as on content. Rawls characterizes these as guidelines of inquiry; they include such things as principles of reasoning, criteria of relevance, and rules of evidence. Here, too, the point is to avoid relying on what is controversial in offering public justifications regarding basic issues. Rawls elaborates: "In making these justifications, we are to appeal only to presently accepted general beliefs and forms of reasoning found in common sense, and the methods and conclusions of science when these are not controversial. . . . As far as possible, the knowledge and ways of reasoning . . . are to rest on the plain truths widely accepted or available to citizens generally. Otherwise, the political conception would not provide a *public* basis of justification" (pp. 224–25). (4) Paired with this idea of the limits of public reason is an ideal of citizenship in which, so to speak, these limits are internalized. At its core is the duty of civility, by which citizens see themselves as obligated to a public use of reason in publicly discussing fundamental issues of justice (pp. 217–18). Being thus "reasonable," in Rawls's sense of the term, they "don't appeal to the whole truth as [they] see it" (p. 218) but seek to show how their positions can be supported by political values.

The picture of public reason adumbrated in these limits and duties is likely to give pause to theorists with a more robust conception of democratic discourse. It would, in particular, be unacceptable to Habermas, who is no less interested in public criticism than in public justification. Because social-political critique often addresses basic rights, principles, and values to challenge existing understandings and to persuade citizens to view fundamental issues in a different light, it is a public use of reason that sometimes requires transgressing an established overlapping consensus. From that standpoint, Rawls's conception seems to place undue restrictions on the use of public forums to press for basic structural changes. This is reflected in problems that arise with the line he draws between public and nonpublic uses of reason. In nongovernmental venues of social life—the "background culture"—we are free, normatively speaking, to discuss basic issues of justice in light of whatever considerations we find relevant and convincing. This holds in particular for discussions within the numerous and variegated voluntary associations and movements that are characteristic of healthy democratic life. It would also hold, I suppose, for discussions of the same issues in the various public media, print and broadcast, for political liberalism surely would not place narrow restrictions on authors, editors, publicists, talk show hosts, and the like. And so our ideal society might well be teeming with public—in the usual, broader sense of the term—discussions of all kinds of issues, at all levels, and in light of all sorts of considerations. In short, it might well contain what democratic theorists would normally consider to be a healthy political public sphere. However, if this were a well-ordered

society, in Rawls's sense of that term, political discussion would have to be radically transformed whenever the venue changed in relevant ways, even if the very same people were discussing the very same issues. If, for instance, the discussion figured as part of an election campaign, or were conducted in support of one, or were being carried out on the floor of Congress, only certain parts—or, to adapt one of Rawls's terms, "modules"—of the unrestricted discussions would be appropriate (pp. 252–53). The conceptual, psychological, cultural, and institutional problems this avoidance strategy raises are formidable. Can political principles and values really be separated off this way from the environments of reasons that nourish them? Particularly when we are publicly debating differences concerning basic questions of justice that are rooted in our different comprehensive views, ought we to eliminate from the debate a public examination of the very considerations that gave rise to it? Can individuals reasonably be expected to divorce their private and public beliefs and values to the extent required by an ideal of citizenship which, according to Rawls, demands that we not even vote our consciences on fundamental political issues (p. 215)? Can we even imagine a political culture in which, on the one hand, citizens form their opinions by reading, listening to, and engaging in open discussions of basic political issues but then are expected to participate in electoral campaigns and give support to legislative programs and administrative policies on different grounds?

It is clear, I think, that there is no way of erecting institutional barriers between the sea of nonofficial opinion and will formation and the islands of official and quasi-official discourse. Nor, I think, is there any way of erecting institutional filters that could screen out of the latter all controversial beliefs and values. And it is evident that no theory of political liberalism would want to do so. Rawls is clear on this point: he is not talking about institutional barriers or legal restraints on free speech but about the moral duty of civility that the ideal of citizenship entails (p. 217). In short, the weight of the art of separation falls on individuals. We have to monitor and restrain ourselves, to know when we are speaking in what Rawls calls "the public forum" and when not, and to conduct ourselves accordingly. Here we have, it seems, an ironic variation on Kant's problematic distinction between the autonomous and heteronomous self. Rawls's politically autonomous self is also constructed around self-abnegation; but now it is one's deepest convictions and the deliverances of one's conscience that must be kept in check. Whenever we are tempted to speak the whole truth, as we see it, in the public forum, we must ask ourselves, in Rawls's words: "How would our argument strike us presented in the form of a Supreme Court opinion?" (p. 254). This entails, as he notes, that the kinds of reasoning which Kant—and most other moral and political philosophers—brought to the fundamentals of justice should be excluded from the public forum of a well-ordered

society. The same would hold, we might add, for some of the arguments adduced by civil rights activists (e.g., appeals to a religious tradition), feminists (e.g., appeals to controversial forms of inquiry), democratic socialists (e.g., appeals to a comprehensive view), and most other social movements agitating for basic change.¹⁵ My point is simply that there is something intuitively wrong with these prescriptions. They clash with our considered convictions about the openness of debate in the democratic public sphere, even, and even especially when matters of grave importance are at issue.¹⁶ If this is so, there will likely have to be adjustments made elsewhere in the theory.

I certainly will not attempt that here. But I would like to suggest that the problem is linked to Rawls's incorporation, in the course of the 1980s, of the problems of political stability into the ("second stage" of the) normative theory of justice.¹⁷ To be sure, normative political theory has to be concerned with what he calls "the art of the possible."

15. Rawls allows that "the appropriate limits of public reason vary depending on historical and social conditions" (p. 251). This "inclusive view" permits appeal to "comprehensive"—in contrast to "public"—reasons when the society in question is not well-ordered, as was the case, in Rawls's view, with the abolitionist and civil rights movements (pp. 249–51). This contrasts with cases in which a society is "more or less" or "nearly" well-ordered, when more stringent restrictions apply (pp. 247–49). If no existing society were well-ordered, as Rawls sometimes seems to suggest, then the *de facto* divide between his view of what is permissible in actually existing public forums and Habermas's would not be as wide as I have suggested. But the normative-theoretical differences would remain. To bring them to a point: Who decides, and how, whether or not there are "basic injustices" that have to be protested (p. 248) or whether political struggle belongs to "the necessary historical conditions to establish political justice" (p. 251)? Habermas would argue that this must be left for participants themselves to decide, through engagement in the public sphere; and that means, in effect, that Rawls's proposed restrictions on public discourse are never warranted.

16. Rawls's discussion of the abortion debate (pp. 243–44, n. 32) is a case in point. In a well-ordered society, he writes, it would "go against the ideal of public reason" to vote or to speak in the public forum against the right to choose (at least during the first trimester), for "any reasonable balance" of the political values involved would allow that "the political value of the equality of women is overriding and that this right is required to give it substance and force." Any comprehensive doctrine that led to a different balance—e.g., one that treated the political value of "due respect for human life" as overriding and thus as precluding abortion—would be "to that extent unreasonable." In political-theoretical terms there is all the difference in the world between characterizing an argument as mistaken or inadequate and characterizing it as unreasonable and in violation of the ideal of public reason—and thus of the ideal of citizenship and the duty of civility. Rawls here makes his interpretation of the relative weights of these values the measure not only of the relative force of the competing arguments but of their very permissibility in the public forum of a well-ordered society. This clashes sharply with at least my considered convictions about the proper openness of public debate.

17. This is an important difference from Rawls's treatment of the problem in part 3 of *A Theory of Justice*. He remarks on the change in his introduction to *Political Liberalism*, pp. xv–xviii.

At the very least, it has to consider whether its ideas are "realistic" or "feasible." But there are different ways of doing that. One way, which Rawls rejects, is to treat the question of stability largely as an empirical question. The history of modern sociology is, among other things, a series of reflections on "the problem of social order."¹⁸ What those reflections suggest is that stability is a function of myriad factors—kinship structure, childrearing practices, socialization processes, cultural values, legal practices, political institutions, bureaucratic administrations, economic interdependencies, and so forth. The point is that political stability in a democratic society does not rely solely on the sort of unity of political conception that Rawls zeroes in on. A society might be able to afford some measure of dissensus there if it enjoyed a good measure of integration in other spheres. In short, the question of whether unity on basic political principles and values is a necessary condition of stability and if so, how much unity in which circumstances, does not admit of a general, philosophical answer.

But, of course, Rawls wants more from a consideration of stability than social science can provide. He wants to assure himself and us that the political conception of justice can be the focus of an overlapping consensus, because that would mean that it was not just a *modus vivendi* but could gain the (variously) reasoned support of free and equal citizens as rational and reasonable. This idea of idealized rational/reasonable acceptability is close to what Habermas means by validity.¹⁹ So perhaps what has to be reconsidered is just the way of linking validity with stability that forms the premise for the reexamination of the theory of justice undertaken in *Political Liberalism*. I will take that into consideration in Section IV, after setting out in Section III a line of argument that Rawls might adduce against Habermas.²⁰

III

The line of argument I have in mind concerns what Rawls calls the fact of reasonable pluralism. As we saw, Habermas's proceduralist

18. See, e.g., Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937).

19. Thus Habermas could adopt as his own Rawls's statement of "the ideal expressed by the principle of legitimacy: to live politically with others in the light of reasons all might reasonably be expected to endorse" (p. 243). But Rawls means by this: "political values everyone can reasonably be expected to endorse" (p. 241), however they may disagree about the "further and often transcendental backing for those values" in their various comprehensive doctrines (p. 243). Habermas would not accept this normative-theoretical restriction on the type of warranting reasons, though, as I shall suggest in Sec. III, it might turn out in practice that public agreements in pluralistic, democratic societies can often be reached only on the basis of what Rawls calls "political reasons." But that is still a difference that makes a difference.

20. An earlier version of this line of argument appeared as chap. 7 of my *Ideals and Illusions* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991). A more elaborate version will appear in the *Cardozo Law Review*, under the title "Legitimacy and Diversity."

account of deliberative democracy understands political autonomy as self-legislation through the public use of reason by free and equal citizens. It ties the legitimacy of legal norms to what all could agree to in rational public deliberation that takes the needs and interests of each equally into consideration. That deliberation is understood in turn as an interweave of different types of discourse—moral, ethical, and pragmatic—with fairly regulated bargaining processes. Ideally, the "rationally motivated consensus" that provisionally certifies a norm, policy, program, or arrangement as legitimate should comprise agreement in all these dimensions. How well does this idealized conception of democratic decision making fit with the elements of democratic politics as Habermas himself sees them? I am thinking, in particular, of his recognition of value pluralism and his acknowledgment that evaluative perspectives inevitably inform our conceptions of what is good not only for ourselves but for the communities of which we are members. On what grounds, then, could we expect free and equal citizens with different and often incompatible value orientations to be able regularly to achieve consensus on what is in the common good? That will, it seems clear, often be a matter for dissensus among citizens with different conceptions of the good. In other words, since for Habermas questions of justice have themselves to be posed in terms of what is equally *good* for all, ethical disagreements may well give rise to disagreements about what is right or just. Under conditions of value pluralism, even ideally rational discourse need not lead to rational consensus.

There are two rather different moves that Habermas is inclined to make at this point. In some places he suggests that irresolvable value conflicts should, like interest conflicts, be left to fair bargaining processes.²¹ But he is also clear that, while appropriate regulations might succeed in equalizing bargaining power, they cannot neutralize it, nor can they transform the strategic interaction that is characteristic of negotiations into purely communicative interaction. So the type of "reasonable agreement" involved here cannot be said to rest on communicatively achieved consensus, though in the case of an equal balance of power, it might be said to be fair. But fair bargaining procedures are hardly the sort of rational basis for deliberative politics that Habermas, who explicitly distances himself from certain concep-

21. For instance, in Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 204–5. I am focusing here on the normative-conceptual moves that Habermas makes with respect to the procedures and outcomes of deliberation. Another complementary response to phenomena of democratic disagreement comes at the institutional level, where he considers such things as legal protection, representation, majority rule, separation of powers, and the like. It is, in fact, this dual perspective on right or law, as a normative system and as a system of social action, that defines his approach in *Faktizität und Geltung*. But that is much too complicated a matter to take up here.

tions of liberalism in this regard, needs for his, let us say, more "republican" conception of democratic legitimacy.²² The problem is further aggravated by the evident fact that individuals are often unwilling to treat values like interests and bargain with them. As contemporary disagreements concerning abortion, pornography, animal rights, capital punishment, euthanasia, and the like suggest, there is often little room for compromise on basic values. In such cases we typically resort to other procedures for settling disputes, for instance, to voting and majority rule. If those procedures are carried out in ways accepted as legitimate by all parties to the dispute, the outcomes may likewise be accepted as democratically legitimate. But then there is no more reason to characterize them as "reasonable agreements" than as "reasonable disagreements." The outcomes members accept as procedurally correct are not ipso facto rationally justified in their eyes, if that means justified solely by the force of reasons for and against. There is another force at work here as well. And while it need not be unjust, neither will it be merely the forceless force of the better argument.

The second move goes in the opposite direction, as it were—toward greater abstraction.²³ The idea is that when public discussion, rather than leading to rationally motivated consensus on general interests and shared values, instead sharpens disagreement by revealing particular interests to be ungeneralizable or particular values to be neither generally sharable nor consensually orderable, we can still reach a reasonable agreement by moving discussion to a higher level of abstraction—for example, from different preferences to freedom of choice, from opposed beliefs to liberty of conscience, from conflicting values to rights of privacy, and the like. This strategy gains some plausibility by reflecting the tendencies toward greater abstraction and generalization in modern legal and political systems. But that is not our concern at the moment. What is of interest in the present context is that this move, if pushed far enough, lands Habermas closer to Rawls. That is to say, the level of abstraction at which pluralistic societies could hope to secure general agreement amid the play of social, cultural, and ideological differences might well be similar to that of Rawls's political conception. This is an open question, to be sure, and one that cannot be answered apart from actual attempts to reach

22. In "Three Normative Models of Democracy" Habermas situates his proceduralist conception of deliberative democracy in relation to liberal and republican conceptions. While he emphasizes communicatively achieved consensus and positive liberties of political participation over the aggregation of private interests, he distances himself from communitarian versions of republicanism by his emphases on pluralism and the use of public reason to bridge social and cultural differences.

23. For instance, in Habermas, *Justification and Application*, pp. 90–91. Rawls adopts a similar view of abstraction in *Political Liberalism*, pp. 45–46.

reasoned agreements in the public spheres of actual societies.²⁴ But it merits close consideration.

Insofar as the moral-political significance of reasoned agreement hinges on its providing an alternative to open or latent coercion as means of social coordination, there is clearly room for alternatives to substantive consensus. If participants are themselves aware that their different interpretive and evaluative perspectives are rooted in particular traditions, practices, and experiences, and if they consider the political institutions and procedures of their society to be basically just, they may regard collective decisions in accord with those institutions and procedures as legitimate even when they disagree. That is, their underlying agreement with the operative political conception of justice may rationally motivate them (in Habermas's broader sense of the term 'rational') to consent to laws they regard as substantively unwarranted. I do not see why Habermas should want to downplay this alternative. He maintains that philosophically based moral theories can do no more than explicate the moral point of view, and he allows that this cannot exhaust the "semantic potential," as he puts it, of comprehensive doctrines. Precisely because of its highly formal nature, discourse ethics is compatible with different substantive conceptions of the meaning and value of life. Inasmuch as these differences figure in judgments regarding the common good, they will translate into differences on substantive questions of justice, that is, on whether specific laws or policies are equally in the interest of, or equally good for, all. Here, I think, Habermas has to move in the direction of Rawls. Indeed his emphasis on the conditions and procedures of democratic deliberation, rather than on its outcomes, might be seen as already pointing in that direction.²⁵ But even if the gap were closed, and even if Rawls

24. Habermas sees this as an empirical question: "The sphere of questions that can be answered rationally from the moral point of view shrinks in the course of development toward multiculturalism within particular societies and toward a world society at the international level. But finding a solution to these few more sharply focused questions becomes all the more critical to coexistence, and even survival, in a more populous world. It remains an empirical question how far the sphere of strictly generalizable interests extends" (*Justification and Application*, p. 91). At the same time, he has to claim some normative-theoretical distinction for the basic rights and principles that are required to institutionalize "the moral point of view" itself in procedures of rational opinion and will formation. And he does in fact argue that, understood in this way, the basic structures of justice can be justified as necessary preconditions for free and equal participation in public deliberations and, as such, can be reflexively agreed to in the very discourses they are designed to secure. See Habermas, *Faktizität und Geltung*, chap. 3.

25. In recent publications Habermas does, in fact, adopt a conception similar to Rawls's "overlapping consensus" among reasonable comprehensive doctrines. He argues, in political-sociological terms, that the growing differentiation of "political integration," centered around ideas of citizenship, from "cultural integration" more generally

loosened the link between validity and stability, there would remain significant differences in their general theoretical strategies.

IV

Reasonable persons, Rawls tells us, "desire for its own sake a social world in which they, as free and equal, can cooperate with others on terms all can accept" (p. 50). He connects this with T. M. Scanlon's principle of moral motivation, "the basic desire to be able to justify our actions to others on grounds they could not reasonably reject" (pp. 49–50). The other defining aspect of the reasonable, as Rawls understands it, is "the willingness to recognize the burdens of judgment and to accept their consequences for the use of public reason in directing the legitimate exercise of political power in a constitutional regime" (p. 54). Recognizing the burdens of judgment means understanding why reasonable disagreements among reasonable persons are not only possible but probable, that is, why they are a normal result of the free use of reason, even in the long run and all things considered. In light of the many sources or causes of such disagreement—difficulties in assessing evidence and differences in weighing it, indeterminacy of concepts and conflicts of interpretation, experiential and normative divergencies, the diversity of values and variations in selecting and ordering them (pp. 56–57)—it is unreasonable to expect that "conscientious persons with full powers of reason, even after free discussion, will all [always] arrive at the same conclusions" (p. 58). My criticism of Habermas in Section III was basically in accord with this. The argument of Section II, however, questioned Rawls's own assessment of the "consequences for the use of public reason" that flow from it. And it is to this issue that I would like briefly to return in these concluding remarks.

Stylizing somewhat, we might regard the two basic aspects of the reasonable as standing in a tension analogous to that between Kant's two standpoints. As "participants," to use Habermas's terminology, we want to justify our actions to others on grounds that all could rationally accept. As "observers," however, we note the fact of reasonable pluralism and anticipate that some of the reasons acceptable to us will be unacceptable to others. How are we to combine these two points of view on public justification? As we saw in Section II, Rawls's strategy is to discount the pluralism in advance, so to speak, by restricting public reason to the ambit of an overlapping consensus. There I argued, in

has made it possible for political cultures rooted in constitutional traditions to develop and coexist with wide cultural differences in other spheres. To be sure, this requires a certain degree of "concurrence" (or consonance: *Übereinstimmung*) on political fundamentals among the different subcultures. See my discussion in "Legitimacy and Diversity."

effect, that this deprives the participant's perspective of its proper weight, and I suggested that the imbalance results from the way Rawls now builds the problem of stability into his normative-theoretical approach.

The critical connections between the various strands of his approach are clearly visible in the following summary: "Justice as fairness aims at uncovering a public basis of justification on questions of political justice given the fact of reasonable pluralism. Since the justification is addressed to others, it proceeds from what is, or can be, held in common; and so we begin from shared fundamental ideas implicit in the public political culture in the hope of developing from them a political conception that can gain free and reasoned agreement in judgment, this agreement being stable in virtue of its gaining the support of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines" (pp. 100–101). The "practical aim" of attaining a public basis of justification (p. 9) motivates the strategy of beginning with implicitly shared ideas and working them up via reflective equilibrium into a political conception that can serve as the focus of an overlapping consensus and thus enhance stability. And given the "practical impossibility" of reaching agreement on the truth of comprehensive doctrines (p. 63), it seems to follow that such a conception of public reason will have to be "impartial . . . between the points of view of reasonable comprehensive doctrines" (p. xix). Thus the pursuit of a practical aim in the face of a practical impossibility dictates the strategy of *Political Liberalism*.²⁶ This is true not only in stage 2 when the question of stability explicitly comes to the fore, but already in stage 1 as well: it sets the very terms of the search for principles of justice. Thus, "the guidelines and procedures of public reason are seen as selected in the original position and belong to the political conception of justice" (p. 62).²⁷ With its "thick" veil of ignorance preventing the parties from knowing the particular comprehensive doctrines of those they represent, the original position models what we regard as appropriate restrictions on what are to count as good reasons in respect to the basic

26. Rawls's practical-political concerns are manifest in "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," in *The Idea of Democracy*, ed. D. Copp, J. Hampton, and J. Roemer (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 245–69, where he recommends his revised approach to the theory of justice as "more realistic," less "utopian," and not altogether impracticable "as the aim of reform and change" (p. 258). In the same volume, there are discussions of themes relevant to the points I am making here by Joshua Cohen, "Moral Pluralism and Political Consensus" (pp. 270–91); Jean Hampton, "The Moral Commitments of Liberalism" (pp. 292–313); and David Estlund, "Making Truth Safe for Democracy" (pp. 71–100).

27. And again: "The guidelines of inquiry of public reason . . . have the same basis as the substantive principles of justice. . . . The argument for [them] . . . is much the same as, and as strong as, the argument for the principles of justice themselves" (p. 225).

structure. "Beyond this, the original position also requires the parties to select (if possible) principles that may be stable, given the fact of reasonable pluralism; and hence to select principles that can be the focus of an overlapping consensus of reasonable doctrines" (p. 78). And, as Rawls indicates in the passage cited at the start of this paragraph, the concern with consensus informs the method of reflective equilibrium from the start: the political philosopher arrives at a shared public basis of justification by working out implicitly shared public ideas and principles. More emphatically yet, it is because the procedure starts from shared ideas that it can yield a conception which may be the focus of an overlapping consensus (p. 90).

In all these respects, I want to suggest, Rawls in effect cedes a certain primacy to the observer's perspective: the concern with stability in light of the fact of reasonable pluralism limits the scope of what may count as good reasons in matters of public justification. His understanding of the principle of moral motivation—a principle that could serve as the motto of Habermas's discourse ethics—supports this reading. The desire to be able to justify our actions to others on grounds they could not reasonably reject is said to entail the restrictions on public reason we examined in Section II. "Since many doctrines are seen to be reasonable, those who insist, when fundamental political questions are at stake, on what they take as true but others do not, seem to others simply to insist on their own beliefs. . . . They impose their beliefs because, they say, their beliefs are true, and not because they are their beliefs. But this is a claim all equally could make; it is also a claim that cannot be made good by anyone to citizens generally, so when we make such claims, others, who are themselves reasonable, must count us unreasonable" (p. 61), or even "sectarian" (p. 129). Rawls is specifically concerned here with the use of political power to repress comprehensive views. But the same general structure of argument underlies his restrictions on public reason: since many doctrines "are seen to be" reasonable, participants who "insist" in the public forum on what they "take as true" but others do not are being "unreasonable." The political participant's desire to act on publicly justifiable grounds is refracted through the political observer's recognition of the fact of reasonable pluralism and emerges as a desire to avoid ideological controversy on fundamental matters, that is, to avoid being "unreasonable." In political discourse, this concept of the reasonable then displaces that of moral truth (or of validity in Habermas's sense): "Within a political conception of justice, we cannot define truth as given by the beliefs that would stand up even in an idealized consensus, however far extended. . . . Once we accept the fact that reasonable pluralism is a permanent condition of public culture under free institutions, the idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification" (p. 129). By contrast, the primacy of the partici-

part's perspective for Habermas is signaled through his tying justification to rational acceptability and the latter precisely to what could "stand up even in an idealized consensus."

Earlier I discussed the stringent restrictions that Rawls places on discourse in the public forum and now I have indicated how they are connected with the peculiar way he integrates concerns with stability and consensus into his constructivist approach. The resultant "political conception" is invoked to remove certain questions from the political agenda "once and for all," that is, to declare them not "appropriate subjects for political decision," not "suitable topic[s] for ongoing public debate and legislation" (p. 151–52). On this score, Habermas's participant-centered conception of public justification offers, I think, a considerable advantage. *It leaves the task of finding common ground to political participants themselves.* I should say, of finding, creating, expanding, contracting, shifting, challenging, and deconstructing common ground; for to suppose that the stock of shared political ideas and convictions is in some way given, there to be found and worked up, or that it could somehow be fixed by the theorists, is to hypostatize or freeze ongoing processes of public political communication whose outcomes cannot be settled in advance by political theory. This, I think, has been made abundantly evident by the ongoing, reasonable, and I would venture to guess, irresolvable controversy surrounding Rawls's own theory and practice of reflective equilibrium.²⁸ It is equally evident in the ongoing contestation (in which we are presently engaged) of his political conception of justice itself. Nor can these be written off as "purely theoretical" disagreements with no bearing on his practical aims. It belongs to the "full publicity condition" of a well-ordered society that "the full justification of the public conception of justice," including "everything that we would say—you and I—when we set up justice as fairness and reflect why we proceed in one way rather than another," should be publicly known or at least publicly available.²⁹ And so if, as appears likely, it should prove "practically impossible"

28. One source of controversy is obviously that the traditions of interpretation of our basic political ideas and institutions are themselves plural, contested, and continually changing. For purposes of arriving at a unified, stable, political conception, Rawls's hermeneutic turn has the disadvantage that a living tradition is, as Ricoeur and others have taught us, a conflict of interpretations—a conflict, one might add, that allows for reasonable disagreements.

29. Philosophical accounts of reason have to pass what might be called a "reflexivity test": they must be applicable to themselves without producing self-referential contradictions. On this score, I think there is a tension in *Political Liberalism* between the postfoundationalist line of argument meant to convince us, the readers, of a certain conception of public reason and the thesis that reasonable citizens may embrace it for whatever religious, metaphysical, or other comprehensive reasons they find acceptable. See Samuel Scheffler, "The Appeal of Political Liberalism," *Ethics* 105 (1994): 4–22, in this issue.

to end reasonable disagreement on such matters as are covered by the political conception, Rawls should, by the dictates of his own strategy of avoidance, apply the principle of toleration not merely to "philosophy itself" (p. 154), but to political philosophy itself.³⁰ This he could not sensibly do, of course, and so the line between permissible and impermissible public reasoning will simply have to be drawn somewhere—or nowhere, as in Habermas's approach. If there is no way of deciding once and for all which issues belong on or off the political agenda, the latter approach has much to recommend it.

When awareness of the burdens of judgment is incorporated into the participant's perspective, there is an obvious alternative to Rawls's opposition between unreasonable insistence on the truth of one's beliefs and reasonable avoidance of claims to truth—namely, reasonable discussion of truth or validity claims. We are not forced to choose between sectarianism and civility, in Rawls's sense; there is also the option of mutual respect and an accommodation of social, cultural, and ideological differences within democratic deliberation.³¹ The virtues associated with this option have been familiar since Socrates: open-mindedness, avoidance of dogmatism, a willingness to discuss differences, to listen to others, to take their views seriously, and to change our minds, an ability to see things from the perspectives of others, to weigh judiciously the pros and cons of issues, and so on. These are just the virtues required of participants in rational discourse as Habermas conceives it. And they are the sorts of dispositions and attitudes typically singled out by proponents of unrestricted deliberation in the democratic public spheres. An ideal of mutual respect balancing commitment with openness is no less capable of accommodating reasonable pluralism and reasonable disagreement than Rawls's ideal of citizenship with its duty of civility. And it has the advantage over the

30. The idea that political philosophy could disengage from the "long-standing problems and controversies" of other areas of philosophy (pp. 171–72) rests in part, perhaps, on a more sanguine than warranted estimate of the powers of reflective equilibrium to resolve disputes. Hermeneutic-constructive arguments are no less open to reasonable disagreement than others. The invitation to test the political conception of justice against "our" more firm considered convictions (p. 28) is, realistically, an invitation to continue the controversy, as is unmistakably signaled by the many different assessments "we"—you and I and Rawls and Habermas and many others—have come to after taking it up.

31. The terminology of "mutual respect" and "accommodation" is taken from an essay by Amy Gutmann and Dennis Thompson, "Moral Conflict and Political Consensus," in *Liberalism and the Good*, ed. R. Douglass, G. Mara, and H. Richardson (New York: Routledge, 1990), pp. 125–47. The position they defend is not far from Habermas's. In fact, his theory of communicative action might be seen as an effort to supply the justification for the priority of mutual respect that Douglass and Mara call for in their own contribution to that volume "The Search for a Defensible Good: The Emerging Dilemma of Liberalism," pp. 253–80, esp. pp. 264–65.

latter of avoiding the sharp split between public and private reason that runs clear through Rawls's construction. Rather than obligating citizens to treat views publicly as reasonable that they regard privately, or in the background culture, "as plainly unreasonable or untrue" (p. 60), it encourages them to propose and defend publicly whatever views they think reasonable and relevant to deciding public issues.

Rawls is moved by his reflections on the historical origins of liberalism in the wars of religion and controversies over religious toleration of the sixteenth and seventeenth centuries to propose an updated model of toleration for present purposes (pp. xxiii–xxvi). In the face of deep and irresolvable conflicts between rival salvationist, credal, and expansionist religions, each claiming the certainty of faith for its transcendent conception of the good, the only alternatives were endless strife or the practice of toleration in liberal institutions acknowledging equal liberty of conscience and freedom of thought. "Political liberalism starts by taking to heart the absolute depth of that irreconcilable latent conflict" (p. xxvi). Habermas is moved by his reflections on the historical origins of the democratic public sphere in the eighteenth and nineteenth centuries to propose an updated model of deliberation for present purposes.³² It turns on the differences, rather than the similarities, between faith and reason. Views that claim to be based on grounds that any reasonable person could rationally accept need not be privatized and tolerated. They can be publicly put to the very test they invite. This is, of course, not to deny the necessity of liberal rights and principles, separation and toleration; it is to point out that a theory of liberal democracy has to integrate them with equally strong conceptions of public opinion formation. If the fully autonomous citizens in the well-ordered society of justice as fairness can, as Rawls says, "do anything we can do" (p. 70), then they can debate fundamental questions of justice in public forums without plunging the society into doctrinal wars. Rawls clearly regards us, his interlocutors, as postfundamentalist and postfoundationalist in all important respects. There is no reason, then, why the similarly situated members of a well-ordered society should have to settle for anything less than a deliberative democracy with unrestricted public reasoning.

32. See the works cited in nn. 9, 10.

TERRENCE W. TILLEY

RELIGIOUS-PLURALISM AS A PROBLEM FOR 'PRACTICAL' RELIGIOUS EPISTEMOLOGY.

After being dismissed for decades in philosophical theology, experiential arguments for the justification of religious belief, including belief in God, have again come to centre stage. One of the most thorough of these is William Alston's recent study, *Perceiving God*. Alston's purpose is to show that it is rational for someone to participate in what he calls Christian Mystical Practice (CMP) because CMP 'is a socially established doxastic practice that is not demonstrably unreliable or otherwise disqualified for rational acceptance'¹ and to hold beliefs which that participation reliably generates. The thesis of this essay is that his individuation of mystical practices is not sufficiently nuanced. Once his naturalistic approach is brought more closely into line with actual practices, what he calls CMP splinters into multiple practices. A more complete account requires a more pluralistic understanding of the Christian traditions than Alston acknowledges.

Alston's argument begins by analysing mystics' reports and arguing that there are no sound arguments against the mystics' claim that they directly perceive God or even against the more common believers' 'mystical' claims that they perceive God in various ways. Mystical beliefs, like perceptual beliefs, are based on experiences plus associated background beliefs: just as my belief, that what appears to me as yellow is yellow, requires not only a bare perceptual input, but also the ability to use background colour concepts, so a mystic's belief, that what appears to her as God is God, requires not only a bare mystical input, but also the ability to use background theological concepts. Background beliefs are ingredients in, but neither bases for nor interpretations of, perceptual and mystical experience.

The question is whether mystical practice renders mystical beliefs rationally justified. Alston argues that if beliefs are formed in a reliable practice, they are *prima facie* justified. Crucially, he claims that only circular arguments can be found to show the reliability of either the common practice of forming perceptual beliefs (PP) or CMP. Save that the former is practically universal and the latter more limited, they are practically on an epistemic par in terms

¹ William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 194. Subsequent references to this work will be made parenthetically in the text. The following summary is based, in part, on my review in *Theological Studies* LI, 3 (1993), 554-6.

Christian Mystical Practice CMP

PP = perceptual beliefs

of reliability. Moreover, each practice has a system of 'overrides' or 'checks' which weed out unjustified beliefs when doubts about specific beliefs arise (p. 79).

In Alston's account, the overrides are that part of a practice which weeds out unjustified beliefs developed by engaging in the practice. These overrides vary from practice to practice; what counts as an override in a tort law or in chicken sexing may not count in astrophysics. Unless an override obtains, it is rational to accept as *prima facie* (at least) justified those beliefs formed by properly engaging in a reliable practice. Hence, just as I am justified in believing that the 'Post-It Note' in front of me is yellow unless the room is bathed in yellow light, or I have jaundice, etc., so the mystic is justified in believing that what appears to her as God is God unless the devil counterfeits the experience, she is hallucinating, etc.

On Alston's account, a perceptual or a mystical perceiver is justified if defeating conditions do not obtain, not by an ability to *know* or *show* defeating conditions do not obtain. Yet discovering that a relevant defeating condition obtains could 'override' the individual's being justified in holding the specific perceptual belief or manifestation (mystical) belief. However, such a discovery would not 'override' the *practice* of forming either perceptual or mystical beliefs. Specific beliefs may fall, but socially established doxastic practices remain standing because the overrides are internal to the practice.

Alston argues that opponents who try to show that participating in CMP is less rational than participating in PP either apply a double standard or engage in epistemic imperialism (applying standards from one practice willy-nilly to another). He works to undermine arguments which seek to show CMP unreliable. The most obvious one is that CMP should be disqualified because PP is universal and CMP is not. But scientific practice (SP) is not universal, but is a paradigm of a reliable practice. Hence, the fact that a practice is 'non-universal' does not necessarily constitute a good argument against its reliability. If our beliefs are formed in a reliable practice, then they are *prima facie* justified; CMP has not been shown to be less reliable than perceptual practice (only less widespread), so the beliefs formed in it are as *prima facie* justified as beliefs formed in perceptual practice.

Because mystical practices in different religious traditions have different background beliefs and override systems, they are irreducibly different, not a single practice with multiple variations. Alston must thus address the sticky problem of religious pluralism. He concludes that, although the multiplicity of mystical practices renders CMP epistemically weaker than PP, if there are no 'external reasons for supposing that one of the competing practices is more accurate than my own, the only rational course for me is to sit tight with the practice of which I am a master and which serves me so well in guiding my activity in the world' (p. 274). One can reasonably hope and perhaps even work for a time when 'inter-practice contradictions will be sorted out' (p. 7),

but that is not relevant to my being justified now in holding that it is rational to think CMP is epistemically reliable and in holding beliefs that I develop while participating in CMP.

Alston's practical approach has great strengths. For instance, he offers a clear and nuanced account of the way traditions shape beliefs. Like other belief-forming practices, such as the practice of forming beliefs about perceptions, our beliefs are based on present experience interpreted in the context of background beliefs. Background beliefs do not cause the experience. Rather, they provide the language necessary for identifying and understanding the experience and communicating the belief developed. They are ingredients in, but neither bases for nor interpretations of, perceptual and mystical experience. If Alston is correct on this point, he has shown why both some 'postliberals' and some 'experiential-expressivists' are wrong about the place of religious experience in fundamental Christian theology. An 'experiential-expressivist' presumption that there is some undifferentiated, prelinguistic or preconceptual experience underlying the differentiated expressions neglects the role background beliefs play in identifying a religious experience. A 'postliberal' presumption that there is no experience of God unmediated by a cultural symbolic system overemphasizes the role of background beliefs. By accepting the mystics' claims to a *direct, unmediated* experience of the divine, but recognizing belief structures as *ingredients in* rather than *causes of* experience, Alston's work shows a plausible way to account for a tradition's influence on an individual's belief and practice without resorting to contradicting the mystical and common-sense claim to have direct experiences.

However, Alston neglects the role of the institutional components in the override systems of doxastic practices. And this leads to a central difficulty for Alston's work. Once one recognizes the institutional components in override systems, one is forced to say that the practice he wishes to defend, CMP, is either one of many Christian practices or nonexistent.

Alston characterizes the override system of CMP as follows: 'CMP takes the Bible, the ecumenical councils of the undivided church, Christian experience through the ages, Christian thought, and more generally the Christian tradition as normative sources of its override system.' He recognizes that there are problem 'borderline areas. If we try to precise the concept too much we end up with an unmanageable plurality of practices' (p. 193). But if we 'precise' the concept too little, we will fail to describe any practice with sufficient accuracy to identify it at all. The fact is that a substantial number of Christian communities would accept far fewer or far more constituents in their override systems. The various Christian communities do have substantially different override systems, which Alston fails to acknowledge. In fact, there is what he calls an 'unmanageable' plurality of irreducible practices within Christianity.

The key to Alston's problem is that he cites only *resources* for constituting an overrider system for CMP; but an overrider system requires not merely resources, but also *mechanisms*, *procedures* and *authorities*. His 'resources' are part of the tradition, part of the background beliefs which many Christians share, but the mechanisms and procedures for overriding specific beliefs are institutionalized rather differently in the various forms of Christianity. Alston fails to distinguish three distinguishable elements in a religion: tradition, community and institution. *Traditions* provide resources for the practices and beliefs of the adherents of religions. *Institutions* preserve traditions by keeping them available through time. *Communities* dwell in traditions and are both supported and controlled by institutional authorities.

A rough and ready understanding of the differences of these elements can be seen by describing the way they divide. *Communities* split or separate or *and out colonies*; *fissures in institutions* are schisms; *defalcations from traditions* are heresies. Often heresy and schism are linked (many, but not all, 'apostates' are both 'heretics' and 'schismatics'), but they are not identical. *And communities often split* (e.g. conventual motherhouses establish daughterhouses, elder churches spin off daughter churches) *even though there is no heresy or schism*. The importance of making such distinctions suggests that *the communal, institutional and traditional elements of religion can and must be distinguished*, as I argue elsewhere.²

Now Alston has shown that the criteria of one doxastic practice need not apply to the others. But in each of the practices there are *procedures* for checking and finally *authorities* whose competence is acknowledged. In 'non-universal' practices, institutional status is a factor in *determining* who has an authoritative say within the community of participants in the practice. *Resources* drawn from a tradition of practice alone are not sufficient to constitute an overrider system in any practice; they are the presuppositions of a practical overrider system.

Consider a different nonuniversal doxastic practice, experimental physics.

The community of physicists, duplication of results is crucial; this is finally why scientists refused to countenance the 'discovery' of 'cold fusion' and accepted the discovery of '(relatively) high-temperature superconductivity'. No direct appeal is made to resources. These are presumed. The *procedure* of duplication provides the criterion for acceptance; if an experiment can be independently duplicated, its results are accepted. The mechanisms and processes are clear because they are institutionalized in the community which engages in SP.

Who are the physicists' authorities? The community of competent physicists is taken as appropriate to determine whether experimental claims are overridden. And membership in that community is established, for better or worse, in part, by the fact that the 'experts' have institutional support and

² 'The Institutional Element in Religion', *Modern Theology* x, 2 (1994), 185-212.

institutional roles which establish, in part, their expertise. They have university and research institute appointments. They publish results in journals respected in their field. Roughly speaking, the prestige of those appointments mirrors the authority of the physicist. A physicist without a recognized lab is not recognized as an authority in the community. Results of experiments published in *Modern Theology* would not be taken seriously. To neglect the institutional basis and communal exercise of scientific authority is to misconstrue the actual practice of science.

Other doxastic practices also have mechanisms and authorities: consider literary and aesthetic evaluation, examining doctoral dissertations in humanities, deciding whether logging in a certain area will destroy the habitat of an endangered species, etc. All of these are belief-forming practices. In fact, perceptual practice is one of the few practices in which institutional status is irrelevant to participating in the community which functions as an authoritative body for judging claims generated in the practice. Perception is a (practically) universal practice. Although it has its experts and its incompetents, its Sherlocks and its Watsons, institutional status is generally irrelevant to authoritative status. Had Alston considered other practices as 'local' ('not universal') as CMP as his epistemic analogues, the institutional components in them and the analogues in religious practices might have been clearer. But when one considers the high-universal practice of perception as an analogue to CMP (rather than considering other, more 'exclusive' practices) the crucial institutional component is effaced.

Alston does not notice that while mainstream Christian mystical practices share resources for their overrider systems, they do not share procedures, mechanisms, or authorities. Nor do all Christians give the same weight or relative priority to the resources Alston cites. Nor can they be said to be *members of the same community, shaped by the same tradition*. Fundamentalists claim to rely (almost) exclusively on the Biblical text; *Roman Catholics appeal to tradition more heavily than Baptists*. Individual experience may count far more for communities of 'born-again Christians' than those which are less charismatically focused. What makes Christian practices similar is *this overlapping of resources for overrider systems*, not their actual overrider systems.

Significant differences in *overrider systems* differentiate doxastic practices. These differences allow Alston to find Buddhist mysticism a practice different from Christian mysticism, etc. But if there are significant differences in overrider systems in the various Christian denominational groups as well, then 'Christian mystical practice' must be multiple, too. Each of the Christian institutions has different mechanisms for dealing with those who generate and proclaim beliefs not consonant with the traditional beliefs the institution defends and transmits. Roman Catholic authorities can excommunicate; Mennonite communities can shun, etc. On Alston's account, as

'mystical practice' in general cannot be construed as a single practice with local variations, so 'Christian mystical practice' cannot be a single doxastic practice. There may be families of mystical practices between religious traditions, e.g. absorptive practices, unitive practices, etc. More to the point, there are families of mystical practices within Christianity, but either CMP is too vague clearly to pick out all of them or CMP is merely one of those practices in the family. By ignoring the institutional element, Alston is covertly proposing 'Christian individualist mystical practice' as his prime example (which ignores institutional authority in an overrider system and makes each individual her own final judge). As I have argued elsewhere, that gets us no further than James's individualistic claims about the reliability of religious experience.³

Alston can make 'mainstream CMP' appear to be a unified practice only because he focuses on the resources and neglects the mechanisms and institutions constitutive of an effective overrider system. But once the variations in the processes of overriding have surfaced, and one sees that what counts as an overriding for a devout Catholic does not count for a devout Quaker or Methodist, etc., then one sees that the overriding systems are sufficiently different to require the balkanization of Christian mystical practices. Now Alston could easily reply that he is not writing in the 'comparative study of religions but in the epistemology of religious experience and belief. From that standpoint any practice is brought in only as an illustration of general philosophical points' (192-3). But confronting his account with actual religious practices and demonstrating that his account fails to portray the variety of overrider systems adequately shows that his account requires substantial amendment to be adequate to pick out and describe the diversity of irreducible doxastic practices within the Christian traditions.

The result of inadequate attention to mechanisms of overriding seems to be an ultra-liberal account wherein each individual must judge for herself if the beliefs she generates are in line with the tradition's resources. But that is hardly mainstream Christian mystical practice. Alston's work is clearly one important step to a more adequate religious epistemology. But it remains an analysis of a practice which misconstrues many practices as if they were reducible to one and thus covertly valorizes a single, liberal practice.

Thus, the problem of diversity in religious practice is more acute than this practical approach to religious epistemology allows. The problem has two aspects. First is the external problem of religious diversity. Alston argues that there is no practice-independent way of judging practices:

The most fundamental stratum of my 'doxastic practice' approach is the claim that there is no appeal beyond the doxastic practices to which we find ourselves firmly committed. That claim is based solely on the pervasiveness of epistemic circularity in attempts to show those practices to be reliable. The only reliance here is on

reasoning, including rational intuition, something we perforce rely on in any intellectual activity whatever. It does not require any sociological or psychological investigation into the status SP and the like have in our personal and corporate lives...

The rest of my case... I have admitted to exhibit epistemic circularity and so to constitute 'significant self support' in a wider sense. Nevertheless my approach is still distinguished from the purely internal one by the fact that it involves a general reflection on doxastic practices and the vicissitudes of trying to show them to be reliable, an 'external' perspective that is most prominent in what I call the basic stratum of the position - the thesis that there is no appeal beyond the doxastic practices with which we find ourselves (p. 177).

If that is so, and if CMP is not one practice, but many, then we are left with an epistemological internalism not merely analogous to (p. 180), but indistinguishable from, fideism. Presumably, it would be rational for various people to participate not only in each of the Christian doxastic practices and numerous other religious practices because each has not been shown to be unreliable - a point Alston practically concedes (p. 276). Some may be comfortable with fideism, but a theoretical fideism has difficulty in differentiating worthwhile from worthless, but self-consistent, belief systems.

However, there is a second problem of diversity which Alston does not consider, the problem of internal diversity. There arises in practice a dilemma of differentiating which overriding resources and mechanisms are internal to one's own practice. Alston argues plausibly (as noted above) that in the context of religious pluralism where numerous practices seem to be *prima facie* reliable, an individual is within her epistemic rights to remain within, to 'sit tight' within, her own practice as long as it has not been shown, internally or externally, to be unreliable. One could even go further and suggest that this might be the prudent choice to make. But take, for example, a Catholic Christian whose religious practices are based in Catholic Christian mystical traditions, but who also searches other traditions as well. He wants, perhaps, to find analogues to Catholic Christian practice and hopes to generate insights into areas where his own tradition has had blind spots. Let's say he develops a set of practices and generates a set of beliefs about the ways God is present in the creation and that it is dubbed 'Creation Spirituality'. Let's say that these beliefs are found by Catholic authorities to fail to be in accord with the Roman Catholic tradition which has nurtured the theologian. Their reading of the traditional resources leads them to the judgement that these beliefs - and perhaps even the practices which generate them - are not compatible with the tradition. The authorities then order him (invoking, perhaps, a vow of obedience he has taken) to return to more traditional beliefs and practices. How can he follow Alston's good advice to sit tight? Has he developed a new practice or not? Should he sit tight in the practices he has developed and which have provided religious insights for himself and others? Or should he sit tight in the Catholic practice? In

³ 'Reformed Epistemology in a Jamesian Perspective', *Horizons*, XIX, 1 (1992), 84-98.

practice, should he resist or give in? He could not answer that question because Alston's account fails to differentiate practices sufficiently. In short, Alston's account is not nuanced enough to show how his good advice might be followed in this concrete case. Without considering the institutional mechanisms, Alstonian advice to 'sit tight' within one's own practice misfires because an Alstonian account omits the mechanisms of the overrider systems and thus cannot differentiate practices clearly. On Alston's account there is no way to tell if he is a 'master' of traditional Catholic Christian practice or a 'master' of a new practice.

When confronted with actual practices, Alston's approach fails to differentiate practices adequately and thus also to identify practices sufficiently. If the theologian's practice is part of the Catholic Christian tradition, then he should abandon his condemned beliefs (and practices). If the theologian's practice is not part of that tradition, then he should abandon the traditional practices and its authoritative overrider system and 'sit tight with' his own practice. But the only way to tell in which practice the theologian is engaging is to take account of the institutional authorities and their role which is internal to (and partly constitutive of) the overrider system of Catholic Christian mystical practice and external to (and perhaps irrelevant to) an overrider system of a different mystical practice, including those within other branches of Christianity. Only if the CMPs can be differentiated, can the Alstonian 'sit tight' advice make sense. On Alston's account as it stands, this cannot be done.

The experiential argument for the justification of religious belief has indeed again come to centre stage. But like much recent religious epistemology, its proponents construct an argument directed against the sceptics who would discount religious doxastic practices and the beliefs they generate. In this context, the resultant argument appears like fideism, which, along with foundationalism, is one of the two classic theological responses to scepticism. Although Alston attempts to work in the vein of naturalized epistemology associated with Reid, Newman, Wittgenstein *et al.*, his account remains a defensive counter to scepticism. He thus ignores a crucial problem: the ways overrider systems function in practice.

This seems a general weakness of 'defensive' accounts like Alston's: They leave us with insoluble dilemmas. They may show that religious beliefs are, *pace* the cultured despisers, not irrational. Many traditions evidently yield relatively justified, but incompatible, experientially-based beliefs. Many traditions are impressive even to non-participants. Many of them are not obviously incoherent. Many of these have significant self-support. Arguments against religious practices are unwarrantedly imperialistic, seeking to colonize religious practice with inappropriate overrides at home in other practices. But defensive accounts seem to leave those who are forced to choose with the dilemma of having to choose on nonrational grounds among prac-

tices which generate incompatible, but *prima facie* justified, beliefs for those who participate in them.⁴

Hence, religious diversity remains a problem even more difficult to overcome than Alston thought. A thoroughgoing naturalized religious epistemology must examine more closely the social and institution matrices of religious practices, recognize that institutional elements are internal to religious practices, and offer an account which recognizes diversity as a problem internal to religious life. *In vivo*, many are confronted with religious choices in our pluralistic age, and Alston's epistemology has no clear place for dealing with that fact as an epistemic issue - which it is for many. His epistemic naturalism is a step in the right direction, but not one which has reached the promised land of providing a practical epistemology for justifying religious belief in the context of evidently irreducible pluralism in religious practices.

Department of Religion,
The Florida State University,
Tallahassee,
Florida 32306-1029

⁴ Of course, a Kierkegaardian or irrationalist might say that that is just the point: when we reach the end of reasons, we must choose without them. This may well be true, but it is not clear that we have reached the end of reasons.

No separa lo que es el contenido de la fe - verdad
de la intuición mística de lo religioso

Ambas cosas están unidas y fundadas en un solo ser
por la práctica de culto y adoración.

Pero teóricamente existen dos fuentes bien diferentes y
divididas: a) La profundeza de fe que deriva históricamente de
un modo de pensamiento y posee contenido específico de fe
verdadero

b) La intuición subjetiva, singular o
colectiva que se experimenta en la vida religiosa
o simplemente en ciertos momentos de la vida
Para el liberal b) valen las objeciones subjetivas

y expuestas en el artículo; sus contradicciones y falta de definición.

estas no sirven como "prueba - racional" completa y definitiva
pero a) la fe racional - hay argumentos racionales que la respaldan
y justifican una aceptación consciente.

pero no tienen la fuerza de penetración en la vida que tiene b/

Por eso es necesario unir los dos elementos para una práctica auténtica
y un espíritu racional.

En esta unión interviene | de
separación mutua
cultura (= comunidad cultural)

es necesario un planteamiento sobre los 3/ elementos para
dar soluciones equilibradas y lo más racional completa.

YUVAL STEINITZ

CONTRADICTIONS ARE ONTOLOGICAL ARGUMENTS

I

Analytic philosophers who reject the very possibility of ontological arguments, and hence the very possibility of necessary beings, claim that a purely conceptual analysis must be factually sterile.

The justifications for this claim are many and varied. Some philosophers, such as Roth (1970, p. 271) and McGrath (1990), argue that any ontological argument must beg the question. This is because its conclusion, which is alleged to be implicit in its premise (e.g. the concept *God*), is an unhypothetical, existential judgement about reality. Thus, so is the premise. Other philosophers, such as Findlay (1948, p. 182) and Smart (1970, pp. 102, 108), base their claims on the conventionalist approach to language, assuming a considerable degree of contingency in the formation of all our concepts. This being the case, how can these contingent, and hence arbitrary, concepts teach us anything (let alone anything certain) about objective reality? Yet other philosophers, mainly of positivistic persuasion, such as Ayer (1946, pp. 151-2), argue that all analytic propositions are mere tautologies, from which no existential propositions are deducible.

I do not wish to examine these claims here, or to reply to any of them in detail. (This I have done elsewhere; see Steinitz, 1994a, b.) Yet I hope the following arguments will persuade advocates of the sterility of the analytic to reconsider their view.

II

Clearly, those who affirm the existence of contingent beings must admit understanding the concept of *non-contingent beings* - that is, the concept of *necessary beings*. The concept *contingent being* is a negation of *necessary being*; thus once one of them is understood so is the other. And, since necessary beings, i.e. non-contingent beings, cannot just happen to enjoy a contingent existence, or a contingent absence, it follows that their ontological status must be necessitated by the very concept.

Now, the Law of the Excluded Middle tells us: either there are necessary beings, or there are not. Hence, if there are, they *necessarily exist*; if there are not, they *necessarily do not exist*.

Let us examine both alternatives. The first alternative means that there is

□ símbolo de "necesidad" en la lógica "modal".

at least one being whose very existence is logically necessitated by the very concept of such a being. In that case there is – whether or not we have found it – a sound ontological argument.

The second alternative means that the absence of some beings, i.e. necessary beings, is logically necessitated by the very concept of such beings. This means that the concept in question is self-contradictory. In that case, too, there is a sound ontological argument: an argument for the nonexistence of necessary beings. One way or the other then, there is at least *one* valid ontological argument – an argument that results in a certain definite conclusion about the denizens of the real world: that they include, or exclude, necessary beings.¹

It follows that all opponents of necessary beings must admit that their *a priori*, principled judgement about the nonexistence of such logically necessary beings cannot be reduced to a merely epistemological claim about their *unverifiability*, but is an analytic-ontological judgement about their *impossibility*.² Thus they acknowledge what they tried to reject: the applicability of conceptual or logical analysis to the factual world.³

What should be the result of such an acknowledgement? I think it should be rather dramatic: nothing less than a complete abandonment of the utility of the analytic doctrine, together with the various supportive arguments mentioned above. For if any of these arguments were sound, the doctrine would apply to all sorts of analytic conceptual claims. But if one admits that there can be a conceptual analysis which results in a factual, needed ontological, conclusion – even though it is only a ‘negative fact’ such as the necessary absence of necessary beings – then one must abandon all the arguments mentioned above.⁴ One must then admit that, at least in principle, it seems that there might be positive ontological arguments about what *is* true, and not only negative ontological arguments about what *cannot* be.

III

is naturally leads us to examine the informative status of contradictions. Quine (1965, xv–xvii) suggests, though very hesitantly and only on Anselm’s behalf, that contradictions should be seen as informative analytic propositions, as they dictate what is unactualizable in the factual world. And since the self-contradictoriness of a concept is discovered by analysis, the factual

Of course, one can still agree with Swinburne (1986) that there is no reason to suppose that there is a valid ontological argument from a premise which *we* can see to be true. But this is a different issue. For an explicit judgement of this sort see Smart (*op. cit.* p. 106).

Plainly they could not take shelter in the outworn claim that speaking about the necessary existence of necessary beings is utterly meaningless. For, as we saw, those who use positions like ‘*x* is contingent’ must understand propositions like ‘it is not true that *x* is contingent’. Another argument along the same lines see Hartshorne (1991, pp. 50–4).

For Russell’s argument in support of the reality of *negative facts* see ‘The Philosophy of Logical Atomism’ (1956, pp. 207–14), and ‘On Propositions’ (1956, pp. 287–8).

result – that such a thing cannot, and hence does not, exist – should be viewed as a piece of analytic ontology. This position, I find, is expressed most starkly in Quine’s (1976, pp. 11–12) analysis of Russell’s barber paradox:

It was a simple point of logic that there was in no village a man who shaved all and only those men in the village who did not shave themselves... The barber paradox barely qualifies as paradox in that we are mildly surprised at being able to exclude the barber on purely logical grounds.

It thus seems evident, though quite curious indeed, that although many analytic philosophers adamantly reject the idea of analytic ontological arguments of what *must* be, many of them do in fact accept negative ontological arguments of what *cannot* be. Quine’s (1953, p. 5) judgement about the analytic unactualizability of ‘the round square cupola on Berkeley College’ is another stark example of this view.

IV

I assume that some analytic philosophers might respond by saying that negative ontological statements, such as the impossibility of a round square cupola, are no more than stating the following theorem:

$$\Box \neg \exists x (Fx \ \& \ \neg Fx)$$

This, they argue, is a *theorem* of any modal logic that includes necessitation and the ordinary theorems of first-order logic. Therefore all its instantiations – e.g. there is no round square cupola – are necessarily true. Of course, these philosophers cannot ignore the existence of other theorems of logic that are affirmative in the way that one is negative, e.g. $\Box \exists x (Fx \vee \neg Fx)$. But this theorem, they may argue, cannot support the classical ontological argument. For though it dictates that necessarily something exists, it does not follow from this that there is something which exists out of necessity $\{\Box \exists x (Fx \vee \neg Fx)$ does not entail: $\Box \exists x (Fx) \vee \Box \exists x (\neg Fx)\}$.⁵

How can the ontologist reply to this claim? A response may be derived from the following paragraph of Adams (1971, pp. 287–9), which suggests – if I understand it correctly – that the ontologist has an excellent reply available:

Suppose it is claimed that a proposition of the form ‘There is a *G*’ is logically necessary. Obviously this claim could not be explained by saying that the concept

⁵ Some analytic philosophers, Russell (1911, note to ch. 18) and von Wright (1948, p. 20) included, have gone so far as to deny that positive existential propositions which fit the last theorem are logically true. The truth value of such propositions, they argue, is clearly dependent on the existence of something, i.e. on something beyond the scope of pure logic.

On this see Quine’s (1953, pp. 160–5) pragmatic response. Another response would be to note that this reasoning – that their truth values are dependent on something extra-logical, namely, the existence or absence of something in the real world – is applicable to contradictions as well. Thus those who support it must also assume that the common *a priori* judgement about the nonexistence of contradictions, e.g. Russell’s paradoxical barber, has nothing to base itself on.

→ of G

is so badly made that it could not fit anything; for what is claimed is that there must be something that it fits. But why couldn't it be that 'There is a G' is logically necessary because its contradictory, the proposition 'There is no G', is so badly made that it could not fit any possible world?

must necess-
thead
view
the "God"
it is
inde-
"God"
"God"
pro-

Taking Descartes as an example, I think he could easily make use of Adams's view. Indeed, he can feign naïveté, saying that all he claimed to show is that the proposition 'God does not exist' is self-contradictory, because the concept of God, i.e. a most perfect being, includes the concept of existence (or, as he refined his Reply to the second set of objections, because the concept of God includes the concept of necessary existence). It would follow that the proposition 'God does not exist' (or, according to the refined definition, the proposition 'God does not necessarily exist') is false in any possible world, just as the proposition 'There exists a man who shaves all and only those men in the village who do not shave themselves' is false in any possible village.

Descartes' ontological argument can thus be reduced to the claim that there can be no state of affairs – no possible world – in which the negation of the intentional proposition about God is true. Putting it this way shows that it is an instantiation of the same theorem as the impossibility of Quine's round square cupola: $\square \neg \exists x (Fx \ \& \ \neg Fx)$. So if Descartes' conceptual analysis of God is indeed valid – if his definition of God is non-self-contradictory – then his ontological argument is valid too; as valid as Quine's exclusion of round square cupolas and Russellian barbers. There is no real distinction in this sense between affirmative and negative ontological arguments – between the claim of the factuality of tautologies and contradictions. They are two sides of the very same coin.⁶

University of Haifa,
Mount Carmel,
31005,
Israel.

Finlay McPrath Horsthorne

REFERENCES

Adams, R. M. (1971). Has it been proved that all real existence is contingent? *American Philosophical Quarterly*, viii, 284–91.

Quine, W. V. O. (1946). *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Pelican.

Descartes, R. (1931). *The Philosophical Works of Descartes*. Trans. Haldane and Ross. Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, J. N. (1948). Can God's existence be disproved? *Mind*, LVII, 176–83.

Horsthorne, C. (1991). *The Logic of Perfection*. LaSalle, IL: Open Court.

McPrath, P. J. (1990). The refutation of the ontological argument. *The Philosophical Quarterly*, XL, 195–212.

Steinitz, Y. (1994a). *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Steinitz, Y. (1994b). *The Ways of Paradox*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wright, G. H. von (1970). A note on Anselm's ontological argument. *Mind*, LXXIX, 271–2.

⁶ For my version of the ontological argument see Steinitz (1994b).

Russell, B. (1911). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: Allen & Unwin.

— (1956). *Logic and Knowledge*. Routledge.

Smart, J. J. C. (1970). The existence of God. In G. I. Mavrodes (ed.), *The Rational Belief in God*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, pp. 95–113.

Steinitz, Y. (1994a). The ontological argument and the sterility of the analytic. (Hebrew). *Iyyun*, XLIII, 171–87.

— (1994b). Necessary beings. *American Philosophical Quarterly*, xxxi, 177–82.

Swinburne, R. G. (1986). *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

Taylor, R. (1965). ed. *The Ontological Argument*. Garden City, New York: Anchor Books.

Wright, G. H. von (1948). On the idea of logical truth. *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Physico-Mathematicae*, xiv, 4.

... religious, perennial
... encounters
... constructive
... immediate, variable and per-
... any with complete must be
... point of view. This article
... that there is a clear
... and rigid structure, was based
... religious experience.
... religious experience can be a
... the nomines Otto calls this
... which precedes all know-
... world's religions. But for Kant
... and organized by conceptual
... member and value the experient
... saying that random beliefs ar
... the *sensus numinis* illusory
... in which divine reality and
... such, the intentional object
... reality in all cases.
... carry a meaning relative
... Katz's argument and the fem
... feminism, using the
... returns Katz's pluralistic point that
... in a whole system of values
... what the experience he wants to
... will be like.⁶ In the context of traditiona
... these mediating values, image

Mais ne peut-on repenser la notion de dignité de telle sorte que l'universalité de son attribution soit compatible avec l'ancienne nuance relationnelle? Telle est la question susceptible de faire progresser notre recherche sur la notion de personne.

(à suivre)

F-83260 La Crau
Séminaire de la Castille

Laurent SENTIS

Nouvelle Revue Théologique Sept.-oct 1996

En: International Journal for Philosophy of Religion
Kluwer Academic Publisher, Vol 36-1 August 1994

J. B. James Franklin Harris (ed)

Logic, God and Metaphysics. (Andrew
Harris, ed. Vol 15) Kluwer Academic
Dordrecht/Boston/London 1992.

comentarios al prof. Dr. Carl G. Clark

Prof. Clark (ed) Our knowledge of God - Essays on Natural
and Philosophical Theology 1992 - ISBN

H. H. Hofmeider, Truth and Belief @ 1993. 1252
interpretation and critic of Analyt. Theor. of Relig. 1990

L'évangélisation: des Lumières au New Age

Dans la théologie pastorale contemporaine «évangélisation» est un terme relativement récent. Sa vulgarisation semble venir des Églises protestantes. Il en est de même pour le terme «Réveil» (*Revival*) qu'on peut souhaiter voir adopté en raison de la connotation calamiteuse, au moins en France, du terme «Restauration»¹. Certes on peut préférer à «Réveil», «Renaissance» ou «Renouveau». Dans le Nouveau Testament les substantifs équivalents sont: «service (ou ministère) de la parole» (Ac 6, 4) ou «Évangile» au sens d'Évangile en action. Quant à l'«apostolat», il englobe toutes les conséquences de l'évangélisation, c'est donc un terme plus vaste. De nombreux textes montrent, par contre, que «témoignage» coïncide concrètement avec annonce de l'Évangile.

«Évangéliser», c'est la mission première reçue par les Apôtres et l'Église: «Allez prêcher l'Évangile à toute créature» (Mc 16, 15), «De toutes les nations faites des disciples» (Mt 18, 19). L'évangélisation, c'est la première étape de la catéchèse, la «proclamation», le Kérygme. L'expression est aujourd'hui préférée à «mission» (de *mittere*: envoyer), bien que «mission» ait un sens plus large. En fait, les chevauchements sont difficiles à éviter.

Le point de départ de cette étude est le tournant de 1760, celui que les historiens de l'époque moderne s'accordent à considérer comme le moment d'une inflexion à partir de laquelle l'évolution du sentiment et de la pratique religieuse se fait sous le signe du reflux². Par ailleurs, on a trop dissocié jusqu'ici, et nous plaçons coupable, l'histoire des missions extérieures de celle de l'évangélisation *ad intra*. La même démarche interrogative devrait lier l'une et l'autre. Les hypothèses qui suivent émanent d'un «généraliste» qui travaille à une vulgarisation qu'il souhaite de bon aloi concernant l'acquis d'une réflexion sur l'histoire³. L'angle de vue part du

1. G. CHOLVY, *La religion en France du XVIII^e siècle à nos jours*, coll. Carré-Histoire, Paris, Hachette, 1991.

2. *Histoire religieuse de la France*, tome 3, Paris, Seuil, 1990, en particulier les analyses de D. Julia et M. Vovelle.

3. Ce texte est un exposé fait le 12 juillet 1993 à l'Université d'été aux Facultés Catholiques de Lille, lors d'un Colloque d'Histoire Religieuse organisé par une association créée cette année-là pour contribuer à la culture religieuse historique des étudiants et jeunes chercheurs, laïcs ou clercs, et des journalistes.

J. F. Kohler: Vatican II and Theology - 1985 ISBN 90-247-3193-3
Reflections on Life-World of the Church.

C.S. Lewis - God in the Dock (Grand Rapids MI, Eerdmans 1980)

" " - The Problem of Pain (NY, McMillan 1943)

John Beecher & Lewis C.S. Lewis and the Search for Rational Religion (Grand Rapids MI Eerdmans 1985)

Richard L. Purtell: C.S. Lewis's Care for Christian Faith.
San Francisco, Harper Row 1981

Wilfred Cantwell Smith: "Faith and Belief"
Princeton University Press, 1979

John S. Cobb Jr: Christianity in a Pluralistic Age
Philadelphia Westminster 1984 -

Knitter - Rambo: The Interreligious Dialogue NY, Paulist Press 1988

Raymond Rambo, Faith and Belief: A multi-religious experience, in: Anglican Theological Review, 53 (1971)

John Hick The Experience of Religious Diversity
London, Gower, 1985,
and Hasan Ali Khan,

catholicisme français: aussi bien celui-ci a-t-il été affecté depuis la Révolution de 1789 par des turbulences telles que ses milieux dirigeants ont été sans cesse provoqués à ouvrir des voies nouvelles.

1. Le traumatisme révolutionnaire et les réveils romantiques

La Révolution commence avant la Révolution, le grand tournant paraît bien se situer aux alentours de 1760. Le reflux ne concerne pas seulement la France, même s'il y est peut-être plus prononcé. C'est que l'un des fers de lance de l'évangélisation extra-paroissiale disparaît avec les jésuites. Il faut s'y arrêter, car il semble que les historiens n'en ont pas envisagé toutes les conséquences⁴. Les attaques conjuguées des philosophes, des gallicans et autres josphistes, des jansénistes et d'autres ordres religieux, aboutissent, après l'interdiction au Portugal (1759) puis en France (1762-1764), à la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773. Ceci est lourd de conséquence *ad extra*: l'Église se prive de 3 000 missionnaires qui doivent quitter leur poste. Pour donner une idée, qu'il suffise d'indiquer que la Société des Missions étrangères de Paris a, en 1780, ... 35 missionnaires de l'Inde à la Chine. Mais les conséquences *ad intra* ne sont pas moins importantes. On a relevé, de longtemps, le démantèlement du réseau des collèges et le déficit qui en est résulté quant à la formation des élites. Mais l'action des jésuites était loin de se borner à l'enseignement. Chaque collège était un centre de mission, prédications et fondations diverses. Ainsi, dans la France de l'Ouest, il existait un véritable quadrillage par des Maisons de retraite. À Rennes, nous dit Michel Lagrée, «leur expulsion [des jésuites] casse l'un des ressorts essentiels de la conquête baroque». Les jésuites sont aussi des précurseurs, dans les villes, de la pastorale spécialisée, avec leurs congrégations mariales, véritable complément de la pastorale, indifférenciée le plus souvent, de la paroisse. Il existait des congrégations de jeunes gens, mais aussi de messieurs et d'artisans, de demoiselles, mais aussi de dames, de servantes et

4. Il y a beaucoup à glaner, pour la France, dans la collection *Histoire des diocèses de France*, en cours de publication chez Beauchesne. C'est dans les volumes de cette collection que se trouvent les contributions de M. LAGRÉE et de J. SOLÉ. Très suggestif est le dernier livre de Louis CHÂTELIER, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne du XVI^e - XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 1993.

d'ouvrières. À Grenoble, nous dit Jacques Solé, «l'extinction des congrégations laissait un vide profond dans la piété laïque», ce que Lamennais confirme de son côté et, pour Paris, dans ses *Réflexions sur l'état de l'Église en France* (1808): «Lorsqu'en 1762 les congrégations furent détruites pour la plupart avec les jésuites..., en moins de dix-huit ans il y eut dans la capitale une diminution de moitié dans le nombre de personnes remplissant le devoir pascal. Vers le même temps, et par la même cause, on vit peu à peu tomber en désuétude les pratiques pieuses, la visite quotidienne des églises, la prière commune dans les familles.» Comme, au moins en France, la reconstitution des congrégations à partir de 1800-1802 est un échec - Lyon est une exception -, il en résulte un déclin prolongé de l'emprise du catholicisme sur les citadins: on sait que la Congrégation de Paris, bête noire du gallican Montlazier et compromise avec les Chevaliers de la Foi, est interdite en 1830. Une situation qu'on ne retrouve pas dans les pays germaniques.

Tout n'est cependant pas négatif dans la crise que traversent la «Fille aînée de l'Église» et l'Europe napoléonienne entre 1790 (vote de la Constitution civile du clergé) et 1815 (le traité de Vienne). L'Église est allégée de bien des pesanteurs historico-temporelles. La persécution a stimulé le zèle d'une minorité, l'initiative féminine a été souvent libérée. La résistance fait naître ces «chrétientés», stables jusqu'au milieu du XX^e siècle, où les clercs sont proches du peuple; le courage des martyrs et des confesseurs de la foi y a laissé de profondes traces. Mais non moins durables sont les séquelles de la désorganisation du cadre ecclésial. Elles entravent les réveils: déficit de la formation intellectuelle des jeunes clercs et, par voie de conséquence, tentation de donner le fidéisme comme réponse au rationalisme des Lumières; montée considérable de l'ignorance religieuse (le prescrit) des fidèles.

Si les réveils romantiques sont une réalité, les rythmes et l'étendue en sont divers⁵. Les vecteurs de l'évangélisation sont alors le clergé séculier dont les rangs sont reconstitués plus ou moins rapidement: mais il hésite entre restaurer à l'identique ou innover. L'école joue alors un rôle essentiel dans la transmission du prescrit: car c'est l'instituteur qui apprend «la lettre du catéchisme» aux enfants, que ceux-ci soient catholiques ou qu'ils soient pro-

5. Analyse dans le tome 1 de l'*Histoire Religieuse de la France contemporaine, 1800-1880*, Toulouse, Privat, 1985, et, dans une perspective européenne, dans le tome 4 de la *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, Seuil, 1966, «Le réveil des forces spirituelles», p. 434-466.

testants. En France, la loi Guizot (1833) fait le rappel de cette prescription. Il en résulte que l'évangélisation a de meilleures chances de prendre racine là où la scolarisation est mieux assurée. Des congrégations de Petits Frères naissent avec cette ambition comme objectif: Marcellin Champagnat, Louis Querbes, Jean-Claude Colin, Jean-Marie de Lamennais comptent parmi leurs fondateurs. La «sœur», et c'est une innovation, devient présente au village, où une «pieuse fille» l'a parfois précédée. Les missions intérieures, d'abord dans les villes, visent à susciter un élan dans le peuple. Leur succès peut être relatif. Des sociétés de missionnaires diocésains prolongent cette action dans le monde rural. La prédication, la pratique des sacrements, portent la marque du rigorisme gallican. Il faut attendre 1840 pour que la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori soit reçue en France alors que, dès 1825, l'Encyclique *Caritate Christi* de Léon XII invitait les confesseurs à moins de rigueur dans le sacrement de pénitence, c'est-à-dire dans le délai d'absolution. Il faut attendre ces mêmes années pour que les inflexions de la piété romaine contribuent à rapprocher la religion du peuple de celle des clercs, chacun faisant un pas vers l'autre. Un grand crédit est alors accordé aux cantiques populaires, aux processions et aux pèlerinages. La redécouverte de Jésus-Christ passe par Lamennais et le succès de *L'Imitation*; par Liguori avec la diffusion de *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*; par l'essor du culte du Sacré-Cœur. L'amour du Christ pour les hommes devient un message d'espérance mais cette évolution appartient à la très longue durée, la représentation du Dieu vengeur n'a pas disparu au XX^e siècle, la crainte filiale ne se substituant que très lentement à la crainte servile. Le culte marial et celui des saints se développent, ces derniers peuplant un imaginaire chrétien entretenu par la lecture assidue de la Vie des Saints, où quelques uns trouvent des modèles à imiter: saint François Xavier est à l'origine de bien des vocations de missionnaires *ad extra*.

La Révolution a, en effet, contribué à faire redécouvrir la dimension universelle de l'Église comme aussi la renaissance d'une spiritualité marquée par l'acceptation du martyre⁶. La première moitié du XIX^e siècle se signale, avant même l'essor de la colonisation européenne, par le renouveau de la mission lointaine. À la fin du XVIII^e siècle, en Angleterre, naissent la «Bible

6. Cf. *Les Réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours*, Actes du colloque de Lyon (1980), Paris, Beauchesne, 1984, et J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992.

and Foreign Society» et la «London and Missionary Society»; en 1822, en France, l'Association pour la propagation de la foi et la Société des missions évangéliques de Paris⁷. Le Pape Grégoire XVI va donner une forte impulsion au mouvement missionnaire, au sein duquel, pour le catholicisme, les Français jouent un rôle essentiel. Missions Étrangères de Paris, Lazaristes, jésuites prennent un nouveau départ; de nouvelles sociétés sont fondées. S'il fallait citer deux noms, ce serait celui d'Anne-Marie Javouhey et les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, ainsi que celui du Père Libermann⁸. Quelques-unes des nouvelles fondations associent étroitement mission *ad intra* et mission *ad extra*: ainsi ces Missionnaires de Provence (1816) d'Eugène de Mazenod, devenus les Oblats de Marie-Immaculée.

Ces réveils romantiques ne doivent pas masquer la difficulté qu'éprouve le christianisme à reprendre pied dans plusieurs villes. Quelles réponses sont alors apportées à ce problème? En 1835 commence à Paris, avec M. Le Prévost, le «patronage des apprentis» à la suite de la fondation, deux ans auparavant, de la Conférence de charité devenue Société de Saint-Vincent de Paul. En 1840, l'abbé Ledreuille fonde la Société de Saint-François Xavier «pour l'évangélisation des infidèles intérieurs dans la classe ouvrière». En 1849, un vicaire anonyme décrit à l'archevêque de Paris l'impuissance des vecteurs ordinaires de l'évangélisation. En 1844, à Londres, le souci de rejoindre les jeunes employés venant de la province inspire à George Williams l'idée de fonder la «Young Men's Christian Association». En 1849, à Cologne, l'abbé Kolping fonde une association de compagnons, pour lesquels il ouvre des foyers où l'éducation de la responsabilité est entreprise. C'est un succès; en 1854 le tiers du contingent annuel d'apprentis dans la ville les fréquente. On compte 185 foyers de Compagnons en 1858. Durable sera la solidité du catholicisme rhénan dans les villes. L'Œuvre n'a pu s'implanter en France malgré des tentatives dans ce sens. Par contre, des patronages d'enfants et d'adolescents se créent en différentes villes et, à Paris en 1850, pour les filles, à l'initiative de Sœur Rosalie, Fille de la Charité⁹.

7. Thèse récente de J. F. ZORN, *La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 1993.

8. Sur Libermann, Paul Coulon et Paule Brasseur, *Libermann 1802-1852. Une pensée et une mystique missionnaire*, Paris, Cerf, 1988.

9. *Le patronage ghetto ou vivier?*, sous la direction de G. CHOLVY, Paris, Nouvelle Cité, 1988 (deux contributions concernent la Belgique).

2. La crise positiviste et les réveils spiritualistes

Même si l'on tient compte, comme il se doit, d'une chronologie qui n'est pas partout la même ainsi que des rapports différents qui existent entre les Églises et l'État ou l'Église et le monde..., que l'Église soit catholique romaine, anglicane, luthérienne ou calviniste, le positivisme, phénomène intellectuel européen, affecte plus ou moins tôt, et plus ou moins profondément, l'intelligentsia d'abord, les classes moyennes ensuite et, plus ou moins, les élites des couches populaires surtout urbaines; ceci aux environs de 1860. Autour de cette date et malgré la poursuite sur la lancée des missions extérieures, la colonisation favorise maintenant leur essor; malgré la tenue des chrétientés populaires - de la Galice à la Franche-Comté, des Flandres à la Vénétie, un mouvement de reflux affecte la vitalité des Églises et les conduit toutes, en Europe occidentale, à combattre sur le front des Œuvres. Celles-ci, à l'initiative de clercs ou de laïcs issus du monde des notables, cherchent à colmater les brèches faites dans la paroisse urbaine. Les Œuvres couvrent tous les âges de la vie, des layettes aux vieillards délaissés, le socle solide étant celui du patronage et, l'État libéral aidant, elles font face à toutes les détresses sociales. Ainsi, la paroisse devenant une nébuleuse, les petites communautés qui se forment en son sein recréent une sociabilité populaire dont, s'il fallait chercher une comparaison aujourd'hui, l'islam fournirait des exemples analogues en Afrique. Ces communautés, véritables contre-sociétés, pallient les effets du déracinement et du dénuement social et culturel. Le modèle de l'homme d'œuvres est fourni par le confrère de la Société de Saint-Vincent de Paul, modèle qu'Albert de Mun transpose en partie (en partie seulement) dans l'Œuvre des Cercles Catholiques d'ouvriers.

Ces Œuvres ont un développement inégal selon les pays et les régions. Leurs terres d'élection se situent dans les pays germaniques, celui du *Vereine Katholicismus*, en Belgique et en France du Nord. En Italie, comme en France, les contrastes sont grands entre les Vénéties ou la Lombardie, bien pourvues, et l'Italie centrale ou du sud: l'Œuvre des Congrès (1875), à l'imitation des *Katholikentage* allemands, y amorce une organisation encore plus difficile à établir en France, l'Union des Œuvres (1872) n'ayant qu'une influence limitée et l'entente entre une élite de notables et le clergé étant fréquemment remise en question.

Édifier des contre-sociétés, privilégier une attitude de défense, semble alors logique - le socialisme tente de faire de même dans ses bastions municipaux -, puisque triomphe la «modernité» sur

le plan intellectuel (la Raison, le Progrès, la Science, véritables religions de substitution), technique et politique, avec les régimes libéraux. Cette action pastorale, décriée par la suite, a contribué néanmoins au maintien de noyaux de fidélité en des temps difficiles. Mais à propos de beaucoup de grandes villes, cependant pas toutes, on peut reprendre ce qu'écrivait l'abbé Bougaud en 1878: «Il ne faut pas se le dissimuler, l'ancien monde de la paroisse urbaine est, dans une foule de villes, de plus en plus stérile... Si on veut reconquérir la France il faut le reprendre, classes par classes, ... Il faut des exercices spéciaux pour les hommes, d'autres pour les ouvriers, pour les jeunes gens¹⁰.» C'était, fort justement, attirer à nouveau l'attention sur une cause maintenant ancienne de détachement: La paroisse, «ruche bourdonnante», ne semblait pas le lieu adéquat de cette évangélisation. Les directeurs des patronages s'en étaient bien rendu compte quand ils avaient cherché à conduire leurs jeunes patronnés à l'église paroissiale. De là, l'ouverture de chapelles particulières et, de fait, une certaine remontée d'influence, perceptible, à Paris, par exemple en 1912. À propos des curés de Ménilmontant au début du siècle - MM. Blériot et Poulin - *Les Échos de Santa Chiara*, Bulletin des Anciens du Séminaire français de Rome, parle d'un «colossal effort d'évangélisation populaire tenté à Ménilmontant¹¹, 500 hommes étant alors associés à l'apostolat «d'ouvrier à ouvrier» et «de patron à patron» dans les usines et les ateliers.

Mais sur le plan intellectuel, un retard important a été accumulé. Les Universités catholiques, à partir de 1878, participent au renouveau du thomisme préconisé par Léon XIII, à Louvain et Fribourg avant la France. L'Université du Sacré-Cœur à Milan n'est ouverte qu'en 1919. Libéralisme théologique protestant et modernisme catholique exercent leurs effets ravageurs. Une autre tentation revient à nouveau, un certain fidéisme, à tout le moins une piété faisant trop appel au sentiment et qui contribue à «féminiser» la religion. Ceci est vrai dans tous les cultes. Cette dérive se prolonge plus ou moins, plus longtemps en Espagne avec la «génération de 1898» - et c'est pour l'évangélisation des intellectuels que naîtra en 1928 l'Opus Dei - qu'en France, où le réveil spiritualiste, amorcé en 1886 par des conversions célèbres (Blondel, Claudel, Foucauld) et la fondation de l'Association catholique de la jeunesse française (A.C.J.F.), se développe à l'époque des «Jeunes gens d'aujourd'hui» à la veille de la Grande

10. *Le Grand péril de l'Église de France au XIX^e siècle.*

11. N° 59 (1909) 85 ss.

Guerre et gagne même les milieux populaires avec le Sillon et les Cercles d'études. Mais le catholicisme des œuvres est menacé par l'anti-intellectualisme et l'activisme. Il s'attire la mise en garde du Cistercien Dom Chautard dont *L'âme de tout apostolat* (1913) sera salutaire à beaucoup en ce qu'elle invite à un recentrage de la formation sur la vie intérieure, la sainteté: «sans la contemplation l'action tourne à l'activisme». On a pu parler «de l'hérésie des œuvres». Nous sommes à l'époque de la première Action catholique, celle de Pie X avec l'Encyclique *Il fermo proposito* (1905), qui encourage les laïcs à l'apostolat. La filiation au modèle de la Société de Saint-Vincent de Paul est toujours présente: dans les grandes organisations, l'initiative appartient aux laïcs, le prêtre est le «conseiller ecclésiastique». Ce catholicisme social est de type hiérarchique plus que démocratique. Ceci se retrouve à travers les Cercles catholiques d'ouvriers, l'A.C.J.F., les Ligues Féminines, la Fédération nationale catholique (1925) et le Scoutisme catholique.

Avec Pie XI apparaît la seconde Action catholique, plus cléricale en fait, car ce sont des prêtres qui impulsent les créations. Plus cléricale mais démocratique, à l'inverse des fondations précédentes. Et qui passe de la défense à la «conquête». Pie XI dans le contexte de la montée européenne du «Politique d'abord» et du culte du Chef (*Duce, Führer, Caudillo*, etc.) met en garde contre cette emprise. Il faut affirmer la «primauté du spirituel» et ne reconnaître qu'un Chef, le Christ: la fête du Christ-Roi est établie en 1925. L'apostolat s'organise sous le contrôle de la hiérarchie. Plusieurs modèles coexistent. Un modèle italien à quatre piliers: jeunes gens, hommes, jeunes filles, dames. Plusieurs pays, Pologne, Espagne, Portugal, Autriche, Croatie, Slovénie l'adoptent. Un modèle belge puis français avec la spécialisation par milieu de vie et «l'apostolat du semblable par le semblable». Le parfait modèle en est la J.O.C.

Le jociste est «fier», thème très important en milieu populaire, fier de sa foi, avec les manifestations visibles de son identité: port de l'insigne, arrêt du travail le Vendredi saint à 15 heures, prière à genoux à la caserne; fier de l'Église, fier d'être ouvrier. Une autre formule d'apostolat direct, par contact personnel, visite à deux des familles - on reconnaît là la filiation avec la Société de Saint-Vincent de Paul -, action en paroisse le plus possible, connaît une extension très considérable dans certains pays: c'est la Légion de Marie, fondée en 1921 à Dublin par Frank Duff. Sait-on qu'en 1965, elle compte plus d'un million de membres actifs et dix fois plus d'auxiliaires, et qu'à son propos, Paul VI déclare, le

11 décembre 1965: «La fondation de la Légion est le plus grand événement de l'Église depuis la création des grands ordres mendiants du Moyen Âge»? Méfions-nous du gallocentrisme, même si c'est la France qui donne le ton, si elle «cuit le pain intellectuel de la chrétienté», dira Paul VI, reconnaissant la dette de l'Église vis-à-vis des expérimentations pastorales comme des recherches théologiques menées en France et que le Concile Vatican II consacre pour une large part.

Quant à la mission extérieure, elle évolue avec la nécessaire, mais difficile, formation d'un clergé indigène. «Il faut former un clergé indigène», écrit Benoît XV dans *Maximum illud* en 1919, et de même Pie XI, dans *Rerum Ecclesiae* en 1926, l'année du sacre des six premiers évêques chinois. En 1939, Pie XII consacre le premier évêque noir et le premier évêque malgache¹². Mais le nombre et le rôle des missionnaires européens ou nord-américains restent essentiels et prépondérants: en 1936, 30 % des missionnaires catholiques sont des Français. Dans le même sens agit, côté protestant, l'Américain John Mott, qui ne sépare pas évangélisation *ad intra* et *ad extra*.

3. La crise des Sixties et l'appel à une Nouvelle Évangélisation

Après la Seconde Guerre mondiale, une réflexion sur l'échec relatif de l'Action Catholique spécialisée tend à substituer un autre modèle d'évangélisation, celui qu'a suggéré Charles de Foucauld ou «le temps de Nazareth»: «Les missionnaires de la première génération, et même d'autres après eux... devront renoncer à conquérir eux-mêmes des âmes: c'est là sans doute le plus dur sacrifice que l'on puisse demander à un missionnaire.» À la demande de Louis Massignon, René Bazin a publié en 1921 une *Vie de Charles de Foucauld*, dont il se vendra 200 000 exemplaires en deux ans et qui sera traduite en plusieurs langues. Proposé dans le contexte particulièrement difficile du contact avec l'islam - et repris par un Albert Peyriguère à El Kbab, au Maroc, en 1928 et les Petits frères de Jésus de René Voillaume en 1933, ce modèle est transposé dans le contexte, non moins difficile, du prolétariat industriel des grandes villes du milieu du XX^e siècle, puis dans d'autres milieux où une nouvelle annonce est nécessaire: monde rural déchristianisé, barrages, recherche scientifique, marine marchande, hôtellerie... Un nouveau modèle d'évangéli-

12. Bonne mise au point dans le tome XII (1914-1958) de la récente *Histoire du christianisme*. Paris, Desclée.

sation se met en place avec la Mission de France (1941), la Mission de Paris (1943) les Frères missionnaires des Campagnes (1943). En 1943 paraît *La France pays de mission?* des abbés Godin et Daniel. Il faut une mission indigène par des prêtres n'ayant pas charge de paroisse, travaillant en équipe, prenant appui sur des «militants intermédiaires». Le missionnaire se met à l'écoute et partage «la communauté de destin» de ceux auxquels il est envoyé. Le maître-mot de la mission devient «l'incarnation» (René Voillaume, *Au cœur des masses*, 1950) avec deux axes essentiels: les délais, la gratuité. Les délais ou le «Dieu lent». Le missionnaire n'aura pas de signe extérieur, ce qui est vrai aussi des membres des Instituts séculiers, dont la charte est donnée par Pie XII en 1947. Ainsi, sortant du «ghetto» de la paroisse et des œuvres, le missionnaire dit un «oui» au monde. Ce que l'optimisme des années soixante encourage.

Peu à peu, cependant, une rupture d'équilibre va se produire. Le constat rétrospectif en est fait dans un Conseil national de la Jeunesse étudiante chrétienne, en 1973: «On est passé successivement de la conquête à l'apostolat, de l'apostolat au témoignage, du témoignage à la présence, de la présence à l'écoute.» En effet, de 1960 à 1975, c'est la forme de présence silencieuse qui domine du fait de la généralisation de la méthode de l'enfouissement, mais aussi chez certains d'une crise de la foi.

Des témoins, des acteurs ont ressenti un malaise et le disent sans qu'ils soient entendus. Peut-on vraiment distinguer deux temps successifs: l'un de civilisation-libération, l'autre d'évangélisation, comme le suggérait le Père Montuclard vers 1948?

Parmi ces témoins, il y a l'abbé Guérin, le fondateur de la J.O.C. française: il craint, en 1954, que les militants de l'Action Catholique ouvrière substituent «une rédemption temporelle à la rédemption du Christ». Le Père Jacques Lœw, dont l'expérience visant à concilier mission ouvrière et paroisse n'avait pas été suivie, fait en 1964 «Un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui». S'il fallait donner une priorité dans les années qui viennent, écrit-il, ce serait de «situer au premier plan le temps de la parole», (*Comme s'il voyait l'invisible*). Dès 1954, Madeleine Delbrêl, «missionnaire sans bateau» à Ivry-sur-Seine, se demande «où on est allé chercher l'opinion si courante aujourd'hui que parler soit facultatif quand on est chrétien...? Dans un milieu incroyant, il y a nécessité chrétienne d'évangéliser... On ne peut pas choisir de parler ou de se taire... Évangéliser ce n'est pas convertir. Annoncer la foi ce n'est pas donner la foi... La foi c'est Dieu qui la donne.» En 1957, Joseph Folliet écrivait de son côté, que «c'est

une carence de l'Action Catholique au lendemain de la guerre d'avoir abandonné cette évangélisation par la parole». En novembre 1966, Jacques Maritain, qui vit retiré chez les Petits Frères de Jésus à Toulouse, publie *Le paysan de la Garonne*. L'Église, dit-il, traverse une crise grave. Celle-ci n'est pas imputable au Concile. Les causes en sont plus anciennes. À la «diabolisation du monde» a succédé «l'agenouillement devant le monde», une peur panique d'être dépassé, peur qui trahit le complexe d'infériorité de beaucoup de chrétiens face au marxisme considéré comme supérieur du point de vue de l'efficacité dans le temporel. Or, si «le mépris du monde» est une hérésie manichéenne, le monde est ambivalent et le chrétien a vocation de le contester. C'est un erreur, dit-il, d'interpréter le Concile en terme de rupture comme le font beaucoup de ceux qui se réclament «de son esprit».

Le progressisme culmine vers 1973-1974. Rome, dès 1971, à propos de la mission *ad gentes*, demande de ne pas confondre l'activité missionnaire avec le développement et de ne pas la réduire à celui-ci au risque d'oublier l'objet spécifique de la mission de l'Église, qui est «l'annonce de l'Évangile dans l'attente de la Jérusalem céleste».

Un an après le Synode de 1974 consacré à «l'Évangélisation», un document essentiel l'Exhortation apostolique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi*, du 8 décembre 1975, marque un tournant important¹³. Au terme de l'Année Sainte et dix ans après la clôture du Concile, en ces «temps d'incertitude et de désarroi», «il s'agit d'encourager nos frères dans la mission d'évangélisateurs». Ces conditions nouvelles de la société «nous obligent tous à réviser les méthodes». Les principaux points du texte sont les suivants:

1. L'évangélisation n'est pas facultative. Il y a, parmi «les alibis les plus insidieux...», ceux que l'on prétend trouver dans tel ou tel enseignement du Concile au nom du respect de la liberté religieuse.

2. L'évangélisation passe par une annonce explicite. Le témoignage sans parole est un geste initial d'évangélisation. Il est insuffisant. Il doit être explicité «par une annonce claire, sans équi-

13. Mais très insuffisamment souligné. *Evangelii nuntiandi* est sans doute le texte le plus important publié depuis le Concile.

voque, du Seigneur Jésus», évitant de «réduire la mission aux dimensions d'un projet simplement temporel» et le salut à un bien-être matériel.

3. L'évangélisation demande une visibilité, ce qui réhabilite partiellement le rôle des institutions chrétiennes.

Ce tournant est pris l'année même où Paul VI a considéré le Renouveau charismatique comme «une chance pour l'Église» et où, à Lourdes, l'épiscopat français a mis fin au «mandat» des mouvements de l'Action Catholique spécialisée et donc à une «exclusivité» de facto qui avait tendance à prévaloir dans certains diocèses au détriment d'autres formes de présence, celle des mouvements éducatifs, spirituels ou caritatifs.

Le Pape Jean-Paul II confirme et accentue une orientation qui vient de son prédécesseur, mais qui est aussi dans «l'air du temps», puisqu'on en retrouve maints éléments dans les Églises issues de la Réforme.

C'est devant les travailleurs de Nowa Huta, le 9 juin 1979, ville où la nouvelle église du nouveau quartier industriel avait été par lui inaugurée en 1975, que Jean-Paul II annonce que «la nouvelle évangélisation a commencé: l'évangélisation du second millénaire... [qui] doit se référer à la doctrine du Concile Vatican II». Cet appel est renouvelé depuis à différentes reprises. Ainsi, en 1983, à Haïti, «nouvelle évangélisation... dans les méthodes et dans l'expression». En 1984, à Compostelle, à propos de l'Europe. En 1988, l'Exhortation apostolique *Christifideles laici* étend cet appel à toute l'Église. On peut lire, en 1990, dans l'Encyclique *Redemptoris missio* qu'aujourd'hui «la tentation existe de réduire le christianisme à une sagesse purement humaine... on se bat pour l'homme mais pour un homme mutilé, amené à une seule dimension horizontale...» Mais «l'Église adresse à l'homme dans l'entier respect de sa liberté..., elle propose, elle n'impose pas..., et elle s'arrête devant l'autel de la conscience.» La méthode d'évangélisation sera 1. le témoignage de la vie, 2. l'annonce explicite, 3. la fondation d'une communauté, 4. la confrontation d'une culture et de l'Évangile.

On sait la contestation qu'a soulevée *Le Rêve de Compostelle*, une «reconquista» qui impose un «devoir de résistance», lit-on sur la couverture de *Goliath* en août 1991. Cette résistance, ces réticences, viennent de ceux qui ont le sentiment d'être désavoués. Bien qu'en France, en particulier, le «Tout Action catholique spécialisée» ait révélé ses limites, la tentation des militants, et ce n'est pas nouveau, est de sacraliser ce pour quoi ils se sont engagés et de mésestimer, peut-être, le changement. Croit-on

qu'il fut facile d'imposer les patronages? Introduits à Paris en 1835, ils restaient très contestés à la fin du siècle. Croit-on qu'il fut facile d'accepter la J.O.C. ou la J.A.C.F.? le scoutisme? Dans le vrai, le nouveau venu est toujours quelque peu le mal venu.

Dans les années 1950-1970, la réponse aux défis de la modernité imposait d'aller aux incroyants, l'homme de demain étant alors perçu à travers le métallurgiste «athée» de la Région parisienne, syndiqué à la C.G.T. et militant au P.C.F. De plus en plus nombreux sont ceux qui pensent, aujourd'hui, que l'un des grands défis est autre, celui du «religieux sauvage», comme aussi celui de l'affrontement à d'autres religions. Contrairement à certaines affirmations des années 60, le sentiment religieux n'a pas disparu. Quel meilleur symptôme actuel que le succès de librairie - mais pas seulement - que rencontre la nébuleuse du New Age, à la convergence du spiritisme, de l'ésotérisme, de la gnose, de la promotion des religions orientales, de la psychanalyse, de la parapsychologie, de l'astrologie... comme réponse à la crise actuelle de civilisation? Ainsi, par-delà la réalité de «l'indifférence»¹⁴, il est bien clair que la sécularisation rencontre des limites, les sociologues des religions en conviennent. Il conviendrait donc d'aller aux «croyants hors frontières». Ce que les communautés nouvelles, de nombreux mouvements de jeunes, entendent faire. Comme le disait le Père Daniélou en 1965, dans *Oraison problème politique*, il y a toujours du paganisme à évangéliser. Il s'agit maintenant de celui des sociétés industrielles, après que, justement, ait été diagnostiqué le déclin du paganisme des sociétés paysannes, au moins en Occident. Le païen n'est-il pas l'homme religieux par excellence? Pour le théologien-historien Claude Dagens, «la négation du religieux dans l'homme» aurait ainsi «abouti à des pastorales suicidaires» (1987). Mais ceux qui sacrifiaient à un schéma d'évolution linéaire et irréversible ont quelque mal à entrer dans cette perspective et s'appuient sur le déclin continu des pratiques et des connaissances religieuses pour argumenter et dénoncer la nostalgie pour un passé mythique appelé chrétienté. De là, l'âpreté de la controverse interne à l'Église, il faudrait d'ailleurs dire «aux Églises», car les mêmes

14. «Indifférence» par rapport à quoi et à qui? Commentant l'enquête C.S.A. - La Vie - Fleurus (novembre 1992) sur les croyances des jeunes, le sociologue Yves Lambert note qu'il y a un retour de croyance, alors que la pratique continue de baisser. Plus de croyance et moins d'appartenance, c'est bien ce qui ressortirait de l'évolution actuelle pour l'Europe occidentale.

débats agitent le protestantisme, opposant un courant «libéral» séculariste à un courant «évangélique», dont l'importance croît. Conciliateur, Philippe Warnier s'exprimait ainsi, dans *La Croix* du 6 juillet 1989:

La génération qui a fait le Concile n'a pas démerité. Elle a fait sortir l'Église de sa citadelle en lui faisant redécouvrir le monde comme lieu du travail de l'esprit. Mais elle doit aujourd'hui comprendre les besoins de repères, de renouveau spirituel et de cohésion communautaire des nouvelles générations, dont les racines chrétiennes sont fragiles et la mémoire ecclésiale souvent trop fraîche... Elle doit admettre aussi que l'épiscopat et une majorité du Peuple de Dieu aspirent à l'affirmation d'une identité claire, à une visibilité sociale, à une cohésion enracinée dans la communion fraternelle. Ces requêtes ne sont pas de fausses questions.

Maîtriser les dérives irrationnelles et les fondamentalismes demanderait donc d'être très attentif et accueillant aux requêtes nouvelles. On peut considérer, par exemple, qu'en France le rapport de Mgr Marcus sur *Le Renouveau spirituel*, en 1982, est allé dans ce sens, et de même la Fédération protestante de France, en 1984, lorsqu'elle a reconnu «les erreurs du passé», qui ont conduit les Églises à la défiance envers les hommes touchés par le réveil pentecôtiste et demandé de «réévaluer la place de l'adoration dans la vie de l'Église», puisqu'aussi bien seule une analyse vraiment comparative, évitant d'enfermer la réflexion dans les problèmes internes et soucieuse de saisir les évolutions dans la longue durée, peut permettre une vue plus distanciée des attentes d'une époque, lesquelles dépassent toujours les frontières d'une Église¹⁵.

F-34032 Montpellier Cedex 1
Université Paul Valéry, B.P. 5043

Gérard CHOLVY

15. Nous avons tenté un parcours de «Deux siècles d'histoire des mouvements de laïcs dans le catholicisme français», texte reproduit en diverses publications, en particulier *Esprit et Vie* n° 20 (1992) 273-285 et *Évangile et Mission*, hebdomadaire des diocèses de Suisse romande, 44 (1992) 1151-1161 et 45 (1992) 1179-1194, Fribourg.

"Nouvelle Revue Théologique" Sep-Oct 1994

NRT 116 (1994) 715-726
B. MONTAGNES, O. P.

J. Carlierman, Tournai (Belgique)

Marie-Joseph Lagrange La figure du savant et du croyant

Le Père Lagrange, fondateur de l'École biblique de Jérusalem, religieux humble et effacé, demeure caché derrière le massif de ses publications: la bibliographie établie par le P. Braun en 1943¹ compte 1786 numéros (encore n'est-elle pas exhaustive et a-t-elle été complétée par le P. Maurice Gilbert). C'est pourquoi je me propose de faire sortir sa figure de l'ombre, en insistant sur la figure du savant et sur la figure du croyant, mais d'abord en présentant l'homme.

Albert Lagrange, né à Bourg-en-Bresse (où son père était notaire) en 1855, est entré chez les dominicains de Saint-Maximin (Var) en 1879. Sa vie s'est déroulée à Jérusalem de 1890 à 1935: compte tenu des années de guerre (qu'il a passées à Paris) et d'une année d'éloignement, il a vécu quarante ans en Palestine. Il est mort dans son couvent de Saint-Maximin, où il s'était retiré, en 1938.

1. La personnalité humaine du Père Lagrange

Ses racines familiales, tout d'abord. Par son père, Claude-Pierre Lagrange, le Père Lagrange s'enracine en Bourgogne, dans le Charolais, à Saint-Romain-sous-Gourdon, près de Montceau-lès-Mines, dans une famille d'agriculteurs aisés, qui font figure de notables dans leur village; une famille nombreuse, dont plusieurs membres resteront à la terre, tandis que d'autres, à la génération de Claude-Pierre, s'engageront dans un mouvement d'ascension sociale; une famille qui, par une aïeule, était apparentée à celle de Marguerite-Marie Alacoque. Par sa mère, Elisa Falsan, le Père Lagrange se rattache à Lyon, à la bourgeoisie urbaine solidement établie dans la société, dont le milieu est celui de «la fabrique» (comme on dit à Lyon), c'est-à-dire du négoce des soieries manufacturées. Pour les Falsan, le mariage de leurs filles avec un

1. F.-M. BRAUN, *L'œuvre du Père Lagrange*, Étude et bibliographie, Fribourg (Suisse). Imprimerie Saint-Paul, 1943.

Jill.

Ch. Gillis "Pluralism: A new paradigm for theology"
Louvain Peeters; W.B. Eerdmans. 1993

Th. Magnin. Quel Dieu pour un monde scientifique?
coll. Racine. Paris Cile' 1993

* R.A. Gauthier OP. Saint Thomas d'Aquin. Semaine
contre les Gentiles, introd. coll: Theologia Europaea
Paris Ed. Universitaires 1993

M.D. Philippe : De l'amour. Col. Mame spirituelle
Paris 1993 Mame ed.

* Fr. Beck - "La langue intime", Ed du Cerf 1993 Paris
(Condensed Amico - Slovaco - memoire
Linguistica - y sus suprimientos)

* E Hillman CS Sp. Toward and African Christianity
Inculturation Applied. New York. Mahwah
Paulist Press. 1993. (Edmia)

J.A. Weiskopf. Face Thomas d'Aquin
la vie la pensee. Ed du Cerf. 1993
Paris (1974)

Chavarrin El. La condition humaine
a Thomas de Aquino
Salamanca Ed San Esteban 1994

Francois Y. L'hermeneutique de l'adame
Platonisme et modernite. Tradition et
Interpretation. Ed Cerf Paris 1994

Jeancond W.G. L'ermeutica teologica. Sviluppo
e significato 1994 - Brevi - Americana

O'Leary J. St. La acrité chrétienne à l'âge du
pluralisme religieux
Ed. Cerf. Paris 1994

l'autorité romaine la reprend en main, en améliore la formulation, la traduit en latin et l'insère de plein droit dans le missel romain³.

Indépendamment de l'occasion offerte par un synode particulier, l'Église zairoise est parvenue récemment à un résultat analogue. Les évêques du Zaïre ont obtenu du Saint-Siège, dans le cadre d'un *Ordo Missae* adapté aux traditions et au génie du peuple qui leur est confié, une nouvelle prière eucharistique. Le décret *Zairensium Dioecesium*, qui confirme avec ce missel particulier le *canon zairois-romain*⁴, se plaît à souligner la longue et patiente démarche entreprise par les évêques du Zaïre. Rappelons aussi que la Conférence épiscopale zairoise souhaitait, depuis plusieurs années⁵, voir réalisée cette inculturation liturgique.

À la veille du Synode des Églises d'Afrique et de Madagascar le problème de cette inculturation s'impose, non seulement pour une Église particulière, comme c'était le cas de l'Église suisse ou de l'Église zairoise, mais bien pour un ensemble à la fois extrêmement diversifié et fondamentalement homogène d'Églises particulières.

La déclaration par laquelle le Pape Jean-Paul II a inauguré, le 9 février 1993 en la cathédrale de Kampala, les travaux du Synode spécial pour l'Afrique insiste sur la démarche « syn-odale » d'un groupe qui veut marcher ensemble vers un but commun :

Le mot *synode* signifie littéralement marcher ensemble : *syn-odos*. Il fournit une image puissante qui peut s'appliquer non seulement à l'Assemblée synodale ici présente, mais aussi à toutes les phases de préparation qui précèdent cette réunion. Tous les membres de

3. Sur le nom de « Prière eucharistique *pro variis necessitatibus* » et sur la place que ce formulaire aura désormais dans le Missel romain, P. TENA s'exprime ainsi dans son commentaire à l'édition typique : « La partie du Missel romain intitulée *...sses pour les différentes nécessités* correspond exactement à la situation prévue pour la Prière du Synode suisse. Par conséquent, dorénavant la Prière peut s'appeler tout simplement *Prex eucharistica quae in missis pro variis necessitatibus adhiberi potest*... La Prière eucharistique ne sera pas placée à l'intérieur de l'*Ordo Missae*, strictement réservé aux quatre Prières eucharistiques romaines, mais au début de la section *Pro variis necessitatibus* » (*Commentarium*, dans *Notitiae* 27 [1991] 420).

4. Pour une analyse structurale et thématique de la prière eucharistique zairoise, cf. C. GIRAUDO, *Pregliere eucaristica*..., cité n. 1, p. 306-317.

5. « Depuis de longues années les évêques du Zaïre, en application des normes du Concile Vatican II... et en vue de promouvoir une meilleure participation à la célébration de l'Eucharistie, nourrissaient le désir d'adapter l'*Ordo Missae* aux mœurs et au génie du peuple qui leur est confié (*indoli ingenioque populi... aptare*) » (Congrégation pour le Culte Divin, Décret *Zairensium Dioecesium* du 30.4.1988, dans Conférence épiscopale du Zaïre, *Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*, Kinshasa/Gombe, 1989, p. 5).

l'Église en Afrique... sont en train de faire un voyage commun, sont en train de *marcher ensemble*... En ce moment le voyage est parvenu à un point significatif⁶...

L'analogie entre cette démarche « syn-odale » des Églises d'Afrique et celle qui a vu germer le *canon suisse* saute aux yeux⁷. Si nous considérons les paroles par lesquelles le pape annonçait l'ouverture du Synode pour l'Afrique⁸ et les référons au problème urgent et vital de l'adaptation et de l'inculturation liturgique, nous sommes amenés à nous interroger. Sont-elles prêtes, les Églises d'Afrique et de Madagascar, à cheminer ensemble, par une authentique démarche « syn-odale », vers une inculturation commune et différenciée de la *lex orandi*, d'après les traditions et le génie de leurs peuples⁹? Sont-elles prêtes, les Églises d'Afrique et de Madagascar, à entreprendre une telle inculturation à partir du sommet même de la *lex orandi*, à savoir de la prière eucharistique ?

II. - Les Églises d'Afrique et de Madagascar face à l'inculturation

Il est une réflexion préalable, presque obligée, qui revient constamment quand on parle d'inculturation. Elle concerne la nécessité et la possibilité de l'inculturation liturgique. Formulée par mode de question, elle s'exprime ainsi : faut-il « africaniser/malgachiser » la liturgie, et le peut-on ? Aujourd'hui nul ne doute que la réponse à cette double question doive être absolument affirmative, à la seule condition toutefois de poser correctement le problème.

6. JEAN-PAUL II, Discours à Kampala, le 9.2.1993, dans *Oss.Rom.* du 11.2.1993, p. 8 s.

7. Les paroles récentes du pape à Kampala se rapprochent de façon surprenante de ce que Mgr A. HÄNGGI, faisant l'historique du *canon suisse*, écrivait il y a deux ans : « Le mot *synode* fut choisi comme point de départ et leitmotiv : *syn-odos* : ... le fait d'aller ensemble-sur-la-route, d'être-en-voyage, de venir-avec, la réunion-d'ensemble, l'assemblée, le discernement-commun » (*Das Hochgebet*..., cité n. 2, p. 452).

8. Voilà en quels termes JEAN-PAUL II a annoncé l'ouverture du Synode : « ... je suis heureux d'annoncer, après de nombreuses consultations, que l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique commencera le dimanche in Albis, le 10 avril 1994... au Vatican. (Après le déroulement du Synode) j'ai l'intention de venir en Afrique pour une phase célébrative, afin de promulguer solennellement les fruits de l'Assemblée spéciale » (Discours à Kampala, le 9.2.1993, cité n. 6).

9. Cf., à la n. 5, l'expression « adapter... aux mœurs et au génie du peuple » du Décret *Zairensium Dioecesium*.

Nouvelle Revue Théologique - Mars - Avril 1994 -

Ed. Lethbrun - Tournai - (Belgique)

Art. p. 181. G. Girardo (Napoli Teologo)

"Prière Eucharistique et inculturation"

selon pour le Synode d'Afrique et Madagascar

Σ L'exemple de quelques Eglises

(p. 181) Congregación para el Culto Divino Bogotá 1991 - après
la "Prière eucharistique pour variés continents" -
qui est le "canon sui 20 - autorizado 1972
aprobado 1974 adaptado ya en 29 iglesias locales.

← ya lleva 20 años de uso en todas las latitudes

Le problème ne serait pas bien posé si le terme « africanisation/malgachisation » insinuait l'idée que la liturgie subirait un processus analogue à celui qui s'est produit et se prolonge à tous les échelons de la vie socio-politique. De toute évidence, au sujet de la *lex orandi*, on ne peut parler d'« africanisation/malgachisation » comme dans le domaine profane.

À ce propos je trouve heureuse une formule couramment employée à Madagascar chaque fois que le discours touche aux problèmes délicats et complexes de l'inculturation. On aime répéter que telle ou telle expression liturgique doit être « *sàdy kristiànina no malagàsy (non seulement chrétienne, mais aussi malgache)* ». Certes, il ne faudrait pas renverser l'ordre des deux membres de phrase, et dire que la liturgie doit être « *sàdy malagàsy no kristiànina (non seulement malgache, mais aussi chrétienne)* ». Dans la conjonction de coordination « *sàdy...no... (non seulement..., mais aussi...)* », c'est le premier membre qui établit la donnée principale et ouvre ainsi un mouvement descriptif dans lequel le deuxième membre, entraîné par enchaînement naturel, vient ajouter une spécification supplémentaire et en quelque sorte nouvelle.

Or, puisque notre discours concerne le domaine de la foi chrétienne, et tout particulièrement de la liturgie chrétienne, on donnera priorité à la notion représentée par l'adjectif « *kristiànina (chrétienne)* ». C'est de fait le dépôt de la foi chrétienne qui ouvre et dirige le processus d'incarnation, par lequel la liturgie prend corps et se façonne selon les richesses des peuples.

Il s'agit donc de se mettre à la recherche d'expressions liturgiques « *non seulement chrétiennes, mais aussi malgaches/africaines/etc.* », ou encore — selon une traduction plus souple de la même formule — « *aussi bien chrétiennes que malgaches/africaines/etc.* ».

Il ne s'agit pas de christianiser les cultures parce que l'on craint d'accuser du retard par rapport à l'évolution socio-politique. Christianiser ou baptiser les cultures dans un tel but, ce serait les froisser et les dénaturer.

Elle est donc bien exigeante, la conviction appelée à diriger la recherche à laquelle sont invitées toutes les Églises, ainsi que chaque Église particulière à la juste place où elle se situe par rapport à la tradition de l'Église universelle et à la tradition de ses propres Ancêtres. Il n'est pas question de christianiser les différentes manifestations de la prière ancestrale, mais plutôt d'y déceler ce qui s'avère déjà chrétien.

En ce sens la démarche néo-testamentaire est exemplaire et normative de tout processus d'inculturation. Le Nouveau Testament ne

remplace pas l'Ancien, mais l'accomplit. « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi et les Prophètes », nous dit Jésus, « je ne suis pas venu abroger, mais accomplir » (Mt 5, 17). Lorsque le Ressuscité annonce aux disciples d'Emmaüs la logique de la rédemption néo-testamentaire, il l'annonce « dans toutes les Écritures » (Lc 24, 27), c'est-à-dire à partir et à l'intérieur de l'Ancien Testament. Loin de déclarer que l'Ancien Testament a fait son temps, le Seigneur affirme que le Nouveau s'enracine et se bâtit sur l'Ancien. Si jamais le Nouveau Testament avait vraiment abrogé l'Ancien, la foi de l'Église naissante l'aurait sûrement rayé du canon des Écritures, ainsi que le prétendait Marcion¹⁰. Or, non seulement l'Église a déclaré hérétiques Marcion et ses adeptes, non seulement l'Église a gardé jalousement l'Ancien Testament en tant que patrimoine inaliénable, mais encore elle continue de l'annoncer dans la liturgie. Car l'un et l'autre Testament ne font qu'un seul Testament, dont l'un constitue l'annonce et l'autre l'accomplissement¹¹. De même que l'annonce ne se comprend pleinement qu'à partir de son accomplissement, celui-ci ne devient parfaitement intelligible qu'à partir de son annonce. C'est l'intelligence du *depositum fidei* qui réclame cette coexistence féconde et dont les deux termes s'invoquent réciproquement.

Ce que nous venons de dire sur l'inaliénabilité de l'Ancien Testament commun vaut également, en une certaine mesure, pour les « anciens testaments » en lesquels s'inscrit la révélation faite en dehors du judaïsme. Car, à côté de l'Ancien Testament commun que nous avons tous hérité des Juifs, tout peuple croyant possède son propre « ancien testament ». Il est parsemé des *germes du Verbe* dont parlaient les Pères de l'Église et Justin en particulier. Le *Verbe Semeur*¹² les a semés dans les champs immenses des peuples, tout le long d'une révélation plurimillénaire faite de mythes religieux à l'œuvre dans les différents rites du culte ancestral, et il s'empresse d'en moissonner les épis dès qu'un peuple éclôt à l'Évangile.

On doit donc convenir qu'à côté de l'Ancien Testament commun il y a — à un niveau différent, mais en tout cas parallèle — l'« ancien

10. Vers le milieu du II^e siècle Marcion soulignait la nouveauté de l'Évangile au point de rejeter tout l'Ancien Testament, y compris les citations vétéro-testamentaires du Nouveau Testament.

11. Je pense évidemment au titre significatif du livre de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976.

12. Pour quelques références à propos des *germes du Verbe* et du *Verbe Semeur*, cf. C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla « lex orandi »*, coll. Aloisiana, 22, Brescia, Morcelliana; Roma, Gregorian University Press, 1989, p. 380, n. 198.

testament » de la foi ancestrale, notamment des peuples d'Afrique et de Madagascar. Les deux ne sont « anciens » que par rapport au « nouveau », de même que le Nouveau Testament n'est « nouveau » que par rapport aux « anciens testaments » — commun et africain/malgache —, qu'il est venu accomplir.

III. - Qu'est-ce que l'inculturation liturgique ?

Dès qu'on aborde le sujet de l'inculturation en liturgie, on en vient souvent à plaider pour l'introduction de telle ou telle autre attitude du corps, ou pour l'adoption de tel ou tel autre élément tenant de la coutume ancestrale. Il est des gens qui pensent qu'inculturer la liturgie chrétienne en certains pays de l'Est asiatique veut dire, par exemple, contraindre le ministre à célébrer accroupi devant un autel situé presque au ras du sol. D'autres estiment qu'inculturer la liturgie dans des pays d'Afrique veut dire, par exemple, habiller le célébrant en roi coutumier, sans en oublier la coiffure spécifique, si jamais il en a une. D'autres attachent une importance prioritaire à l'utilisation de l'art traditionnel pour la décoration des lieux de culte et des vases sacrés, ou encore considèrent comme une formule liturgique universelle le recours aux moyens d'expression traditionnels, tels les palabres, les battements de mains, les danses, les tambours.

Tout en affirmant que ces différents facteurs, et d'autres similaires, entrent en jeu lorsqu'il s'agit d'inculturer la liturgie, avouons franchement qu'une inculturation reposant uniquement sur ces bases fragiles serait elle-même bien fragile, tout à fait superficielle et à fleur de peau.

Sur quoi repose donc l'inculturation liturgique ? Sur quelles bases faut-il la fonder pour qu'elle soit solide, authentique, vraie, pour qu'elle échappe aux pièges trompeurs d'une fantaisie liturgique à la mode ?

Inculturer en liturgie, tout comme en théologie, c'est d'abord creuser la parole, à savoir la parole révélée aux Ancêtres « à bien des reprises et de bien des manières, dans les temps anciens » (*He 1, 1*). Mais comment creuser la parole ? À quels signes reconnaître en la parole, révélée par les mythes et conservée dans les rites, les germes de la Parole de Dieu venue s'inculturer chez nous ?

Si les Églises d'Afrique et de Madagascar entendent vraiment creuser la Parole, si elles sont vraiment désireuses de récolter les germes du Verbe, il faudra que leurs pasteurs et leurs fidèles s'engagent et avancent sans crainte dans le champ de la tradition ancestrale, d'abord pour en saisir l'ampleur et en ressentir l'opulence, ensuite pour le travailler, le creuser et l'aimer d'un attachement fier.

À Madagascar la notion de *tradition* est représentée par l'expression « héritage des oreilles » (*lòvan-tsòfina*). C'est en fait aux « oreilles » (*sòfina*), par la technique de la transmission orale, qu'est confié l'« héritage » (*lòva*) de la foi ancestrale¹³. Évidemment il ne s'agit pas de n'importe quelles oreilles. Ce ne sont pas celles des étrangers, ni celles des jeunes gens ; ce ne sont pas — en une certaine mesure — celles des femmes : ce sont les oreilles des hommes adultes, les oreilles des Anciens. Car ce sont eux les véritables dépositaires de la foi ancestrale. C'est à eux — chrétiens ou non — qu'il faudra en premier lieu s'adresser pour se faire dévoiler les ressources de la grande tradition.

On commencera par leur poser des questions. Comment célèbre-t-on les rites transmis par les Ancêtres ? Pourquoi les célèbre-t-on ? Qui y prend la parole ? Comment s'exprime-t-on dans le discours présidentiel de prière ? De quels noms appelle-t-on le Créateur ? Quels sont les mythes théologiques qui fondent les rites que l'on célèbre¹⁴ ?

Alors, commençant par la dernière question, les Anciens raconteront les mythes religieux, à savoir les révélations faites aux Ancêtres. Ce sont des récits dans lesquels l'histoire sacrale est projetée aux origines du temps, « dans les jours non fanés par le temps »¹⁵, c'est-à-dire « en ces jours lointains que l'on ne connaît pas »¹⁶. Ce sont des récits dont l'âge rédactionnel, plus qu'en siècles, doit être compté en milliers d'années. Ce sont en tout cas des récits qu'on ne peut pas faire à la légère, mais qui exigent un cadre de gravité sacrale pour être proclamés.

Ainsi, pour exprimer la tension relationnelle de l'homme, qui est tension verticale au Créateur et aux Ancêtres de même que tension horizontale aux vivants, les Anciens de la côte Est de Madagascar, par exemple, nous raconteront une histoire apparemment simple et naïve, dans laquelle interviennent le Créateur, l'homme et différents animaux. Il en ressort que le bœuf est l'animal sacré par excellence,

13. Sur les modalités de la transmission orale, cf. C. GIRAUDO, *La Croce e il « Legno della relazione ». Saggio sull'inculturazione teologica alla Costa-Est del Madagascar*, dans *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 129, n. 12.

14. Pour un encadrement plus large de ces mêmes questions dans une pastorale inculturée, cf. C. GIRAUDO, « Pastori di ieri e pastori d'oggi a raffronto. Il segreto di un mestiere », dans *La teologia pastorale*, édit. P. VANZAN, Roma, AVE, 1993, p. 265-295.

15. Cette expression idiomatique figure dans le spécimen d'*intercessions* inculturées qui va être donné par la suite.

16. Par cette expression débute le mythe religieux auquel fait allusion la note suivante.

car destiné à garantir, par l'effusion de son sang, le rétablissement de la relation¹⁷.

Ensuite les Anciens nous parleront du « remplaçant de la faute » (*sòlo hèloka*) ou « remplaçant de la peine » (*sòlo vòina*)¹⁸. Si dans la révélation « vétéro-testamentaire » aux Ancêtres ces expressions désignaient le bœuf sacrificiel, maintenant dans la révélation néo-testamentaire, qui parfait les préfigurations de jadis, le « remplaçant de la faute » (*sòlo hèloka*) est incontestablement le Christ, l'Agneau sans tache qui s'est porté « remplaçant de la peine » (*sòlo vòina*), afin de nous réconcilier avec le Père.

De même ils nous diront les résonances profondes qu'éveille en eux l'aspersion du sang et la communion à la viande sacrificielle, c'est-à-dire « à ce morceau de chair qui fait la relation » (*nòfon-kèna mitàm-pihavànana*). Ainsi par cette expression — qui désigne la viande du bœuf sacrificiel, soit dans la portion qui est consommée ensemble après un rite de réconciliation, soit dans la portion envoyée aux absents —, ils nous aideront à mieux comprendre le dynamisme sacramentaire de la communion eucharistique.

Les Anciens nous parleront encore de l'arbre sacré, qui se dresse à l'est de la maison du roi. On l'appelle « lien » (*fatòra*), ou « bois de relation » (*hàzom-pihavànana*), car il exprime à l'origine la loi établie, celle que tout le monde doit respecter pour que tous soient liés par la relation interpersonnelle. Cela fait que, dans les temps mythiques, pour celui qui était déchu de la relation, ce bois était un « lien de culpabilité » (*fatòran-kèloka*), car on y attachait le condamné à mort. Puis, à la suite d'une révélation, l'homme coupable fut remplacé par le bœuf ; si bien que le « lien de culpabilité », sanctifié par le sacrifice viciaire, fut transformé en « bois de rédemption » (*hàzom-panavòtana*), ou « bois de réconciliation » (*hàzo fampihavànana*), ou « bois d'appuis » (*hàzo iankina*) pour quiconque, encore à présent, s'appuyant à lui avoue sa transgression¹⁹. Évidemment, pour nous les chrétiens, notre « lien » (*fatòra*) est la

17. Ce mythe superbe de la côte Est de Madagascar a été reproduit et commenté dans mon livre *Eucaristia per la Chiesa*, cité n. 12, p. 365-370.

18. Sur la notion de rédemption viciaire, sous-jacente à ces deux expressions synonymes, cf. *ibid.*, p. 364, n. 170; R. DUBOIS, *Olombelona (= Personne humaine). Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, 1978, p. 37 s. et passim.

19. Sur le mythe concernant le « bois de relation » et les rites de réconciliation qui en découlent, cf. C. GIRAUDO, *La Croix et le Fatòra. Essai d'inculturation théologique dans le diocèse de Farafangana*, dans *Aspects du Christianisme à Madagascar* NS 4 (1991) 51-77, et dans *Rassegna di Teologia* 32 (1991) 115-143.

croix du Christ : c'est là que nous avons été jugés, et nous en sommes sortis justes, c'est-à-dire justifiés en elle par Celui qui, s'étant porté notre « remplaçant » (*sòlo*), y fut cloué.

On pourrait continuer. Mais il vaut mieux laisser la porte ouverte sur les richesses de la foi ancestrale, car elle est grande ouverte. Il suffit d'y entrer confiants, sûrs de découvrir que l'« ancien testament » reçu par ses propres Ancêtres, en telle ou telle autre Église d'Afrique, se dispose parallèlement à l'Ancien Testament commun, et que les deux nous acheminent en parfait accord vers une compréhension grandissante de la rédemption dans le Christ.

IV. - Pour une inculturation de la prière eucharistique

À partir de ce moment je multiplierai encore davantage les références au contexte propre à Madagascar, non pas dans le but de restreindre la réflexion, mais pour la concentrer sur des exemples concrets. Le lecteur sensible aux problèmes de l'inculturation liturgique dans tel ou tel autre pays d'Afrique n'aura qu'à remplacer le couple *malgachiser/malgachisation* par le couple *africaniser/africanisation*, ou — ce qui est mieux — par des couples spécifiques, tels que *camerouniser/camerounisation*, *ougandiser/ougandisation*, *ruandiser/ruandisation*, *tanzaniser/tanzanisation*, *tchadiser/tchadisation*, etc.

Alors qu'en Suisse la Conférence épiscopale demandait à Rome la faculté de rédiger une nouvelle prière eucharistique²⁰, à Madagascar les évêques, réunis dans l'assemblée plénière de novembre-décembre 1973, se prononçaient en faveur de la malgachisation en matière liturgique par des termes qui sont encore aujourd'hui tout un programme. Après avoir rappelé la première étape du renouveau liturgique, qui concernait la traduction des textes et déjà alors pouvait être considérée comme achevée avec succès, ils déclaraient :

La Conférence Épiscopale de Madagascar pense qu'il est temps d'aborder la deuxième étape, c'est-à-dire la recherche d'expressions liturgiques qui parlent à la mentalité des Malgaches et les aident à entrer plus profondément dans le mystère du Christ... Le moment est venu d'entreprendre des recherches dans la ligne du Concile... Il faut que ces recherches se fassent de façon ordonnée, dans le respect des mentalités et de la sensibilité des gens : c'est dans le contexte de

20. La demande fut adressée au Saint-Siège par le Président de la Conférence épiscopale suisse le 13.12.1973.

Madagascar qu'elles doivent se faire, aussi ne s'agit-il pas d'introduire des innovations importées d'ailleurs... Malgachisation en matière liturgique ne signifie pas simple transposition des coutumes, mais enracinement de tout ce qui est valeur malgache dans le Christ²¹.

Ce document déjà ancien traçait le chemin à suivre avec une clairvoyance remarquable. Mais, avouons-le, depuis lors les recherches se sont révélées tâtonnantes et timides. De plus, pour la prière eucharistique, on s'est contenté d'apposer à la traduction des textes la clause *Concordat cum originali*.

Lors de la préparation du premier Synode National de l'Église de Madagascar, tenu en octobre 1975, le Père Louis Deguise, missionnaire expérimenté et scrutateur attentif des valeurs ancestrales, s'exprimait ainsi :

Le point de jonction entre la liturgie ancestrale et la liturgie chrétienne, leurs rapports et interférences, est aussi le niveau profond de la malgachisation de l'Église à Madagascar ; et le Synode National doit normalement en faire un sujet primordial d'élucidation et de décision à un moment crucial pour l'Église de Madagascar, moment qu'on pourrait appeler *point de non-retour* : ou le problème qui nous occupe recevra une solution, ou la marche de l'Église sera bloquée, équivoque, donc sur la voie de la régression²².

Aujourd'hui, à la veille du premier Synode des Églises d'Afrique et de Madagascar, l'expression *point de non-retour* résonne d'un ton encore plus péremptoire. En cette occasion unique les Églises sont appelées, non pas à redire des lieux communs, mais à se prononcer par rapport à la foi du Christ et à la foi de leurs propres Ancêtres. Bien plus, elles sont appelées à lire la foi en Jésus-Christ à travers la foi de leurs Ancêtres, évidemment purifiée de toute imperfection et de ce qui n'est pas conforme à l'Évangile.

D'ailleurs c'est bien ce qu'affirme l'*Instrumentum laboris* du prochain Synode :

Le processus d'inculturation devra constamment tenir compte des éléments positifs de la Religion Traditionnelle Africaine. Ces éléments font partie du patrimoine culturel des peuples africains et leur mise en rapport avec le Christianisme peut conduire à un enrichissement de ce dernier²³.

21. Conférence épiscopale de Madagascar, Assemblée plénière (27 novembre - 5 décembre 1973), dans *Aspects du Christianisme à Madagascar* 14 (1974) 199 s.

22. L. DEGUISE, *Quel rapport y a-t-il entre la liturgie ancestrale et la liturgie chrétienne ?*, Farafangana, 1975 (texte ronéotypé).

À la question « Faut-il, peut-on songer à malgachiser (africaniser/camerouniser/etc.) la prière eucharistique ? », on répondra sans hésitation que c'est par elle surtout qu'il faudra commencer. Et bien sûr pas d'une façon hâtive et quelconque ; ce serait en contraste flagrant avec le sacrement primordial de l'expérience chrétienne. Commencer par elle, c'est primordial et l'emporte sur le reste, pour nous indiquer la route à suivre dans le processus d'incarnation des autres expressions de la prière liturgique.

On songera notamment aux enrichissements thématiques, d'une ampleur et d'une épaisseur considérables. Pour connaître les éléments de la prière les plus susceptibles de tels enrichissements, jetons un regard rapide sur la structure de la prière eucharistique romaine :

1. La structure de la prière eucharistique romaine

La prière canonique de l'Église de Rome se ramène à neuf éléments, qui se structurent essentiellement en deux articulations majeures.

La première est la *section de l'action de grâce*. En elle Dieu le Père est célébré, confessé, loué et glorifié sur la base d'une série de motivations tirées de l'histoire du salut. Les éléments internes qui constituent cette première section sont au nombre de trois. La *préface* (1) représente le début de la louange. Elle se termine par l'acheminement du *Sanctus*. Le *Sanctus* (2) est l'hymne par excellence de toute la célébration eucharistique. Le *post-Sanctus* (3), prenant appui sur la notion de sainteté, développe la louange déjà amorcée par la *préface*. Sa physionomie thématique est strictement liée à celle de la *préface*. Puisque le canon romain est la seule prière eucharistique qui n'a pas de *post-Sanctus*, cet élément doit être regardé comme structurel. C'est pour cela qu'il a été réintroduit dans la rédaction des nouvelles prières eucharistiques romaines.

La deuxième articulation majeure est la *section de la supplication*. Elle comporte six éléments internes. L'*épiclese pour la transformation des oblats* (4), tout en présentant une formulation assez complexe dans le canon romain, est très simple dans les autres prières eucharistiques. Par elle on demande à Dieu le Père d'envoyer l'Esprit Saint sur le pain et le vin, pour qu'il les transforme au corps et au sang du Seigneur. On l'appelle aussi « épiclese de transsubstantiation ». Le *récit de l'institution* (5) renferme la double déclaration par laquelle le Seigneur institua l'eucharistie. Il se termine par l'ordre

23. Synode des évêques, *L'Église en Afrique et sa mission évangélicatrice vers l'an 2000* : « Vous serez mes témoins » (Actes 1,8). *Instrumentum laboris*, Cité du Vatican, 1993, p. 58, § 73.

d'itération ou ordre d'anamnèse: « Faites ceci en mémorial de moi ! ». L'*anamnèse* (6) se compose essentiellement d'une proposition participiale qui la relie au récit de l'institution (« Unde et memores mortis et resurrectionis eius... »), et d'une proposition principale par laquelle elle se présente comme le moment offertorial par excellence et unique de la célébration eucharistique (« offerimus tibi panem et calicem »). L'*épiclese pour la transformation des communiants* (7) est la demande en vue de la transformation « en un seul corps », c'est-à-dire dans le corps ecclésial, eschatologique et mystique, de tous ceux qui sont présents à la célébration et vont communier au corps sacramentel. Les *intercessions* (8) élargissent la demande de transformation « en un seul corps » à toutes les autres portions de l'Église, à savoir à l'Église universelle, à l'Église hiérarchique, à l'Église dans le monde, à l'Église des défunts, à l'Église des saints. La *doxologie finale* (9) fait inclusion avec le thème de la louange initiale ouvert par la *préface*²⁴.

2. Pour une prière eucharistique « aussi bien chrétienne qu'africaine ». Quelques exemples concernant Madagascar

Considérons en premier lieu les enrichissements thématiques possibles dans le cadre de la *préface* et du *post-Sanctus*. Je me limite à signaler ici ce qui — à l'évidence — ne fait aucune difficulté²⁵.

À Madagascar, dans les prières ancestrales, Dieu est appelé de plusieurs noms, parmi lesquels retenons surtout le terme « Créateur » (*Zanahàry*). Étant donné les résonances profondes de ce nom dans la religiosité malgache, il serait bon de commencer à le privilégier décidément dans la prière liturgique²⁶, et d'accueillir ensuite les expres-

24. Pour de plus larges considérations sur la structure des prières eucharistiques on pourrait se référer à mes deux livres *Eucaristia per la Chiesa*, cité n. 12, et *Pregliere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, cité n. 1.

25. Évidemment il y aurait aussi d'autres enrichissements très significatifs, dont l'adoption éventuelle demanderait toutefois une réflexion spécifique. À titre d'exemple, je signale l'existence d'une forme tout à fait malgache de *dialogue invitational* ainsi que d'une forme tout à fait malgache d'*Amen* final. Par la première, qui consiste en un triple appel au Créateur, on met l'assemblée cultuelle en état de relation sacrale. Par la deuxième l'assemblée adhère, par une triple acclamation, à la prière présidentielle qui vient d'être faite.

26. Tandis que les premiers missionnaires lazaristes, envoyés par saint Vincent de Paul en 1648 dans le Sud-Est de Madagascar, avaient adopté d'une manière constante le terme « Créateur » (*Zanahàry*), les missionnaires jésuites de la seconde vague évangélicatrice au XIX^e siècle ont préféré l'expression « Seigneur-parfumé » (*Andriamànitra*). Ce vocable, dont l'attribution originaire à Dieu est loin d'avoir été éclairée, présente une résonance faible, nullement comparable à celle qu'évoque le nom *Zanahàry*.

sions perçues comme des noms descriptifs du Créateur. Parmi celles, finement colorées, qui reviennent telles des constantes dans les prières ancestrales, j'en signale quelques-unes.

D'abord l'expression « Toi qui as fait les pieds et les mains » (*Ianào nambòatra tòngotra aman-tànana*), usitée dans toute l'île. La même idée est parfois reprise et résumée dans le nom « Toi qui as fait l'homme » (*Imànanolombèlona*). Puis l'expression « Maître de la vie » (*Tòmpon'ny àina*) et de même l'expression « Toi le Créateur qui n'aimes pas le mal » (*Ianào Zanahàry tsy tia ny ràtsy*). On peut songer ensuite à la formule théologiquement éloquente « Tu es celui qui habite en haut, mais qui regarde toujours en bas (c'est-à-dire vers nous) » (*Any ambòny misy anàò, nefa ianàò ambàny fijèry*).

Au cours de l'histoire salvifique reprise plus ou moins en détail dans le *post-Sanctus*, on pourrait insérer, en parallèle avec l'histoire qui rappelle la révélation vétéro-testamentaire, un développement évoquant la révélation aux Ancêtres, auxquels le Créateur a parlé (cf. *He 1, 1*). On pourrait dire, par exemple :

Tu as cheminé avec nos Ancêtres,
et tu leur as appris à t'appeler
aux jours où la lumière commençait à luire.

Tu as ravi nos Pères,
et tu as voulu qu'ils se tiennent devant toi par de multiples rites,
rites reçus en héritage,
qu'ils ont posés pour rétablir le flux vital,
tel le sacrifice vicair du bœuf dont on verse le sang,
doux héritage, héritage de notre peuple,
parfum transmis par les Ancêtres de notre île au cœur des mers,
qui a répandu son délicieux arôme
dans la vie de ceux qui nous ont précédés²⁷.

Puis, dans la proclamation de la christologie historique, le président de l'assemblée eucharistique s'exprimerait ainsi :

Et lorsque vint le jour fixé par toi,
dans ton immense amour que nous n'arrivons pas à exprimer,

27. Pour saisir la saveur de ces expressions parfois difficiles à rendre dans la langue de traduction, il faut absolument les reproduire en malgache : « Nombanao sy nomenao fiteny ny Razanay, / hanantsovany anao / tamin'ny andro' mbola mangirangirana. / Fomba maro nanasavihanana ny Ray Be / hizorany aminao, / Fomba nolovany / ka nataony hanohizana ny aina, / toy ny omby alatsa-dra, / lova soa, toetra lovam-pirenena, / hanitra nentin-dRazanay eto anivon'ny riaka, / ka nampamerovero / ny fiainan'ny tetoana ». Les experts reconnaîtront volontiers dans les dernières expressions une réminiscence tirée de l'ouvrage classique du Père RAHAJARIZAFY, *Hanitra nentin-dRazana* (= Le parfum des Ancêtres).

tu envoyas ton Fils unique,
 Fils du Créateur et Créateur au même rang que toi ;
 il devint personne humaine,
 il naquit comme l'un de nous,
 si bien que ses contemporains ne lui prêtèrent point d'attention.
 Il est le Créateur engendré dans la faiblesse,
 né de toi et né d'une femme,
 ayant la même ascendance que les humains,
 ayant pris toutes nos manières de faire, hormis le péché.
 Tout en acceptant de respirer notre entière faiblesse,
 il déclara qu'il était ton Fils et que tu étais son Père.
 Sur cela les hommes se mirent en colère,
 puisque, homme qu'il était, il se disait le Créateur ;
 et le condamnèrent à mort.
 Pour les hommes qui avaient transgressé l'ordre relationnel
 qui fait que tu sois notre Père et que nous soyons tes fils,
 pour les hommes qui t'avaient considéré comme n'étant pas leur Père
 et qui avaient ainsi rejeté leur condition de fils
 et qui étaient donc morts à la relation,
 il se fit Réconciliation.
 Aussi accomplit-il, en les amenant à leur achèvement parfait,
 les figures qui avaient fasciné les Ancêtres
 dans les jours non fanés par le temps²⁸.

Ensuite, en introduisant le *récit de l'institution*, on pourrait utiliser pour le Seigneur Jésus — si on ne l'a pas fait auparavant dans la christologie historique — l'expression « remplaçant de la faute » (*sòlo bè-loka*) ou « remplaçant de la peine » (*sòlo vòina*), qui dit de manière éminente la notion de rédemption vicaire :

28. En langue malgache : « Ka nony tonga ny andronao voafetra, / noho ny haben'ny hatsaram-ponao tsy hainay lazaina, / dia ny Zanakao lahitokana no nirahinao, / Zana-Janahary sady Zanahary mitovy lahatra aminao, / zary olo, / latsaka toa ny anankiray aminay / ka tsy niraika azy ny mpiara-belona taminy. / Zanahary nateraka tao anatin'ny fahosana, / naterakao sy natera-behivavy, / iray firazanana amin'ny olombelona, / iray fomba aman-toetra aminay amin'ny fihetsiny rehetra, afa-tsy ny heloka. / Nanaiky hiaina ny halemenay tontolo, / sady nanambara ny tenany ho Zanakao no nilaza fa i Abany ianao, / ka nampahasotra ny olombelona indrindra, / satria olombelona avao ka nanao ny tenany ho Zanahary, / hany ka nohelohina ho faty izy. / Ho an'ny olombelona nandika ny lahatra / nasainao anananay Aba anao, / ka namboatra anao tsy ho i Abany, / ka nandà ny fanananao anaka anay / ka tonga maty fihavanana, / tenany no natao Fampihavanana, / ka naha-afa-diana sy naha-folo aina / ny tandindona nirobohan-dRazana / tamin'ny andro tsy tontan'ny taona ».

Car dans la nuit où tu allais le présenter
 comme remplaçant de la culpabilité du peuple,
 pour révéler ainsi en plénitude
 le mystère caché aux hommes des générations passées,
 il prit le pain²⁹...

Il est un élément de la prière eucharistique où l'apport d'enrichissements thématiques serait très facile : celui des *intercessions*. Quoique est tant soit peu sensible à la beauté théologique des prières ancestrales perçoit facilement la saveur des requêtes adressées au Créateur, expressions toujours imagées, sans pareilles dans les langues européennes. Elles recourent largement au *parallelismus membrorum*, une figure littéraire propre à la tradition orale³⁰. Voilà, par exemple, comment on pourrait formuler une *intercession* eucharistique inculturée :

Quant à nous qui sommes ici rassemblés,
 protège-nous pour le bien, protège-nous pour le bonheur.
 Que le soin des petits enfants atteigne son but,
 que le fruit du travail parvienne à sa fin,
 que nous puissions ensemercer et récolter,
 que le malheur nous soit caché,
 que nous soit cachée la calamité.
 Puissions-nous devenir de plus en plus nombreux,
 que les enfants étincellent de joie,
 que les gens aux cheveux blancs parviennent à un grand âge,
 que les petits-enfants puissent nous offrir le bâton,
 que les petits-enfants puissent s'amuser sur notre vieux visage.
 Que nous ne soyons pas privés des joies,
 que nous ne soyons pas délaissés par ceux qui ont de la chance.
 Apporte-nous le bien, apporte-nous le bonheur.
 Donne-nous la bénédiction de l'eau pure.
 Fais que nous ayons la peau douce envers nos voisins,
 que nous soyons témoins de vérité envers nos proches,

29. En langue malgache : « Fa tamin'iny alina nandrosoanao azy / hisolo voina ny vahoaka iny, / ka nanehoanao an-karihary / ny filaharan'ilay hevitrao lalina niafina tamin'ny Olombe taloha, / tamin'izy nandray mofo... ».

30. Il s'agit d'une figure littéraire très fréquente dans la stylistique hébraïque et orientale. Le *parallelismus membrorum* consiste en la répétition d'une même idée par des correspondances formelles. La langue malgache connaît surtout le *parallelisme synonymique*, dont le texte qui va suivre donne de nombreux exemples. Le *parallelismus membrorum* favorise énormément l'écoute active que les fidèles doivent prêter à la prière présidentielle. En fait la dynamique de la prière présidentielle exige que l'assemblée se reconnaisse dans la voix de son président.

pour que nous jouissions de la paix ici sur terre, telle une assurance qui nous accompagne au sommeil du soir³¹.

Ensuite, dans l'*intercession* pour les défunts, il conviendrait de désigner ces derniers par les nombreux noms de respect qui proviennent de la prière ancestrale. J'en signale quelques-uns à titre d'exemple. Tout d'abord le nom « Ancêtres » (*Ràzana*), dont seule l'âme malgache — et africaine — perçoit entièrement la résonance sacrale³². Puis les expressions figurées : « Pères célèbres » (*Rày Be*), « Eux qui sont devenus les étoiles, la lune, le soleil, qui déjà sont devenus la mer » (*Nanjàry kintana, vòlana, masoandro, èfa nanjàry riaka*)³³, « Eux, l'échelle qui nous a précédés » (*Tòhatra nialòha anà*), « Eux, qui sont devenus terre sainte » (*Tàny màsina*).

3. Que prévoient les normes officielles ?

Un passage de l'Instruction *Eucharistiae participationem* éclaire aussi bien le contexte qui a vu surgir la prière eucharistique suisse³⁴ que ceux dont pourraient en surgir d'autres. Ainsi s'exprimait en 1973 la Congrégation pour le Culte Divin :

Restant sauve l'unité du rite romain, (le Siège Apostolique) ne manquera pas de prendre en considération (*considerare non renuet*)

31. En langue malgache : « Izahay mitsangana eto anolohanao izao : / tahio tsara tahio soa, / hahavano mitaiza / hahavano mihary, / hamboly hahavokatra, / hieren'ny loza / hieren'ny antambo. / Ho lava fitombozana, / hiroborobo ny zaza, / hita mavozo ny fotsy volo, / ho toloran-jafy tehina, / ho tsongoin-jafy holatra, / tsy ho dison'ny sambatra, / tsy ilaozan'ny manan-jara. / Atero aminay ny hasoavana, atero ny hatsarana. / Omeo anay ny fafirano madio. / Ho mamy hoditra izahay eo amin'ny mpiara-monina, / ho vava velon'ny fahamarinana eo amin'ny mpiara-miaina, / hahazoanay fiadanana eto an-tany, / ho sitraka enti-matory ». Parmi les formes idiomatiques il faut expliquer l'expression « ho tsongoin-jafy holatra », que je traduis « que les petits-enfants puissent s'amuser sur notre vieux visage ». Par le terme *holatra* (champignon) on désigne les petites excroissances superficielles de la peau qui se forment souvent en la personne âgée. Or le tout petit enfant porté à la joue par ses grands-parents prend intérêt à cela et, tirant sur ces excroissances, n'arrête pas de questionner : « Que c'est ça, pépé ? Que c'est ça, mémé ? ». On demande donc au Créateur que les vieillards puissent être l'objet chéri de ces problématiques innocentes et ravissantes.

32. Le nom *Ràzana* (Ancêtres) référé aux défunts a la même résonance sacrale que le nom *Zanahàry* (Créateur) référé à Dieu.

33. Évidemment il n'y a rien de panpsychisme en cela. Par ces expressions imagées on veut simplement dire que les Ancêtres, dont on croit à la survivance personnelle, sont devenus brillants comme les étoiles, la lune et le soleil, et majestueux comme la mer.

34. En faisant l'historique du *canon suisse* rédigé lors du Synode de 1972, A. HÄNGGI, *Das Hochgebet*, cité n. 2, p. 442, rapportait exactement le texte que nous allons reproduire.

les requêtes légitimes et examinera avec bienveillance (*benigne perpendet*) les demandes qui lui seront adressées par les Conférences épiscopales en vue de l'éventuelle rédaction et introduction dans la liturgie, en des circonstances particulières (*peculiaribus in adiunctis*), d'une nouvelle prière eucharistique. Elle proposera les normes à suivre dans les cas particuliers³⁵.

À partir de 1973 la porte fut donc ouverte à la rédaction de nouvelles prières eucharistiques, non pas au gré de n'importe quel novateur inconsidéré, mais à l'initiative prudente des Conférences épiscopales qui en feraient demande au Saint-Siège.

Toutefois, si on regarde le travail auquel, de leur temps, se sont soumis les experts de la Conférence épiscopale suisse³⁶, on reconnaîtra qu'élaborer une nouvelle prière eucharistique représente une tâche considérable. Cela requiert des compétences multiples, qu'il serait souhaitable de voir réunies dans les mêmes personnes. En effet ceux qui s'adonneraient à cette tâche devraient être familiers tant des ressources de l'anthropologie religieuse spécifique que des richesses de la *lex orandi*, perçue aux différents stades de la tradition des Églises. Si jamais l'une ou l'autre de ces deux compétences faisait défaut, le résultat serait sérieusement compromis.

Il importe donc que les Conférences épiscopales désireuses de s'engager dans une telle entreprise prennent toutes les précautions nécessaires pour en assurer la réussite. Le document romain précise que pareil projet pourrait être mis en chantier non en n'importe quelle occasion, mais « en certaines circonstances » (*peculiaribus in adiunctis*), c'est-à-dire lorsqu'une situation particulièrement importante le suggère. Ce pourrait être le cas d'un Synode national comme celui de l'Église suisse. À plus forte raison le Synode des Églises du continent africain présenterait une occasion particulièrement favorable.

Mais que prévoient les normes romaines pour les autres circonstances plus ordinaires ? La réponse vient un peu plus loin dans *Eucharistiae participationem* : la tradition romaine, tout en se distinguant par la fixité du texte eucharistique, admet la possibilité d'accueillir des variantes. Après avoir rappelé le cas des *préfaces* mobiles, dont on a augmenté largement le nombre afin d'enrichir l'action de grâce, le document romain mentionne la variante représentée par les *intercessions* propres :

35. Congrégation pour le Culte Divin, *Eucharistiae participationem*, 6, dans AAS 65 (1973) 342.

36. Cf. A. HÄNGGI, *Das Hochgebet*, cité n. 2, p. 436-459.

... les nouveaux livres liturgiques offrent aussi des formules variées d'intercession, qu'on peut insérer dans chaque prière eucharistique, d'après sa structure spécifique, en des célébrations particulières et tout d'abord dans les messes rituelles. Ainsi on tient compte de ce qui est propre à une célébration particulière et on souligne que cette supplication est élevée en communion avec toute l'Église...

Rien n'empêche que les Conférences épiscopales pour leur région, l'Évêque pour le rituel propre à son diocèse et l'Autorité compétente pour le rituel propre à sa famille religieuse, pourvoient à la rédaction des éléments mentionnés (à savoir préfaces et intercessions), qui sont susceptibles de variations, et en demandent confirmation au Siège Apostolique³⁷.

La possibilité de rédiger une *intercession* propre à certaines situations doit retenir l'attention de tous ceux qui rêvent d'inculturer les formulaires romains dans la foi ancestrale de leur propre Église. Il est certain que chaque culture religieuse dispose d'un potentiel eucologique que l'étranger ne soupçonne même pas. Il faudrait donc, à l'intérieur de chaque expression religieuse, que des liturgistes compétents s'appliquent à examiner de près les prières ancestrales de la tradition orale pour évaluer la teneur des requêtes, pour en collectionner les expressions idiomatiques, en vue d'intégrer au patrimoine de l'eucologie chrétienne ce qui de fait lui appartient. Le liturgiste ne devra jamais reculer devant la difficulté que représente tout essai de transposition en langue étrangère de telle ou telle formulation, si savoureuse dans la langue d'origine et devenue si fade dans la langue de traduction. Au contraire, la fréquence de ce genre de constatations témoignera à coup sûr qu'il se trouve en présence d'une véritable richesse.

Inculturer en matière liturgique veut dire avant tout inculturer en profondeur les formulaires, c'est-à-dire les enraciner dans les formes les plus authentiques et les plus pures du culte ancestral. Aussi on doit reconnaître qu'*inculturer*, c'est « *incultuer* », puisque la « culture » liturgique d'un peuple n'est rien d'autre que le « culte » reçu de ses propres Ancêtres. Ce faisant, les Églises d'Afrique et de Madagascar pourraient mettre à la disposition de leurs chrétiens des formulations riches de résonances sacrales, et cela sans forcer nullement la structure de la prière eucharistique romaine.

Dans un passé récent l'Église suisse s'est souciée d'entreprendre, encore que dans des conditions différentes, l'inculturation de sa

37. Congrégation pour le Culte Divin, *Eucharistiae participationem*, 9-10, dans AAS 65 (1973) 343 s.

prière eucharistique ; de même à présent les Églises d'Afrique doivent prendre davantage conscience de l'urgence que représente pour elles pareille tâche, ainsi que des trésors théo-anthropologiques incomparablement plus abondants et variés dont elles seules sont les dépositaires.

Si ce désir légitime de spécificité des Églises d'Afrique et de Madagascar reçoit une réponse adéquate, nous posséderons un jour, à côté des canons suisse-romain et zairois-romain, des canons malgache-romain, camerounais-romain, ougandais-romain, ruandais-romain, tanzano-romain, tchado-romain, etc., qui ne manqueront pas d'enrichir l'eucologie romaine en une mesure que nous ne connaissons pas, mais en tout cas aisée à deviner.

Car, de même que le *canon suisse* a pu enrichir et vivifier dans une mesure considérable l'expression liturgique de nombreuses Églises à travers le monde, ainsi les canons qui seront rédigés dans les langues spécifiques et d'après les cultures religieuses des jeunes Églises africaines et malgache, si sensibles au *depositum fidei* des Ancêtres, ne manqueront pas d'enrichir et de revitaliser la prière liturgique des Églises de la vieille Europe.

*

* *

Il serait peut-être naïf, surtout de la part d'un étranger, de croire que les manifestations de la foi ancestrale des peuples d'Afrique dureront éternellement. Elles sont sûrement très menacées par le choc d'une prétendue civilisation technique, qui appauvrit l'homme, le désoriente et le déracine, surtout dans les jeunes générations. L'étranger n'a pas le droit de faire des pronostics ni dans un sens ni dans l'autre, du moment qu'il ne connaît pas l'âme africaine. Mais, en tant que chrétien et que pasteur, il a le droit de s'interroger et d'interroger les Églises : « Toi, Église d'Afrique, à la veille de ton premier Synode, devant le message de Jésus-Christ dont tu es le garant officiel, devant les manifestations de foi de tes Ancêtres dont tu es le dépositaire autorisé, devant tes responsabilités pastorale, magistérielles et sacerdotale, et dans le profond de ton cœur, souhaites-tu la disparition de tout ce qu'il y a de valable dans la liturgie ancestrale, ou bien te réjouis-tu de son maintien dans la liturgie chrétienne, ou encore, es-tu indifférente ? Puisqu'on te met en cause, réponds ! Car c'est ici ton point de non-retour. »

The Other . . . My Brother

Lambros Kamperidis

WHEN MY FATHER died, I was struck by the realization that a part of myself was gone. Painfully and gradually, I came to understand that I had lost not only a friend, but a counterpart of myself: we had lived side by side in the same places, shared the same food, spoken the same language, and come to see the world through the same eyes. In more than one sense, my vision was his, though the understanding of the world resulting from this exchange was entirely mine.

Not all counterpart relationships are seen in this way. Some people distrust this process of attuning oneself to another, fearing that it might result in duplication—the creation of one's double—or in nothing more than a poor copy of oneself.

The symbolism of twins, which is deeply rooted in the psyche of many cultures, expresses the movement away from unity towards conflict, brokenness, and division; the movement back towards unity through the process of individuation; and the resolution of duality through the differentiation of two identical forms of life, setting apart their confused or overlapping identities.

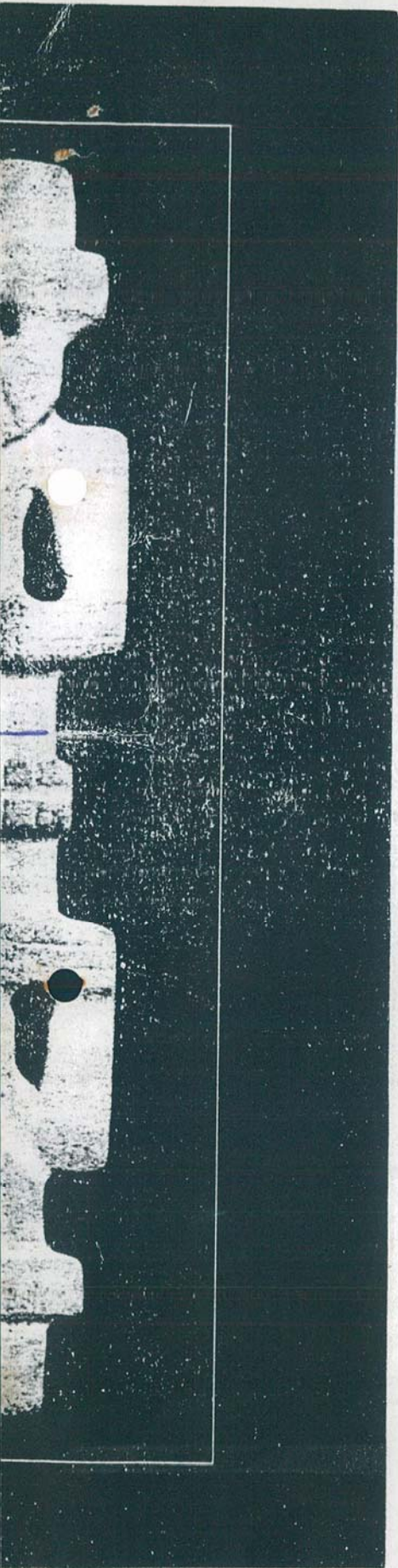
Mythological accounts of the birth of twins sometimes point to the movement between unity and duality. This birth may be the abnormal consequence of an anomalous situation, or it may be the result of a sin, as the case of Tamar in

Genesis (38:27-30) illustrates: having had intercourse with her father-in-law Judah, she gives birth to twins. Their struggle begins in their mother's womb, so that the one who is supposed to come out second comes out first. He is named Perez, meaning *breach*; his supplanted brother is called Zerah, and their initial sibling rivalry grows into an incessant longing for unity and the harmonization of opposite forces within Israel.

The theme of fraternal discord can be traced to the mythological origins of many civilizations. The need to supplant the twin brother, to dispossess him of his rightful inheritance, and to drive him out of the kingdom are recurring themes in archaic literatures—Gilgamesh and Enkidu, Jacob and Esau—portraying not only the fear of the double self, but also the themes of conflict and final synthesis. A number of twins in classical mythology were defined by opposition. Acrisius and Proetus

quarrelled with each other while they were still in the womb, and when they were grown up they waged war for the kingdom . . . and Acrisius gained the mastery and drove Proetus from Argos.¹

Twins' rivalry, as expressed in the story of Romulus and Remus, can culminate in the annihilation of one of the twins, giving the other free rein either to entirely assimilate his brother's identity, or to differentiate himself completely from his past, in his new-found self.



Grupos de gemelos:

Esau y Jacob p 22 -

Dallas twins p 33

Yoruba Twins p 48

A. H. Harris p 62

Vanishing Twin p 80

Three Sexes - Plato p 86

Bunches in the Sky p 80

The hero twins p 86 - Maya

Cara de "Cara."

94-39 Bolvard. Fontcalles -

The impasse experienced by the brother of the Prodigal Son upon the latter's return home is another expression of this process. The killing of the fatted calf, the merrymaking, his father's rejoicing and words "My son was dead, and is alive again, he was lost, and is found" (Luke 15:24), now apply in reverse order to the older brother who had stayed home and thought he had inherited his brother's qualifications just by filling the gap created by his absence. The older brother was the one who had been found, but is now lost. His rise to prominence and his newly discovered identity had only been accomplished by his brother's fall to despair and ignominy. Now he himself is sinking into anonymity, despite his father's reassurance that he had always been with him, that whatever he had was commonly held by both brothers. He is not satisfied by the initial unity pointed to by the father's words. He re-

fuses to come to terms with his own identity independently to that of his brother; by refusing to celebrate his brother's homecoming, he distances himself irreparably from his Father.

THIS FEAR OF being absorbed by the other is similar to the one experienced by Julian's mother in Flannery O'Connor's story "Everything That Rises Must Converge." For the Southern woman with the funny hat—convinced that she has risen to prominence, and who "wears the preposterous hat like a banner of her imaginary dignity,"² with her strong views on slavery and the low status of the blacks, and with her utter conviction that she has risen to the *sum-mum* of self realization by her repeated statements "I know who I am," "I most certainly do know who I am"—the moment of truth comes on a bus. Next to her son, who is sitting on one of the

three front seats across the aisle, lands an enormous black woman. The author is bent on portraying her as a projection of Julian's mother. The black sage is driven home by some images of twin symmetry, or rather, asymmetry. The other woman sits next to Julian's mother.

Julian saw that . . . she and the woman had swapped sons. Though his mother could not realize the symbolic significance she could feel it.

The coup de grâce, however, is the recognition that an exact opposite, the ultimate symbol of her rise to prominence, her unparalleled hat, crowns her head as some sort of royal crown, also unceremoniously topping the black woman's head. Through the confusion in her mind, she has probably lost her identity. The final resolution comes with her son's words, "That was your black hat. You can wear the same hat as you want, but you aren't who you think you are."

There can be no redemption for the other . . . our brother in these stark opposites—lost and found, dead and alive, white and black—are in conflict, and there can be no resolution either of them to rise or to converge with the other—the rival, the inferior, the disowned part of one's self, a threat to one's comfortably established identity rather than as the agent of complementarity through which the common goal of unity might be reached.

These examples of fraternal rivalry and fear of the other identify the source of the discord through which two identities strive to assert their distinct qualities so that one does not absorb the other, which would result in a loss of being. A process leading to final differentiation has to be established where both twins may emerge as unique personalities.



Parabola: The Call Vol XIX N° 1 February 1994

p. 95. Jeanne de Salzmann: The Awakening of Thought.
describe bien la capacidad reflexiva!

p. 46. Music of the Sirens - = Epiphele

cinco hijos del Sol rojo que veo más allá del conocimiento de los hombres
con mis otros máximos mandos mi pensamiento aquí y allí: como si nacieron en dar de
un halcón.

Una vez de hospitalidad al famoso Ulyse, años se quedó con mígo y lo aduerto de la felipra
que estaban delante de él: Sula Caribdy -

De las sirenas le di consejo porque era más fácil escapar: Tajar los oídos a los marineros
Pero el mismo Ulyse, que gritos, Porque las sirenas cuentan haber del conocer pasado y
futuro, y con terrible claridad

(Re - contado por Natalie Baan

- Dejó los oídos caldos para seguir al Dios Ulyse
de la Epifera - Deneido
- los 2 hijos de la Sora - - pastores
como lo relato el Coran

- La llamada de Abrakan

- La llamada de Uakoma - por el Ángel Gabriel desde la mita
frontera de Abrak

- Referencia a la llamada = El profeta Escalibrante

- La llamada de la Selva - (Jack London)

to come to terms with his own
y independently to that of his
r; by refusing to celebrate his
r's homecoming, he distances
f irreparably from his Father.

S FEAR OF being absorbed by the
her is similar to the one experi-
by Julian's mother in Flannery
onor's story "Everything That
Must Converge." For the Southern
n with the funny hat—convinced
e has n to prominence, and
wears the preposterous hat like a
of her imaginary dignity,"² with
ong views on slavery and the low
of the blacks, and with her utter
tion that she has risen to the *sum-*
self realization by her repeated
ents "I know who I am," "I most
y do know who I am"—the mo-
f truth comes on a bus. Next to
who is sitting on one of the



three front seats across the aisle from her, lands an enormous black woman. The author is bent on portraying her as a twin projection of Julian's mother. The message is driven home by some innocuous images of twin symmetry, or rather asymmetry. The other woman's little son sits next to Julian's mother.

Julian saw that . . . she and the woman had, in a sense, swapped sons. Though his mother would not realize the symbolic significance of this, she could feel it.

The coup de grâce, however, comes from the recognition that an exact copy of the ultimate symbol of her rise to prominence, her unparalleled hat, crowning her head as some sort of royal insignia, is also unceremoniously topping the black woman's head. Through the last stages of confusion in her mind, she has irrevocably lost her identity. The final disintegration comes with her son's pounding words, "That was your black double. She can wear the same hat as you . . . You aren't who you think you are."

There can be no redemption for *the other* . . . *our brother* in these stories. The opposites—lost and found, dead and alive, white and black—are in constant conflict, and there can be no room for either of them to rise or to converge. *The other*—the rival, the inferior, the outcast, the disowned part of one's self—is seen as a threat to one's comfortably assumed identity rather than as the agent of complementarity through which the common goal of unity might be reached.

These examples of fraternal rivalry and fear of the other identify the stages of discord through which two identical beings strive to assert their distinct individualities so that one does not assimilate the other, which would result in their non-being. A process leading to final differentiation has to be established whereby both twins may emerge as unique personalities.

*In addition to rivalry
and conflict, twins
also symbolize
complementarity.*

IN ADDITION TO rivalry and conflict, twins also symbolize complementarity—a common sense of purpose and balanced attributes—as exemplified in classical mythology by the Twins par excellence, Castor and Pollux, who were later identified with astral symbolism, and were invariably recognized as the morning and the evening star. Pollux would rise first, preceding the chariot of the sun, and would disappear with the first rays of light. Castor would follow the setting sun on his course below the earth, and remain visible till the last shades of light disappeared. A distant notion of this ambivalent light is preserved in English in the word twilight—twin-light—denoting matinal dawn or vespereal dusk on the way to becoming full daylight or total darkness. [See also article by Kat Duff on pp. 12–17.]

This equilibrium of opposites stands at the beginning of Egyptian history as the exclusive attribute of the Pharaoh Menes, who unified Lower and Upper Egypt. As the ovoid hats of the Dioscuri suggest the lower and the upper parts of the cosmic egg, so the insertion of the conical white crown of Upper Egypt into the red crown of Lower Egypt to form one crown suggests the integration of opposite forces in the person of the Pharaoh. The king was identified with "the two Lords," the perennial antagonists Horus

and Set. The two gods appeared as representatives of the rival kingdoms of Lower and Upper Egypt, and they embodied in the person of the king the union of Two Lands. They were called "the Partners." The vital force that animated the Pharaoh, his *Ka*, was born with the king as his twin; it was understood to be the synthesis of opposite forces, and it acted as his protector in death.³

Each twin may emerge as a distinct entity when the process of individuation and the cultivation of a relationship between them are undertaken. In the beginning there is unity—the unity of the I of the Creator with the created Thou. Discord is established as a consequence of the fall, that is, the failure of *the other* to live up to the distinctiveness of a free I and a free Thou. The symbolism of the twin does not merely link us to the other, to our brother, but also to the first Other, to our Creator.

THERE IS A FINAL stage in the symbolism of the twins that goes beyond opposition and complementarity. In John's gospel, Thomas is called three times *the twin* (John 11:16, 20:24, 21:2). In medieval legends his name was derived—erroneously—from *the abyss*, or

from *thomos*, meaning division.⁴ All these traditions sprang from the Assyrian derivation of his name *tu'amu*, meaning *the twin*, and pointed to the double component of his personality, made up of unbelief and faith, of doubt and certainty. He was the only disciple who was allowed to touch Christ after his resurrection. His twin nature made it possible for him to explore the mystery of life and death by cultivating doubts, raising questions, getting fully involved in contradictions, and ultimately achieving the synthesis of the opposites out of which emerge true life and faith.

If identity and personhood are attained through opposition between the twins in the first stage, and through complementarity in the second, Thomas' way leads to a final synthesis. Through the analogy of the twin brotherhood of Thomas and Jesus, human and divine natures do not remain separate, divided, and irreconcilable, but are fused without division. Thomas becomes the human brother through whom the rest of humanity may come to know the divine Father through the Son. The way back home is found and the twin image is restored to the original, within the loving embrace of the Father. □



NOTES

1. Apollodorus, *The Library*, translated by James G. Frazer, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), Vol. 1, p. 10.
2. Flannery O'Connor, "Everything That We Must Converge" (New York: New York University Press, 1967), p. 33 *passim*.



First Twins

TEWA

IN ANOTHER VILLAGE A LONG TIME AGO there lived an old couple. They had no children of their own, although they had prayed every day to the Great One for a child.

Early one morning as they returned home from giving offering to the Great Spirit they heard the weak crying of a baby. Both wondered if they had really heard the sound or if it were just wishful thinking. The old man walked toward the woodpile to gather some wood for the old woman's outdoor fireplace, toward which she had turned. As he bent over the woodpile he saw a tiny baby lying there. He called to the old woman, but to her own astonishment she had found in the ashes of the fireplace a tiny baby boy. They lifted the babies and turned at the same moment to show each other what they had found.

The sun was just rising over the mountains, and holding the babies toward it they silently prayed for care and protection of the children. Then Grandfather went off to report the finding of the children to the men who governed the village, leaving Grandmother at home praying they would be allowed to keep the babies. In four days they would know, for, according to custom, if no one claimed the children in that time and no other family wanted them, they might remain with the finders. . . . After four anxious days, such joy and happiness filled the old ones' hearts—the children were theirs to keep with them always.

As the years passed, the boys grew strong and happy. Grandfather taught them all the things young men should know—planting, harvesting, and hunting—and they learned fast and took over all of the old man's work. As they grew, so did their imaginations, and by the time they were adults some of their habits seemed strange to others, and they were not invited to the other young men's activities. Grandfather advised them to change their ways; to be more serious about life; and because they were obedient boys who loved their parents, they tried to heed his advice.

One morning one of the twins told the other of a dream he had had, but before he could finish, the other boy told him the rest of it. This happened many more times and, as they thought it strange, they told the old man about it. The old one told them parts of their dreams were of true things, matters they did not know about because they were not invited to village gatherings. He advised them to make a special visit to a shrine in the mountains, to fast and ask guidance. Grandmother made preparations for them and gave the boys her blessing.

OVER MANY YEARS a w
over the people. The
known to have brought ab
suddenly, or even death in
hung over the whole villag

When the twins return
him they had the protectio
and challenged him to a co
manded death to the loser.

The twins fasted and p
the square to watch. The t
painted in stripes of black
hair. Deer hoofs, fastened
began to laugh at these go
clowning. The people had
to do so. This made the w
the contest.

To frighten the people
Ava-yum came out of the
Serpent Old Man, keeper



OVER MANY YEARS a wicked man in the village had gained complete control over the people. They were afraid of him, for he was an evil man who was known to have brought about such unexplainable happenings as illness which came suddenly, or even death in those families who resisted him. Fearful unhappiness hung over the whole village.

When the twins returned they told Grandfather what they must do, assuring him they had the protection of the Great One. Then they went to the wicked man and challenged him to a contest of powers. He accepted the challenge and demanded death to the loser.

The twins fasted and prayed, and when the day arrived everyone gathered in the square to watch. The twins appeared in ridiculous costumes. Their bodies were painted in stripes of black and white, and corn husks were tied to their bodies and hair. Deer hoofs, fastened around their ankles, rattled as they walked. The people began to laugh at these good-natured boys, who went right along telling jokes and clowning. The people had not laughed so hard in a long time: they had been afraid to do so. This made the wizard angry, and he shouted that he was ready to begin the contest.

To frighten the people, he commanded the sacred serpent to appear, and the *Ava-yunn* came out of the wall of his house. He ordered *Ava-yunn*, the Storm Serpent Old Man, keeper of all bodies of water, to spit out water into an olla set



before him, and this the serpent did. The wizard took the olla and had the water tested by the people. Then he shouted commands for corn stalks and squash plants to come forth, and the plants appeared. Now, he said, let the twins match his magic if they could.

With high praise for the wizard, the twins prepared to take their turn. They addressed each other as "Little Brother Before Me," explaining that they did not know which one had come first. The wizard, although flattered by their praise, shouted impatiently for them to get on with the contest.

The twins grew more serious. They began talking in turns of something they could see far away, drawing ever nearer. With words they pictured cloud people approaching out of the distance along a rainbow. The listeners, absorbed and quiet, seemed to fall into a trance of expectancy as the twins talked, and burdens they had lived under for a long time were lifted from them.

At last one twin slapped his palms together, and a puff of cloud arose. It flowered into a fog, and suddenly there was a roar of thunder and a flash of lightning. The people heard a singing of beautiful songs, mingled with the sound of raindrops. Through the mist they could see Kachinas dancing. They felt overwhelmed but at peace, and they threw sacred cornmeal as an offering of their gratitude for this blessing. As the mist lifted, they saw the Kachinas go away as they had come, leaving the people with messages of hope and peace and happiness. The people knew, with hearts full of humility, that no one else would be blessed in this way.

Then they saw that the wizard was lying dead, struck by lightning, bringing to pass his own penalty of death to the loser.

The twins became great leaders in their village as the years went by. They were the first Koshares, or sacred clowns. That is why today the Koshares still call each other "Little Brother Before Me," as they appear at ceremonials in their black and white painted stripes, making the people laugh. But the Koshares also play a serious part, for they are summoners of the Kachinas—the supernatural ones, our ancestors. It is also true that the Pueblo Indians, among whom the birth of twins is rare, believed for many years that all such children had supernatural powers. They had customs concerning twins which, along with many of their sacred rites, they prefer not to have written down.



From Pablita Velarde, *Old Father Story Teller* (Santa Fe: Clear Light Publishers, 1989), pp. 42–49.
Copyright © Pablita Velarde. Reprinted by permission of Clear Light Publishers.

Find

I am awakened in the middle of the night. My dream world and my waking world merge into one until what I have been experiencing appears to be a reality. The funerary ritual yesterday was a part of dream imagery. Sango came to the home of the dead man, playing loudly. As I move to the place next door, the drumming continues. Beer is brought; a crowd of children gather. I have become a performer. Somehow, I feel at home on stage.

BEGINNING IN THE FIFTIES, I lived for fourteen months in Iragbiji, Osun State, with the support of a Fulbright grant. My time was divided between becoming familiar with the culture and completing a book of art work.

My original plan had been to live in Oshogbo, but it turned out to be in my needs, as the artists I had met there regarded me as a collector rather than as an artist. I was interested in bridging the gap that exists in my own Western world between art and everyday life. I came to Nigeria to learn from the Yoruba, who make less of a distinction between life and art. I knew Iragbiji, but I recognized

Sun and Moon

Howard Teich

IN THE COSMOGONY of many archaic cultures, the fundamental duality of life is associated with the two primary sources of light, the sun and the moon. Each exercising dominion over its separate sky, yet joined in a daily round of death and rebirth, Sun and Moon historically represent the central organizing principles around which many creation myths and religious motifs assemble.¹

However, since the Greek and Roman traditions have come to dominate our mythology, the primary "solar" and "lunar" polarity has in Western culture usually been represented as "masculine" and "feminine." Those qualities associated with "solar psychology"—clarity, willfulness, competitiveness, endurance—have been labeled "masculine." The "lunar" qualities—tenderness, receptivity, intuitiveness, compassion, emotional availability—have been conversely designated "feminine." Interestingly, prior to the ascendancy of patriarchal traditions, most mythologies considered the solar principle feminine and the lunar principle masculine.

Both solar and lunar principles emerge in the same-sex archetype of male Twins. The Twins archetype functions to acknowledge the lunar principle as masculine and to personalize "solar/lunar" psychological and behavioral principles in the male psyche. Our recorded mythologies feature an extraordinary number of twin boys. Instances of female twinship are much less common, prompting us to con-

sider the significance of the Twins first within the context of male psychology.

The solar/lunar male Twins serve to make us conscious of the psyche's tendency to "pull" in two seemingly contrary directions. Seeing these paradoxical forces as solar/lunar Twins, rather than as masculine and feminine "opposites," allows us to understand their symmetrical nature. The solar/lunar Twins represent an integral masculine unity which, like the sun and the moon, reveals itself in a cyclical fashion, showing first one variance, then the other.

The special dual perspective the Twins bring allows us a fresh look at the solar/lunar axis that defines the core structures of each and every archetype without restrictive cultural and gender distortions. For example, Egyptian myth depicts this essential twin-perspective in Horus the hawk, whose final transformation gives him a sun-eye and a moon-eye. When we can look at the raw material of an archetype through this dual solar/lunar lens, our ability to take inventory of its energetic potential expands dramatically. An awareness of its fundamental two-sided nature allows us to see not only the outer functions of the archetype (that is, how it reacts and responds in relationship to outer stimuli), but also the interplay of inner dynamics that generate the archetype's own unique energetic charge.

The birth of male Twins demands special notice, particularly since, in the archetypal family as in life, there is no obvious



"reason" or "need" for Twins to be born. Within the Self, the Twins occupy a unique position. Unlike other members of the archetypal family, the Twins are not always among the central characters in the family drama. Their presence, therefore, invariably conveys an aura of the unusual, the odd, the immanent. Traditionally, Twins are at once honored and feared, their coming eagerly anticipated or anxiously dreaded, their arrival either joyously proclaimed amid much fanfare or surreptitiously swept under the rug and forgotten.

The antiquity and wide diffusion of Twin myths and their influence on religions and cultures throughout history present a tempting opportunity for long and satisfying study to those of us foraging for cross-cultural evidence of universal archetypes. But even slight investigation of the historical Twins makes it immediately apparent that we are dealing with a phenomenon that occurs much earlier than its inscription in familiar myths. In fact, their position amid the stars of the Zodiac may be among the very last of the homages paid the archaic Twins. . . .

TWIN MALE HEROES appear in the mythologies of virtually every native culture: Mayan, Egyptian, Burmese, African, Roman, Greek, Brazilian, Judeo-Christian. Male Twins often appear as the two creators of this world. The parentage of mythological Twins typically involves a common mother and a dual paternity which endows one Twin with divine immortality and the other with the earth-bound aspects of mortal existence.

The dual creator motif has been explored in some depth by Marie-Louise von Franz, who has suggested that the Twin Creators embody a "pre-conscious totality" which includes all the archetypes. Von Franz further suggests that the Twins contain the full range of multiplicities that characterize the single creator in our monotheistic culture.² The unmediated

coexistence suggests that its consciousness itself entails an awareness of the "twin" nature at its very core. Together, they embody that fundamental dichotomy, which Jung described as "the primary pair of opposites, consciousness and unconsciousness, whose symbols are Sol and Luna. . . ."³

We find the solar/lunar dialectic duplicated over and over in Twin myths. The patriarchal myths with which we are most familiar—Romulus and Remus, Jacob and Esau—usually portray the Twins as antagonistic. Typically the Lunar Twin is slain in favor of the Solar Twin. Up to now, our culture has hailed only the Solar Twin as its prototype of masculinity, consigning the Lunar Twin to impotence and oblivion. The character of this lunar companion spirit has become a mystery to us, having been eroticized (and devalued) as homosexual or feminine. The sacrifice or suppression of the Lunar Twin runs so deep in our culture that most of us are unaware that nearly every central male hero figure was originally a Twin. Even Hercules, the quintessential patriarchal Solar Hero, was born with a Lunar Twin named Iphicles. An additional large body of Twin myths also exists depicting Twins who work in accord, as is generally the case with Twin male creators. In fact, the phenomenon of twinship is so pervasive in male creation mythology that Jungian analyst Edward Edinger has stated conclusively: "the ego destined for individuation is born as twins. . . ." ⁴

Many parallel myths entailing sister-sister and sister-brother pairs, as well as brother-brother twins, show that the implications of the solar/lunar Twins archetype extend well beyond the realm of the masculine. Male-female Twin couples include Apollo (solar) and Artemis (lunar), and the Egyptian twins Shu (solar) and Tefnut (lunar). In Japanese creation mythology, the sun goddess Amaterasu is formed when her father bathes his left eye; and her moon-god brother, Susano, is born



of the father washing his right eye.

Among the most familiar aspects of Twin sisters are the Egyptian goddesses Isis (solar) and Nephthys (lunar), who are born with twin brothers/husbands, Osiris (lunar) and Set (solar). Isis works with her lunar counterpart, Nephthys, to resurrect the male moon god, Osiris. This paradigm is reflected in many folk legends which portray Twin brothers rescuing their imprisoned solar sister. An earlier pair of Egyptian solar/lunar Twin sisters is Uatchit, the Vulture Goddess (solar), and her twin Nekhebet, the Cobra Goddess (lunar). Uatchit and Nekhebet shared sovereignty of all of Egypt, and, for centuries, the pharaohs made a habit of inscribing the Twin sisters' symbols over their tombs as insurance of power and protection for the passage into the netherworld. Another Twin sister pair includes the divine Helen of Troy and her mortal twin Clytemnestra, sisters of the twin brothers, Castor and Pollux.⁵

The earmark patterns of mythological solar/lunar twinship are often duplicated in tales of non-twin siblings or heroic couples of both same and other sex. Because of the ambiguity that pervades mythic relationships, the solar/lunar energies may be inscribed in many mythic characters other than Twin. This is particularly true of female mythological figures who tend to display a dual nature, although they are rarely represented as Twins. For example, the Iroquois creation myth features male Twins and a congruent female bipolarity represented in

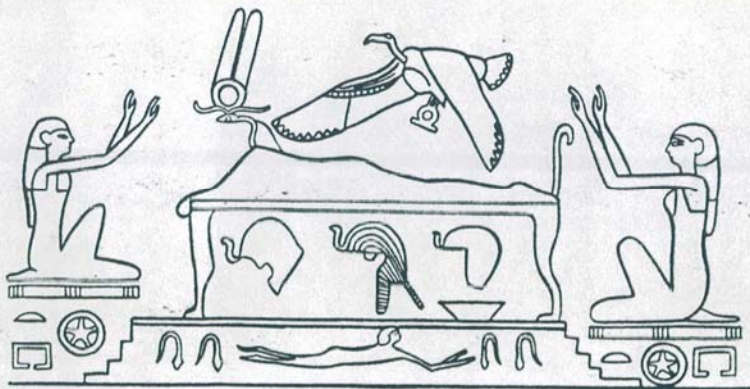
the Twins' mother and grandmother. When the mother is slain by one of her sons, the bereft grandmother takes her daughter's corpse and creates from it the Sun and the Moon and all the stars in the sky.

As the central paradigm of solar/lunar balancing, the Twins are likely to reappear with power now as we move into a century that will require universal, archetypal creation motifs to incorporate the various realities our new world encompasses. The ongoing breakdown of patriarchal mythology throws us into a whirlpool of global mythologies that we must learn to navigate. □

NOTES

1. Janet McCrickard's recently published *Eclipse of the Sun: An Investigation into Sun and Moon Myths* offers an extensive study of solar feminine psychology (Somerset, England: Gothic Images Publications, 1990).
2. Marie-Louise von Franz, *Creation Myths* (New York: Spring Publications, 1972), pp. 70-75.
3. *The Collected Works of C.G. Jung*, Bollingen Series 20, Vol. 14: *Mysterium Coniunctionis*, 2nd ed. (New York: Princeton University Press, 1970), p. 106.
4. Edward F. Edinger, *The Bible and the Psyche: Individuation Symbolism in the Old Testament* (Toronto, Canada: Inter City Books, 1986), p. 36.
5. Sylvia Brinton Perera devotes a chapter to "The Bipolar Goddess" in her *Descent to the Goddess: A Way of Initiation for Women* (Toronto, Canada: Inter City Books, 1981), pp. 43-49.

A version of this article originally appeared in *Mirrors of the Self: Archetypal Images That Shape Your Life*, Christine Downing, ed. (Los Angeles: Jeremy Tarcher, 1991). Copyright © 1991 by Howard Teich. Reprinted by permission of the author.



The Fle

In this painting which hangs (the artist is unknown but the two aristocratic women wear are seated facing each other we see them in profile, they their dresses are similar in cut as we approach the painting on nearer inspection they appear but when we look very close the same coiffures, the same a small mole (reversed of course the ladies are staring at each other you might say that they are their hands are clenched tight if you linger before this painting you may become hypnotized you may even feel hallucinated you may imagine that you hear language)

one asks, what are you doing and the other replies, it is you I never wanted you, I never

In describing the painting I mention that there are two small pet mice they are different in color, one they show no animosity toward in fact one is about to toss a l

From James Laughlin, *The Man in the* 1993 by James Laughlin. Reprinted

TANGENT

The Hero Twins

Ellen Dooling Draper

The Hero Twins of Ancient Maya Myth:
Rollout Photographs by Justin Kerr
*Robert Goldwater Library, Metropolitan
Museum of Art, New York City.*
February 4–September 2, 1994.

READERS OF PARABOLA are familiar with the exploits of the hero twins of the *Popol Vuh*: how the first twin heroes Hun Hunahpu ("One Hunter") and Vucub Hunahpu ("Seven Hunter") perished after losing the sacred ball game with the Lords of Xibalba (the Underworld), and how Hunahpu ("Hunter") and Xbalanque ("Sorcerer"), by might and cunning, vanquished those same enemies. (See *Epicycles* in I:2, III:2, and IV:4, and *Interview* in XVIII:3).

These ancient stories have come down to the present day by means of Meso-American oral tradition and pictorial



representations on painted ceramic ware of the fourth to eighth centuries from Mexico, Guatemala, Belize, Honduras, and El Salvador. Mayan scholars including Dennis Tedlock have made these stories available to us as part of the written literature in English. Photographers and artists have furnished us with approximate views of the designs painted and etched on the pottery, but that was always an awkward undertaking.

Up until very recently, artwork on cylindrical objects could only be photographed in sections which were then pasted together, creating optical distortions of the original images. Or, the designs could be hand drawn by contemporary artists, which inevitably introduced inaccuracies and misinterpretations of the symbols and glyphs. In the mid 1970s, pre-Columbian scholar and photographer Justin Kerr designed and built his "rollout camera," by means of which he is able to produce continuous flat images of artwork encircling vases and bowls. He accomplishes this by placing the vessel on a rotating turntable and photographing it with a specially designed camera in which film moves through the focal plane at the same speed as the rotation of the turntable. Since the lens of the camera is always equally distanced from the surface of the turning cylinder, the art is not distorted.

The resulting frieze-like images are remarkably clear and beautiful, making it

possible for the viewer to appreciate the full drama of the twin heroes' escape. A sampling of these rollout photographs by Kerr is currently on view at the Water Library in New York's Metropolitan Museum of Art, and includes scenes of Hunahpu and Xbalanque in various attitudes of confrontation with the Lords of the Underworld. A scene in which the twins sit before Itzamna, one of the primary Underworld lords, appears on the cover of this PARABOLA. The head of the twin father is seen reposing in a container immediately in front of Itzamna. The forming the border indicate that the vessel was made for drinking chocolate.

In other scenes, the two heroes appear as hunters, magicians, and ball players and sometimes as their counterparts, the monkey scribes. One particularly striking image shows the twins transformed into catfishes, and in several other scenes they are portrayed as witnesses to the resurrection of their father Hun Hunahpu as he emerges to life from the shell of a tortoise or from a kernel of the sacred maize.



T
vins

ons of painted ceramic ware
h to each centuries from
atemala, Belize, Honduras,
ador. Mayan scholars includ-
Tedlock have made these sto-
e to us as part of the written
English. Photographers and
furnished us with approxi-
of the designs painted and
the pottery, but that was al-
ward undertaking.
very recently, artwork on
objects could only be pho-
n sections which were then
her, creating optical distor-
original images. Or, the de-
be hand drawn by contempo-
which inevitably introduced
and misinterpretations of the
glyph! In the mid 1970s,
ian scholar and photograp-
r designed and built his
era," by means of which he
duce continuous flat images
ncircling vases and bowls.
ishes this by placing the ves-
ing turntable and photo-
with a specially designed
hich film moves through the
t the same speed as the rota-
rntable. Since the lens of
always equally distanced
face of the turning cylinder,
distorted.
ing frieze-like images are re-
r and beautiful, making it

possible for the viewer to appreciate the full drama of the twin heroes' escapades. A sampling of these rollout photographs by Kerr is currently on view at the Goldwater Library in New York's Metropolitan Museum of Art, and includes scenes of Hunahpu and Xbalanque in various attitudes of confrontation with the Lords of the Underworld. A detail of the scene in which the twins sit facing Itzamna, one of the primary Underworld lords, appears on the cover of this issue of PARABOLA. The head of the twins' slain father is seen reposing in a container immediately in front of Itzamna. The glyphs forming the border indicate that the vessel was made for drinking chocolate.

In other scenes, the two heroes appear as hunters, magicians, and ball players, and sometimes as their counterparts, the monkey scribes. One particularly graceful image shows the twins transformed into catfishes, and in several they are portrayed as witnesses to the resurrection of their father Hun Hunahpu as he re-emerges to life from the shell of a turtle or from a kernel of the sacred corn.

Nearly all of the scenes make use of the symmetry of twinship as a decorative element, both in the figures of the heroes themselves as well as in the appearance of plant and animal forms. Differences between the twins are expressed symbolically through the use of hair ornaments, buckles, and items of jewelry, spots, and leopard skin patches; all of these elements lend to the visual beauty of the composition. Glyphic drawings which identify the scene and adventure within the context of the story of the *Popol Vuh* fill the borders of nearly all of the designs, and as such are a rich source of information.

While Kerr's aim in photographing these images was primarily to develop archives to benefit academic research, the resulting images are of astonishing beauty, bringing to life again the combined earth tones and glowing oranges and reds painted by ancient artisans. Scholars, craft-people, artists, and anyone interested in myth and story will enjoy this exhibit. □

Ellen Dooling Draper is co-editor of PARABOLA.



hun ahpu

y Xbalanque

- El envoltorio del Popol Vuh.

- El arca de la biblia ~ "PARABOLA"

FALL 1994 • 49

The Mystery of the Veil

Frithjof Schuon

El velo = "repara", "oculta"!

THE VEIL IS A NOTION which evokes the idea of mystery, because it hides from view something that is either too sacred or too intimate; but it also enfolds a mystery within its own nature when it becomes the symbol of universal veiling. The cosmic and metacosmic veil is a mystery because it has its root in the depths of the Divine Nature. According to the Vedantists, it is impossible to explain *Maya*, even though one cannot help admitting its presence; *Maya*, like *Atma*, is without origin and without end.

The Hindu notion of "Illusion," *Maya*, coincides in fact with the Islamic symbolism of the "Veil." *Hijab*: the universal Illusion is a power which on the one hand hides and on the other reveals; it is the Veil before the Face of *Allah* or, according to a multiplying extension of the symbolism, the series of sixty-six thousand veils of light and darkness which either through clemency or rigor screen the fulgurating radiance of the Divinity. . . .

Besides the word *hijab*, "veil," there is also the word *sitr*, which means "curtain," "veil," "cover," and "modesty"; likewise *satir*, "chaste," and *mastur*, "modest." From the sexual point of view, one veils that which, in different respects, is earthly and heavenly, fallen and incorruptible, animal and divine, so as to be protected against the eventuality either of a humiliation or a profanation, according to the perspectives or circumstances.

There are iridescent silks in which two

opposed colors appear alternately on the same surface, depending on the position of the material; this play of colors evokes cosmic ambiguity, namely the mixture of "nearness" (*qurb*) and "distance" (*bu'd*)—we might also say of greatness and smallness—that characterizes the fabric of which the world is made and of which we ourselves are made. This brings us to the question of the subjective attitude of man before the objective ambiguity of the world. The noble man, and consequently the spiritual man, sees in positive phenomena the substantial greatness and not the accidental smallness, but he is indeed obliged to discern smallness when it is substantial and when, in consequence, it determines the nature of the phenomenon. The base man, on the contrary, and sometimes the simply worldly man, sees the accidental before the essential and gives himself over to the consideration of the aspects of smallness which enter into the constitution of greatness, but which cannot detract from its greatness in the least degree, except in the eyes of the man who is himself made of smallness.

The two iridescent colors, it goes without saying, can have an exclusively positive meaning: activity and passivity, rigor and gentleness, strength and beauty, and other complementarities. The universal Veil comprises a play of contrasts and shocks, and also and even more profoundly and more really, a play of harmony and love. . . .

hat's inside them, and not to pre-
can't get by, in a monastery, pre-
lse image."

O YOUNG MEN have traveled far
moment of asking for "the mer-
and fellowship in this communi-
as a bank vice-president, the
arian. They now face a year of
whether the vow they've made
salvation, sheer foolishness, or
ugh they'll no doubt complain
umbe. The skirts, and endure
guys in long dresses, the cloth-
o make them one among
inguishable from their brothers.
ore than a change of clothes. It
ce into a life in which the words
of ritual still have transforma-
Clothing here has nothing to
ephemera of fashion, every-
with that which endures. For
monks, what we call the "real"
on seem flat by comparison. □



fuera del jardín = más allá del muro = excluidos
fuera de la intimidad con Dios.

quitaron un velo con el pecado
le levantaron un muro, que vela más todavía su
ignorancia

Every "return to God"
brings about the falling
of a veil, and the regaining
of a lost Paradise.

The sin of the first human couple was to have lifted the veil, and the consequence was their exile behind a new veil, more outward than the previous one and separating them from intimacy with God. From one fall to another, man created for himself new separative veils; and it is thus that for the individual each sin is a veil that separates him from a preceding grace. Inversely, every return to God brings about the falling of a veil and the regaining of a lost Paradise. . . .

WE SHOULD LIKE to mention here as a traditional illustration of the mystery of unveiling, the *rasa-lila*, or dance of the gopis in the company of Krishna; and also the theft of their saris, by Krishna, while the gopis were bathing. The loss of clothes signifies in each of these cases a return to the Essence, either in the ecstasy of perfect abandon to God as in the first example, or as a spiritual trial as in the second; the theft of the saris symbolizes the loss of individuality in the love of God, then its restitution on a higher plane, that of detachment; but it may also symbolize, in a more general fashion, the divine requirement that the soul should appear naked in front of its Creator. It should be recalled that clothing is an image not only of individuality but also of exoteric formalism, the two husks having to be transcended in one way or another, then taken up again on a higher plane and

with a new intention; a moral transcending in the first case, firstly objectivizing the ego and then reanimating it with a perfume of holy childhood, and an intellectual transcending in the second case, relativizing the forms *a priori* and universalizing them *a posteriori*.

The symbolism of the Veil widens when one envisages a new element superimposed upon it, namely embroidery, ornamental weaving, decorative printing: the veil thus enriched suggests the play of Maya in all its diversity and all its iridescence, as does also, with the accent on the unfolding, the mysterious plumage of the peacock, or as does a painted fan which on being opened displays its message and its splendor. The peacock and the fan are emblems or attributes of Vishnu; and it is especially worthy of note that the fan, in the Far East and elsewhere, is a ritual instrument which, like universal Maya, can both open and shut, manifest and reabsorb, revive and extinguish. The opening or unfolding, whatever be its image, is the projection of Existence, which manifests all virtualities; the shutting signifies reintegration in the Essence and return to potential plenitude; the play of Maya is a dance between Essence and Existence, Existence being the Veil, and Essence, Nudity. And Essence is inaccessible to the existent as such, as was said by the inscription on the statue of Isis at Sais: "I am all that has been, all that is, and all that will be; and no mortal has ever lifted my veil." □

Excerpted from Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way* (Ghent, N.Y.: Perennis, Sophia, et Univer-salis, 1990), pp. 55-60. Reprinted by permission.

The Pea



ZEMYNE IS A SNAKE WITH ately. She may be seen at midnight. The blood of whoever bathes in the blood

God has granted Zemyne c als belong to her. "If I had tw kill enough people to cover th

Zemyne was once a lovely magician. He cursed her, and rescue her must beat her unti diately, to prevent her from r

A young peasant habitually and field. One day when he loud hiss. He became aware around, he recognized Zemy him great power, but he had

Seeing his chance, the pea with the blade of his sickle. and pounded the snake furio beautiful maiden was standin many-colored dress.

The maiden reached for t garment, placed it beneath h her new clothes and food. S

They were married and li band many children, and the a chest containing the many had hidden it away. She put Then she killed her husband farmstead, took up her old

The Awakening of Thought

Jeanne de Salzmann

el poder de la reflexión.

OBJECTIVE THOUGHT is a look from Above. A look that is free, that can see. Without this look upon me, seeing me, my life is the life of a blind man who goes his way driven by impulse, not knowing either why or how. Without this look upon me, I cannot know that I exist.

I have the power to rise above myself and to see myself freely . . . to be seen. My thought has the power to be free. But for this to take place, it must rid itself of all the associations which hold it captive, passive. It must cut the threads that bind it to the world of images, to the world of forms; it must free itself from the constant pull of the emotions. It must feel its power to resist this pull; its objective power to watch over this pull while gradually rising above it. In this movement thought becomes active. It becomes active while purifying itself. Thereby its true aim is revealed, a unique aim: to think *I*, to realize *who I am*, to enter into this mystery.

Otherwise, our thoughts are just illusions, objects which enslave us, snares in which real thought loses its power of objectivity and intentional action. Confused by words, images, forms that attract it, it loses the capacity to see. It loses the sense of *I*. Then nothing remains but an organism adrift. A body deprived of intelligence. Without this inner look, I can only fall back into automatism, under the law of accident.

This look makes me both responsible and free. In the clearest moments of self-awareness, I reach a state where I am known, and where I feel the blessing of this look which comes down to embrace me. I become transparent under its light.

Each time, the first step is the recognition of a lack. I feel the need for real thought. The need for a free thought turned toward myself so that I might become truly aware of my existence. An active thought, whose sole aim and sole object is *I* . . . to rediscover *I*.

So my struggle is a struggle against the passivity of my ordinary thought. Without this struggle a greater consciousness will not be born. Through this struggle I can leave behind the illusion of "I" in which I live and approach a more real vision. At the heart of this struggle, order is created out of chaos. A hierarchy is revealed: two levels, two worlds. As long as there is only one level, there can be no vision. Recognition of another level is the awakening of thought.

Without this effort, thought falls back into a sleep filled with words, images, preconceived notions, approximate knowledge, dreams, and perpetual drifting. This is the thought of a man without intelligence. It is terrible to suddenly realize that one has been living without a thought that is independent—a thought of one's own—living without intelligence, without something that sees what is real, and therefore without any relation to the world Above.

It is in my essence that I may be reunited with the one who sees. There, I would be at the source of something unique and stable, at the source of that which does not change.

Text dated July 23, 1958, from a notebook of Jeanne de Salzmann. First published in *Georges Ivanovitch Gurdjieff*, Bruno de Panafieu, ed. (Paris: Les Dossiers H., 1992). Reprinted by permission of Michel de Salzmann.

Chance exists; it is not the same it obeys rules we cannot understand certainly it can be helped and There must be many efforts—all create a field of energy, and this at moment attracts towards it a so On the other hand, experimentally for its own sake can go on ely without ever reaching a conclusion. Chaos is only useful if s wh. The director's role bear. The director must have from what I have called a "formless that is to say, a certain powerful wvy intuition that indicates the pe, the source from which the pling to him. What he needs develop in his work is a sense of Day after day, as he intervenes, istakes, or watches what is hapn the surface, inside he must be listening to the secret move- the hidden process. It is in the this listening that he will be y dissatisfied, will continue to id reject until suddenly his ear secret sound it is expecting and es the inner form that has been o app The theater is a craft. or words and listens. He helps s to work and listen. s the guide. This is why a con- anging process is not a process ion but one of growth. This is This is the secret. As you see, no secrets.

Brook, *The Open Door: Thoughts on Theater* (New York: Pantheon Books, 113-122, 125-32. Copyright © 1993 Brook. Reprinted by permission of books, a division of Random House, Inc.



By CHRISTINE GORMAN

IT IS ONE OF THE FUNDAMENTAL MYSTERIES of human evolution. When did the first apelike creatures begin to walk upright? Scientists believe this transformation probably occurred between 4 million and 6 million years ago, but until recently they had no fossils to back up their hypothesis. In 1994 researchers reported that they had found teeth and other fragments of a 4.4 million-year-old hominid in Ethiopia. But without key bones from below the waist, they could not say for sure how the animal moved.

Now, less than a year later, another team of paleontologists, led by Meave Leakey from the National Museums of Kenya and Alan Walker of Pennsylvania State University, has announced the best evidence so far that a previously unknown species of hominid strode upright at least 4 million years ago. Their find, reported in last week's *Nature*, consists of complete upper and lower jaws, teeth from several individuals, a piece of skull, arm bones and a leg bone. Taken together, the fossils push the emergence of two-legged walking, or bipedalism, 500,000 years earlier than any other data had indicated. Says Walker: "This gets close to the hypothesized time of splitting of the ape and human lineages."

Scientists have been scouring the African continent for fossils from the earliest humans ever since 1871, when Charles Darwin first proposed that people and apes had a common ancestor. Kanapoi and Allia Bay, the sites where Leakey and Walker made their discoveries, lie about a day's drive north of Nairobi along the shores of Lake Turkana in the East African Rift Valley. A 2,900-km-long gash in the surface of the earth, the Rift has yielded many important clues to early human history, because of its unique geology. Layers of sediment preserved animal specimens, while the volcanic eruptions that periodically shook the valley produced ash and lava whose radioactive elements make the fossils easy to date. Probably the most famous inhabitant of the valley was the diminutive creature



■ SCIENCE

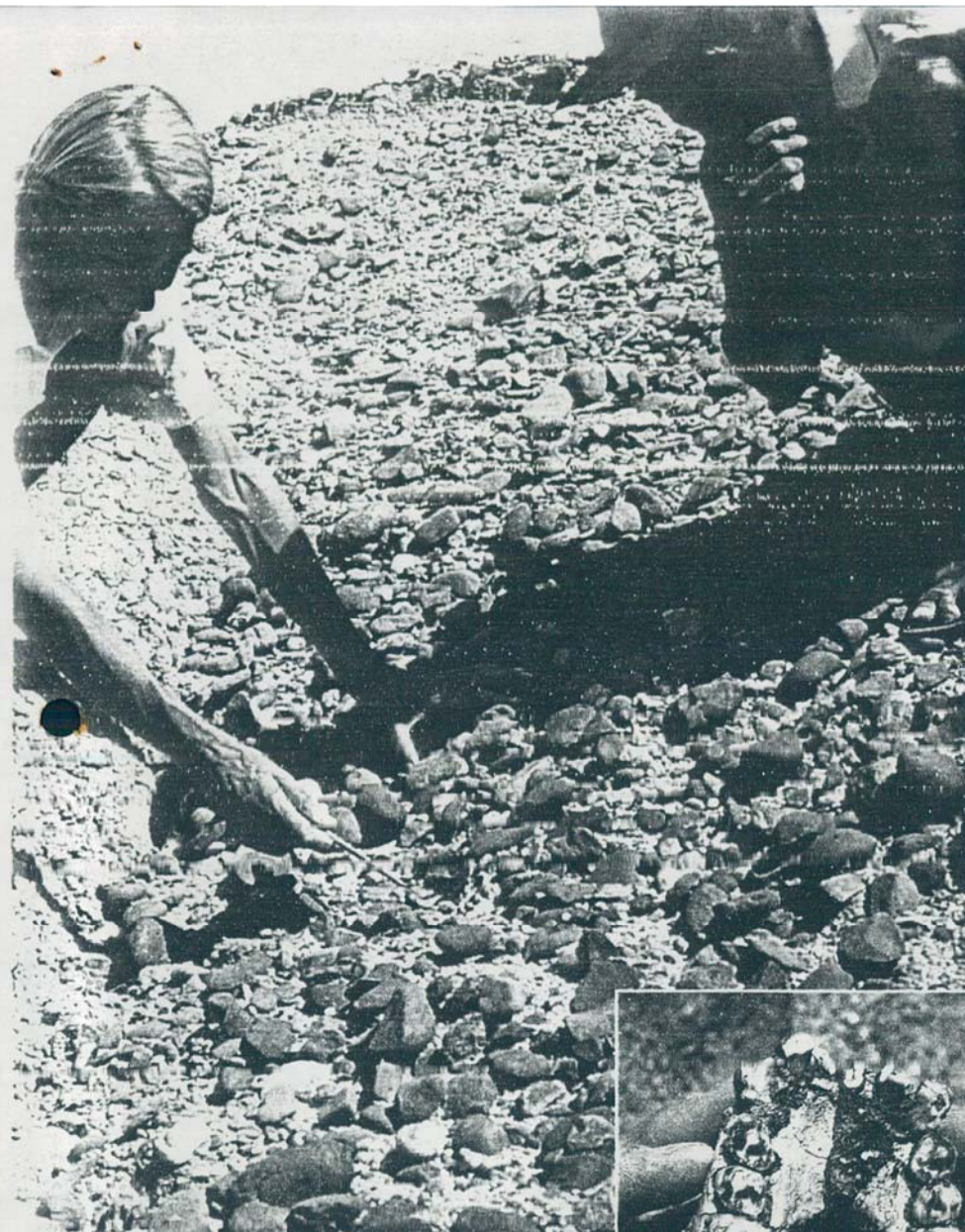
ON ITS OWN T

Kenyan fossils suggest a new, earlier date when a human

known as Lucy (*Australopithecus afarensis*), whose fossil skeleton was discovered in 1974 and who lived more than 3 million years ago.

The new discovery, which Leakey and Walker have named *Australopithecus anamensis* (*anam* is the Turkana word for lake), is yet another reason why paleontologists are reconsidering some of their ideas about why the earliest humans stood up. According to one theory, as a change in climate transformed Africa's moist forests into drier grasslands, evolution favored

hominids that could stand upright in order to spot predators lurking in the tall grasses. Other researchers argue that an upright posture lessened the heat the animals absorbed from the fierce tropical sun. Still others believe bipedalism freed the hands for carrying food or children over long distances. Such explanations appear to share a common flaw. A growing body of evidence strongly suggests that the earliest hominids did not, in fact, move out onto the savanna. The fossils they left behind were found in areas that were once dense-



BOB CAMPBELL—STOMA (2)

UNEARTHING HISTORY: At Kanapoi, Leakey and members of the "Hominid Gang" remove a newly discovered lower jaw, inset

anamensis was taller than I am or whether it just had long arms." Detailed measurements of the tibia, however, indicate that the hominid weighed between 47 kg and 55kg.

Anamensis differs most dramatically from all later hominids in its skull. The tooth rows in the jaw are parallel, like those of a chimp or gorilla, whereas those of humans widen in the back. Even the earholes in the skull seem more fitting for an ape than a person. "All hominids after this one have very large earholes—large enough to stick your fingers in, even though your mother tells you not to," Walker explains. "Chimps, on the other hand, have tiny earholes. *Anamensis* is clearly a mosaic. One part evolved and the other part didn't."

However, not everyone agrees with all of the authors' claims. Because the jaws and the tibia were recovered from separate layers of rock at Kanapoi, some paleontologists question whether they represent the same species or different ones. The lower jaw was found in the older layer of sediment, which has been dated at between 4.13 million and 4.17 million years old. The arm and leg fragments come from the upper layer, which is at least 3.5 million years old but cannot be older than 4.1 million years. By looking at rocks from Allia Bay and other sites around Lake Turkana, Leakey and Walker infer that their find must be at least 3.9 million years old. The numbers are close enough that the bones could come from the same species, but Leakey and Walker will have to find more fossils to prove the point to everyone's satisfaction.

Then there is the matter of how to fit such an unusual creature into the hominid family tree. Like all australopithecines, *anamensis* had relatively large teeth covered in thick enamel, indicating that its diet included nuts and hard fruits. But its jaws and skull were much more primitive than those of *afarensis*, even considering their difference in age.

Just as intriguing is *anamensis*' relationship to its forebears. When paleontologist Tim White of the University of California, Berkeley, announced last year that his team had discovered a 4.4 million-year-old hominid in Ethiopia, they named it *Australopithecus ramidus* and suggested that it had given rise to all australopithecines after it. Eight months later, after collecting more samples—including leg and pelvic bones—they decided to classify the fossils as a wholly separate genus, *Ardipithecus ramidus*. They have yet to explain why they changed their minds, but some researchers speculate that their new findings, which have not yet



NO FEET

ancestor first walked upright

ly wooded. Apparently they learned to walk in the relative safety of the forests while living next to their cousins, the apes.

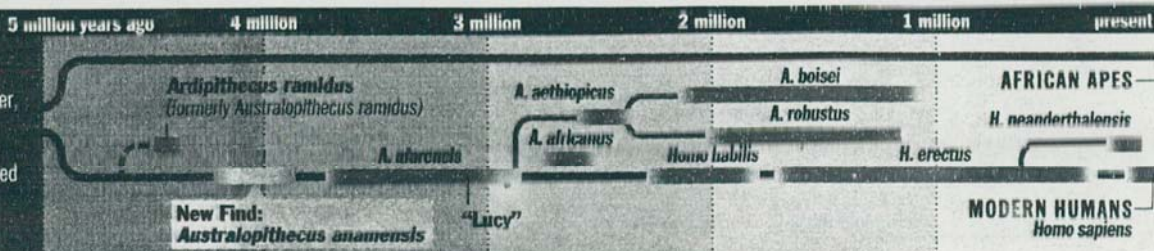
Leakey and Walker have good reason to state so confidently how *A. anamensis* moved about. Their team unearthed pieces of the right tibia, or shinbone. "There probably isn't another bone more linked with balance and walking, and this one is absolutely remarkable," says Lee Berger, a paleontologist at the University of the Witwatersrand in South Africa who has seen the new fossils. "It's morphologically very

advanced—surprisingly human-like." The top portion of the tibia is thick, in order to support the extra weight of walking on two limbs instead of four. Furthermore, a knob on top of the tibia is concave—rather than convex as it is in apes—creating the more stable knee joint needed for balance.

Unfortunately, not enough of a skeleton could be recovered to give paleontologists an idea of how large the creature was. "Its forearm is longer than mine, and I stand taller than six feet [1.8 meters]," Walker notes. "But that doesn't tell me whether

COMMON ANCESTOR

No fossils found yet. However, on the basis of molecular evidence, scientists believe human and ape lines diverged between 4 million and 6 million years ago



been published, indicate that *ramidus* either did not walk on two legs or had developed a gait that was neither four-legged nor two-legged but something in between.

It may simply be that walking upright was not so difficult, from an evolutionary point of view. If that is the case, then several different species could have developed variations of the trait. And they may have accomplished that feat on vastly different leg bones and knee joints. "There's nothing theoretically to preclude different types of bipedalism early in hominid evolution," says

William Kimbel of the Institute of Human Origins in Berkeley, California. Argues paleontologist Berger: "We probably all have to sit back and take a hard look at how we believe early hominids evolved. It's certainly clear that even during the early stages of human evolution, there wasn't just a single species but multiple ones." The issue then becomes which species survived and eventually gave rise to modern humans.

Although neither the Ethiopian nor the Kenyan discoveries resolve the issue, they have provided paleontologists with an ex-

traordinary peek at the very beginnings of humanity. "I think we're going to look back at the 1990s as one of the most important periods in the study of human evolution," Kimbel says. "We'll be able to answer a lot of questions as new discoveries are made." Some of the answers and, no doubt, confounding new questions lie somewhere in the ancient cradle of East Africa. "There is no time to relax," Meave Leakey declares. "We'll be returning to the same site next year."

—Reported by Andrea Dorfman/
New York and Joseph Ngala/Nairobi

The Secret of "Leakey Luck"

By JOHN S. MAJOR

THE LEAKEY FAMILY AGAIN FINDS itself back in a familiar place: the headlines. Not only did Meave Leakey draw worldwide attention last week for her latest discovery of hominid fossils, but in addition her husband Richard, trying to address an opposition political rally in the Kenyan town of Nakuru two weeks ago, was among a group beaten by a mob wielding ax handles and whips. As Virginia Morell shows in *Ancestral Passions*, her splendid new collective biography of the Leakey family (Simon & Schuster; \$30), this is no surprise; Leakeys have been prominent and colorful figures in paleontology and Kenyan affairs for almost a century.

The patriarch of the scientific clan was the larger-than-life Louis. Born in Kenya's highlands in 1903, the son of British missionaries, he grew up speaking Kikuyu with his friends and feeling more African than European. While doing research at Cambridge, he precipitated the first of many Leakey scandals. He deserted his first wife and two young children to marry artist and archaeologist Mary Nicol. He was also unable to document fully some of his early fossil claims. Undeterred, he returned to Kenya to vindicate himself.

Not a careful scientist, Louis invariably claimed too much credit for finds made by Mary and others on his team, and he ascribed too much significance to each find. Endlessly charming, he attracted a retinue of adoring young women (including the future luminaries Dian Fossey and Jane Goodall), treating each, says Morell, "as if he were Paris handing Aphrodite the prized apple." During World War II, he ran a British spy network against the Germans in East Africa. Lat-



Richard carried on the scientific legacy of his father Louis, who studies a find in 1970

er he used his intelligence skills against the Mau Mau uprising in Kenya.

Envious rivals railed at "Leakey's luck" in finding hominid fossils—yet of course it was not luck at all but rather a combination of energy, optimism, persistence, a superb field team—known among scientists as the "Hominid Gang"—and an intimate knowledge of his native terrain. He and Mary made many significant finds, notably the fossil of the species they named *Homo habilis* (handy man), the earliest known tool user. Since the death of Louis in 1972, his unwavering position that Africa was the cradle of humanity

has been rewarded with universal acceptance.

Mary, estranged from Louis in later years, blossomed as a scientist. It was she who, at Laetoli in 1978, led the team that found the earliest known prehuman footprints, from 3.6 million years ago. She continues her research in retirement.

Meanwhile, Louis's scientific and activist legacy is carried on by son Richard and daughter-in-law Meave. Among Richard's major finds are further evidence of *Homo habilis* and, with Alan Walker in 1984, "Turkana Boy," a 1.6 million-year-old skeleton of a strapping, adolescent *Homo erectus*. As director of the Kenya Wildlife Service from 1989 to 1994, Richard revitalized the country's national parks and deterred poachers, but he made political enemies in the process. As combative and tough as his father, he has survived a kidney transplant and the loss of both legs below the knee after a plane crash.

Today Meave and their eldest daughter Louise, the heir to the family business, handle most of the fossil work, while Richard runs an environmental consulting firm and takes on the dangerous task of leading political opposition to Kenya's President, Daniel arap Moi. He scoffs at suggestions that he has his own sights set on the presidency, but few think that at 50 he has reached the limit of his ambitions, or of his capacity for achievement. After all, he is a Leakey.



■ SPACE

The Violence of Creation

Unprecedented photos of stars being born suggest that planets—and possibly life—are everywhere

By MICHAEL D. LEMONICK

STARGAZERS IN THE 17TH CENTURY named them *nebulae*, the Latin word for clouds, but modern astronomers have become convinced that many of the faint, fuzzy patches of light that dot the night sky are really huge clumps of interstellar gas that act as cosmic nurseries—the places where new stars are born. The glow comes from infant suns lighting up the clouds, like fireworks illuminating their surrounding pall of smoke. “Fireworks” is an apt description, since the prevailing theory among astronomers is that star birth must be a cataclysmically violent process. But without detailed pictures of what’s going on—something that is impossible to get from ground-based telescopes—the scientists have had no conclusive way to test the accuracy of those theories.

Now, though, from its vantage point above the earth’s blurry atmosphere, the Hubble

Space Telescope has provided the most detailed and spectacular images ever taken of these stellar nurseries, and they confirm that the theorists had it exactly right. The photos don’t show the stars themselves, which are shrouded behind dense clouds of cosmic dust. But they do show enormous jets of gas blasting out of the young suns at speeds of up to 485 km per sec. and with enough force to propel them trillions of kilometers into deep space. One of the pictures is a surprisingly clear portrait of a fast-spinning, disk-shaped cloud of cosmic debris that may serve as

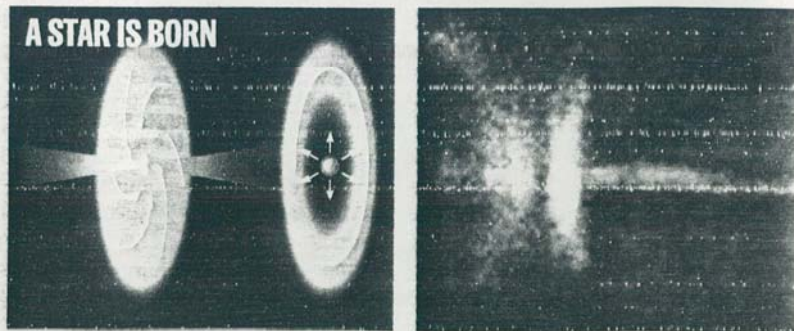
the raw material for a solar system in eons to come. Says astronomer Chris Burrows at the Space Telescope Science Institute in Baltimore, Maryland: “It sends shivers down my spine when I realize what we’re looking at.”

What Burrows and his colleagues are looking at is more than a confirmation of astronomical theory. It’s also a snapshot of what our own sun must have looked like about 5 billion years ago. And it raises the intriguing possibility that most, if not all, of the stars in the Milky Way may have planets, and that at least some of them may be home to extraterrestrial life.

The key element is the spinning disk. As a cloud of gas and dust collapses under gravity, it spins faster and faster, like a figure skater pulling his arms in against his body as he goes into a rapid whirl. The accelerating rotation, in turn, makes the cloud flatten out into a pancake, with the highest density in the center, where the star starts to form. Unlike a solid disk—a

CD, for example—this one rotates faster in the center than at the edges. The star, pulling in more matter as it grows more massive, should spin the fastest of all. But it doesn’t.

To explain this baffling fact, astronomers in the past decade or so have suggested that jets of matter must be shooting out of these still forming stars. Only by slinging some of the incoming matter away as a counterbal-



JETS OF GAS, in photograph, right, shoot out when gravity pulls matter to the center of a spinning gas disk, left diagram, forming a protostar. When the star becomes massive enough to shine and radiate, right diagram, the jets turn off; the disk remains and can eventually condense to form planets

C. BURROWS/STSC/NASA

Stone-Age Bombshell

Stunning cave paintings turn out to be the oldest as well, upsetting some assumptions of art history

IT WAS CLEAR FROM THE START THAT THE cave that park ranger Jean-Marie Chauvet stumbled upon in the south of France last year was a major archaeological find. Like the famous Lascaux cave nearby, the limestone cavern was covered with spectacular paintings from the depths of prehistory. This one seemed much older, though—maybe 20,000 years, compared to 17,000 for Lascaux—and it contained much more artwork, including images of animals, such as owls, panthers and hyenas, that had rarely if ever been seen on cave walls.

But as electrifying as the discovery was, the news just announced by the French Ministry of Culture is equally astonishing. Radiocarbon dating showed that the images aren't 20,000 years old, or even 27,000 (the age of what had been believed to be the earliest cave painting, at Cosquer cave near Marseilles), but 30,000 years or more—making these the oldest cave paintings ever found. The dating is based on eight paint samples tested at three laboratories. If it holds up, says New York University anthropologist Randall

White, an expert on prehistoric art, "it's a pretty big shock."

It's the quality of the paintings, however, as much as their great antiquity, that makes them so surprising. The artwork in the Cosquer cave is nothing more than the crude outline of a human hand. The Chauvet cave drawings, made 30 centuries earlier, are exquisitely rendered likenesses that use the caverns' natural contours to heighten a sense of perspective. The contrast suggests that the art of early man did not mature steadily in any simple linear fashion. Says Patrice Béghain, a regional director of the French Culture Ministry: "It throws the entire notion of progressive artistic development into question."

The cave-rich Ardèche region may not be finished yielding treasures. Some 200 painted caves have already been found in the area. As the Chauvet cave has shown—twice so far—it is premature to conclude that there are no big surprises left.

—By Michael D. Lemonick.

Reported by David Bjerklie/New York and Bruce Crumley/Paris

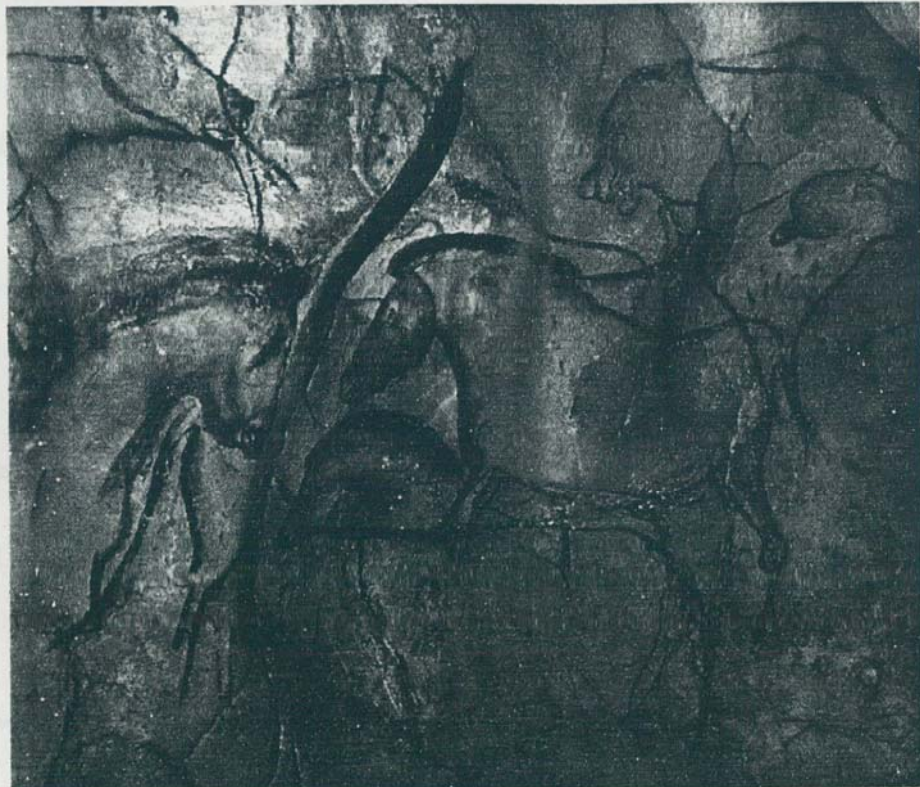
A YOUNG STAR
hidden behind a
shroud of dust
spews hot gases to
form glowing blobs
on either side

ance could the protostars avoid going into a superfast spin. When a new star finally becomes massive enough to ignite the nuclear-fusion reaction that makes it shine, the resulting outward blast of energy would stop any more matter from falling in, the jets would turn off, and the remaining dusty disk would start clumping together to form planets.

So the theory went. Until last week, however, there was no visual confirmation—and certainly nothing even close to the amazing images released last week. Nor had anyone ever been able to peer closely enough at a newly forming star to see the spinning disk that theorists believed must be there but which the Hubble has now captured. Says Space Telescope Institute astronomer Jon Morse: "This image is going to be featured in every textbook published in the next decade."

The new data also fill in one more piece of the puzzle of planetary formation. Astronomers have observed dusty disks surrounding many nearby stars, and the laws of gravity suggest that sooner or later the dust should coagulate into bigger and bigger pieces—comet and asteroid-size at least, and very likely into chunks the size of planets.

The new images imply that such disks are a crucial part of the starmaking process and not, as Arizona State University astronomer Jeff Hester puts it, "just the peculiarities of a few oddball objects." And that adds an important clue to an already strong circumstantial case that planets are the rule rather than the exception in the Milky Way. It doesn't prove that there are extraterrestrials in the cosmos, but it does make their existence more plausible.



AESTHETIC PUZZLE: Nobody knew such sophisticated imagery existed 30,000 years ago

Not So Extinct After All

The primitive *Homo erectus* may have survived long enough to coexist with modern humans

By JEFFREY KLUGER

PALEONTOLOGISTS DON'T PRETEND TO know everything about how *Homo erectus* lived, but it's a safe bet the ancient prehumans passed their days in unremarkable ways. Their language was probably little more than a system of gestures and grunts. Their diet, consisting of foraged fruits and crudely cooked animals, was not an easy one to force down—if the attachment points on their skulls for stout chewing muscles and their large front teeth suggest anything. Their skill in making tools was limited: a flaked stone or a crude ax was probably as good as it got. They arose in Africa about 1.8 million years ago and later ranged over an impressive expanse of land that included the Middle East, China, Southeast Asia and possibly Europe. But *Homo erectus* was no match for our species, the glamorous *Homo sapiens*, and not long after anatomically modern humans appeared some 200,000 years ago, the more primitive hominid died out.

Or so it seemed. According to research published last week in the journal *Science*, *Homo erectus* may not have gone so quietly into that good night. On the Indonesian island of Java, it now appears, a small group of hangers-on may have lived as recently as 27,000 years ago, thriving in a world that *Homo sapiens* had long before claimed as its own.

The study, based on a new analysis of fossil sites, has created a tempest in the paleontological community. Now researchers not only must explain how a single prehuman population could remain frozen in evolutionary amber for so long after its species went extinct elsewhere in

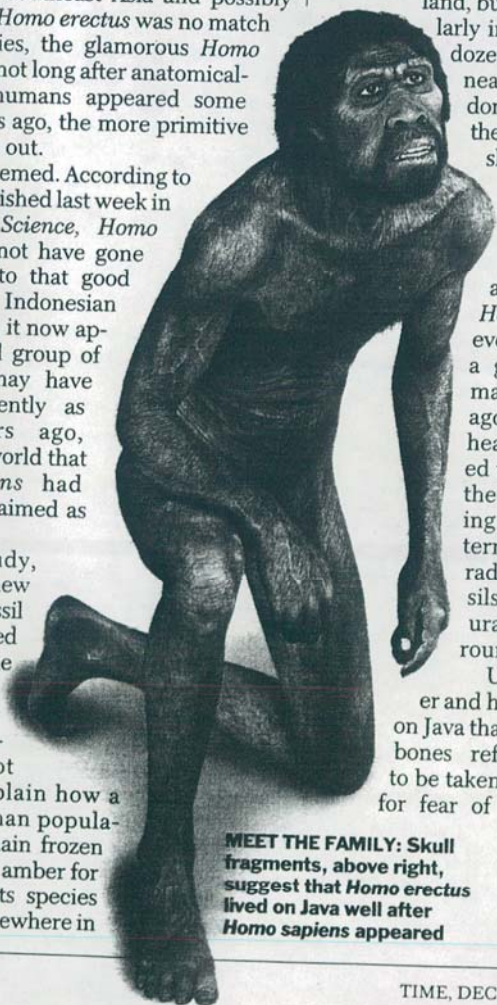
the world, but also must revisit two of science's most hotly debated questions: Where on the habitable continents did modern humans first emerge, and how did they come to dominate the world? "These dates will stir up a lot of controversy," says geochronologist Carl Swisher of the Berkeley Geochronology Center in Berkeley, California, who headed the study. "Some people definitely won't believe them."

For fossil hunters studying evolution, Java has always been a good place to dig. Its equatorial climate makes it home to countless species, and periodic land bridges placed it in the middle of the migratory autobahn between Asia and Australia, making it the perfect spot to study how animals spread. Since the 1890s, numerous fossils of *Homo erectus* have been found on the island, but scientists were particularly intrigued by more than a dozen partial skulls found near the villages of Ngandong and Sambungmacan in the 1930s and 1970s. The skulls had unusually large braincases, and so were estimated to be anywhere from 100,000 to 400,000 years old, among the youngest *Homo erectus* remains ever found. For more than a generation, those estimates stood. Two years ago, however, a team headed by Swisher decided to find out just how old the fossils really were, using instruments that determine age by measuring radioactive decay in fossils that have absorbed uranium from the surrounding soil.

Unfortunately for Swisher and his group, the university on Java that is the custodian of the bones refused to allow chips to be taken from them for dating, for fear of destroying them. Instead, Swisher and his team traveled to Ngandong and Sambungmacan and unearthed animal teeth



KENNETH GARRETT—NATIONAL GEOGRAPHIC MAGAZINE



MEET THE FAMILY: Skull fragments, above right, suggest that *Homo erectus* lived on Java well after *Homo sapiens* appeared

in the same stratum from which the bones were believed to have been taken, on the theory that remains found in the same spot should have been buried at the same time and should thus be the same age. When Swisher and his colleagues dated the teeth, they were stunned at the results: the animal remains were only 27,000 to 53,000 years old, suggesting that the hominid skulls were too. "We never expected to find dates this young," Swisher says.

That was an anthropological understatement. Finding *Homo erectus* bones that come from an era when only *Homo sapiens* should have been around is like finding a family of Neanderthals living in 1996. Not surprisingly, skeptics weighed in as soon as word of the discovery got out. "These dates must be wrong," says paleontologist John de Vos of Holland's National Museum of Natural History. "They just threw the fossils into a machine, and out rolled a date."

One thing that concerns scientists is that even if the hominid skulls and animal teeth wound up in the same place, there's no guarantee they started out there. Flooding, for example, could have washed the *Homo erectus* remains into a younger fossil bed. Swisher disagrees, arguing that the remains are too well preserved—its fragile structures are generally intact—to have been bumped around in a flood.

If the new dates are correct, it's not hard to explain how the Indonesian *Homo erectus* group held on for so long. Once Java's last land bridge disappeared, the island was separated from the Asian main-



THE FIRST BUTCHER

Filleted bones and an ape-man surprise: Could this big-toothed scavenger be our ancestor?

By MICHAEL D. LEMONICK



MORE THAN 75 YEARS OF digging in the ancient, arid sediments of East Africa has told scientists a great deal about the long evolutionary trail that led to modern human beings. They know about Lucy, the upright-walking proto-human australopithecine that strode the continent some 3.2 million years ago; about *Homo habilis*, the first known human species, which was making and using stone tools in the same region by 1.2 million years later; about *Homo erectus*, which emerged from Africa soon thereafter and spread across the world.

But while the broad outlines of this prehistoric genealogy have been well established, most of the crucial details still need to be filled in. Perhaps the most pivotal of them all: Precisely when; how, and most important, why did australopithecines like Lucy evolve into true humans? Murphy's Law, unfortunately, has arranged matters so that the fossil record is especially sparse between 2 million and 3 million years ago, just when the crucial transition took place.

That's why a series of discoveries pre-

sented last week in the journal *Science* has paleontologists in such a stir. An international expedition working in Ethiopia found a partial skull of a new species of human ancestor from 2.5 million years ago, right in the middle of the gap. They also discovered evidence that someone was using tools to butcher animals in the same location at approximately the same time. And they found fossil arm, leg and foot bones that will provide experts with important clues about how human ancestors were built in those days. Exclaims anatomist Alan Walker of Pennsylvania State University: "This is really exciting!"

That's not to say anyone knows what it all means yet. To start with, the researchers are not quite certain how the three discoveries relate to one another. The new species, for example, which the researchers call *Australopithecus garhi* (*garhi* means surprise in the Afar language), was identified on the basis of a fragmentary skull with a complete upper jaw full of unusually large teeth that was excavated from the arid, rocky

ground of Ethiopia's Middle Awash region near the village of Bouri. When the paleontologists looked closely at the skull, they were shocked. The combination of teeth and bones clearly came from a species more primitive than the earliest humans yet more modern than known australopithecines. That means it could be the transitional species that led di-

IN BRIEF

A Bit of Neanderthal in Us All?

Specialists in human evolution have pretty well established that early modern *Homo sapiens* and the brawny, thick-skulled creatures we know as Neanderthals coexisted in parts of Europe for thousands of years, at the very least. It's also clear that the Neanderthals aren't here anymore (despite how you might feel about your brother-in-law). What is not clear, however, is what happened to them. Did our forebears wipe out the Neanderthals in an act of prehistoric genocide? Or did we interbreed with our evolutionary cousins until their genes were diluted beyond recognition?

Now comes the first hard evidence to address the

question. Our ancestors, it suggests, made love, not war. Archaeologists in Portugal have stumbled onto a 24,500-year-old skeleton that has a mix of modern and Neanderthal features. The bones, which belong to a four-year-old child, had been carefully buried. They had been stained with red ochre and interred with a pierced marine shell lying next to the child's neck—typical features of Upper Paleolithic burials found throughout Europe.

What was striking was the shape of the bones. While the child's chin, jaw and arm bones resembled those of early *Homo sapiens*, the stocky torso and short legs were, to the scientists' astonishment, Neanderthal-



P A L E O N

UP FROM THE APES

REMARKABLE NEW EVIDENCE
IS FILLING IN THE STORY
OF HOW WE BECAME HUMAN

By MICHAEL D. LEMONICK and ANDREA DORFMAN

Despite the protests of creationists

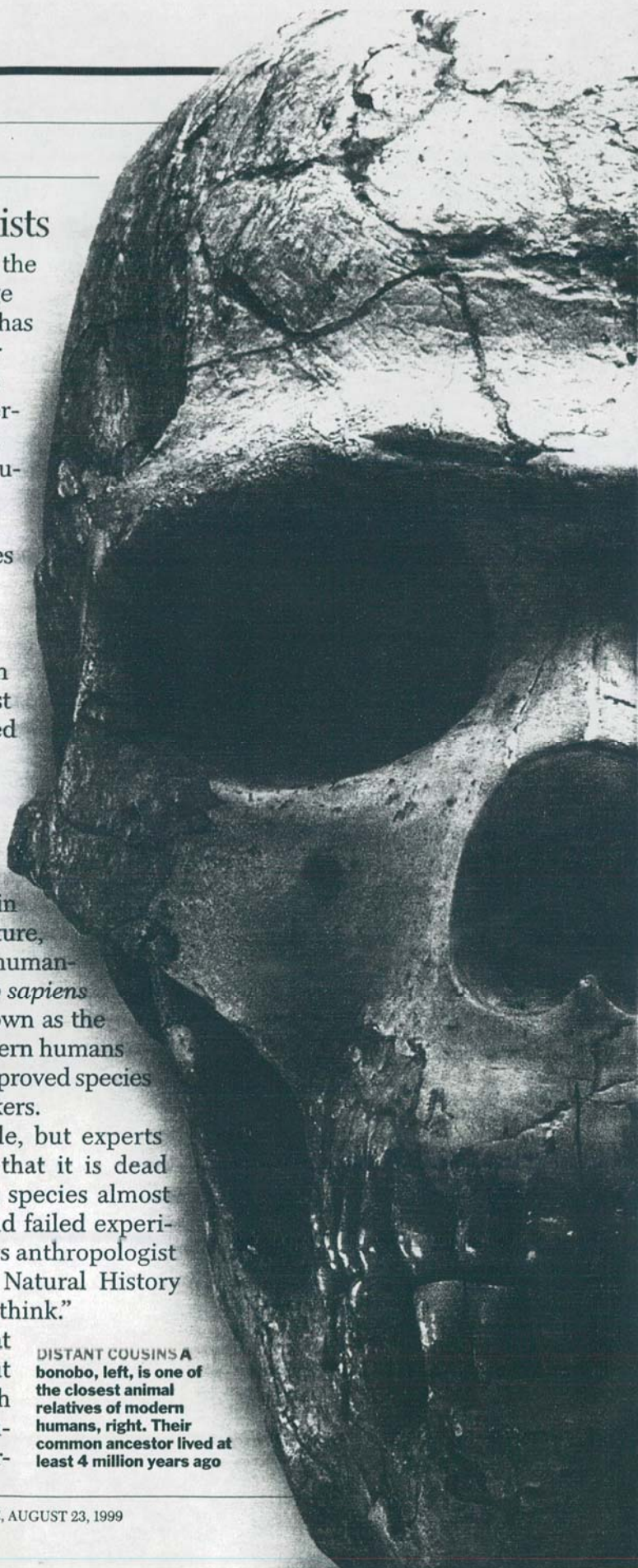
and their intellectual allies, and such efforts as the Kansas school board's vote last week to expunge evolution from the school curriculum, science has long taught that human beings are just another kind of animal, but most of the time this seems like a technicality. It's not just the obvious differences—language, civilization, technology—that set us apart. Even basic biology suggests that humanity has special status. Virtually every other type of animal comes in multiple varieties: dozens of species of monkeys, antelopes, whales and hawks walk, swim or fly the earth, to say nothing of beetles, whose hundreds of thousands of species inspired biologist J.B.S. Haldane's famous quip that God must have had "an inordinate fondness" for them. Even our closest kin, the great apes, fall into four species, divided into several subspecies.

But there's now only one species of human on the planet, and in the simplified view of evolution most of us have, that's all there has ever been. A few million years ago, most of us think, the half-ape known as Lucy appeared in Africa; eventually she begat a less apelike creature, who evolved in turn into something even more human-like. Finally, after a few more begettings, *Homo sapiens* appeared. Except for that odd side branch known as the Neanderthals, the path from proto-apes to modern humans is commonly seen as a succession of new and improved species taking the place of worn-out evolutionary clunkers.

It's a satisfying, if slightly chauvinistic tale, but experts in human evolution have known for years that it is dead wrong. The evolution of a successful animal species almost always involves trial and error, false starts and failed experiments. "Humans are no exception to this," says anthropologist Ian Tattersall of the American Museum of Natural History in New York City, "no matter what we like to think."

True, we're descended from a creature that split off from the apes millions of years ago. But subsequent events were hardly a steady march from primitivism to perfection. Human evolution more nearly resembled an elimination tour-

DISTANT COUSINS A bonobo, left, is one of the closest animal relatives of modern humans, right. Their common ancestor lived at least 4 million years ago





nament. At just about any given moment in prehistory, our family tree included several species of hominids—erect, upright-walking primates. All were competitors in an evolutionary struggle from which only one would ultimately emerge. Then came yet another flowering of species that would compete for survival. Neanderthals simply represented the most recent version of that contest. And while we'd find it bizarre to share our world with another human species, the fact that we've been alone since the Neanderthals vanished some 30,000 years ago is an evolutionary aberration.

The notion that multiple human species are the norm, not the exception, has only got stronger with a series of major scientific discoveries. Since 1994, four new species of hominid have been added to the human family tree, with the latest announced just a few months ago. These date from 800,000 years ago all the way back to 4.4 million years B.P. (before the present).

Scientists have also unearthed new fossils of known species. This should help them trace the complex relations among our sundry ancestors. One remarkable skeleton, announced earlier this year, suggests that modern humans and Neanderthals may even have mated successfully. And new evidence of stone-tool use, dating as far back as 2.5 million years, has provided tantalizing clues to how our forebears thought and behaved.

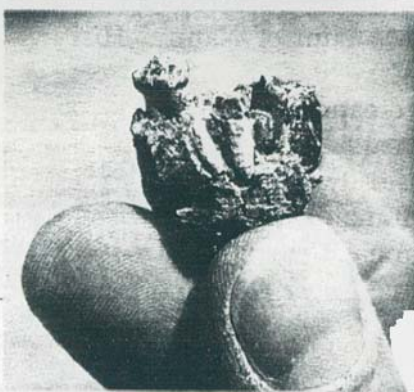
These discoveries not only further confirm that multiple hominid species are the rule but also bring us much closer to understanding the ultimate mysteries of human evolution: What were the changes

IN SEARCH OF ORIGINS

Tim White, below and above, wants to find the last common ancestor of apes and humans. This jaw fragment, bottom, is from a creature that so far comes closest



DAVID L. BRILL (2)



NAT'L. MUS. OF ETHIOPIA—WHITE/BRILL

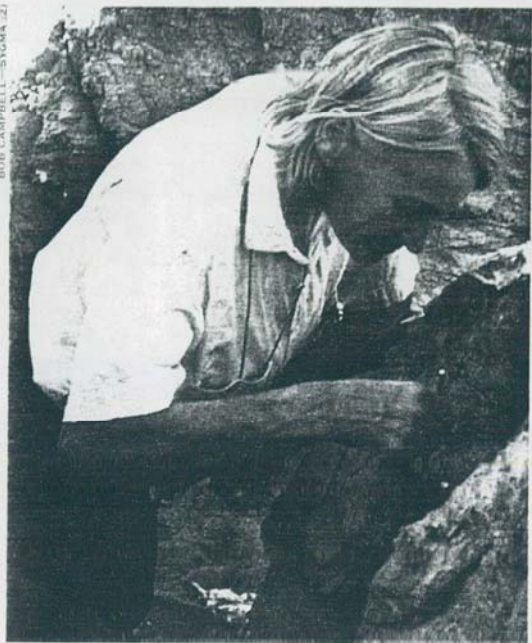
that led to modern humans? When did these changes take place, and why? And perhaps most intriguing, will we continue to evolve, or has *Homo sapiens* (wise man) made evolution obsolete?

While all the answers won't be in for some time, experts have identified several key transitions in our evolutionary chronicle. The first, which happened around the time we diverged from the apes, between 6 million and 4 million years ago, was the development of bipedalism—two-legged walking rather than the kind of locomotion Tarzan learned from his adoptive ape family.

The second, which occurred perhaps 2.5 million years B.P., was the invention of toolmaking—the purposeful crafting of stone implements rather than just picking up handy rocks—and the transition to meat eating. Then, somewhere between 2 million and 1 million years ago, came the dramatic growth of the brain and our ancestors' first emergence from Africa. Finally, just a few tens of thousands of years ago, our own species learned to use that powerful organ for abstract thought, which quickly led to art, music, language and all the other skills that have enthroned humans as the unchallenged rulers of their planet.

■ SPLIT FROM THE APES

AS RECENTLY AS FIVE YEARS AGO, ALL THAT scientists could really tell about our earliest ancestors was when they first appeared. Molecular biologists had measured the differences between human and chimpanzee DNA, then averaged the rate of genetic change over time. By calculating backward, they determined



BOB CAMPBELL/SYGMA (2)



that great apes and hominids branched from a common ancestor between 6 million and 4 million years ago. But no fossils were on hand to support this scenario. The oldest hominid species known, *Australopithecus afarensis* (southern ape of the Afar), could be dated back only 3.6 million years. Its most famous member, Lucy, unearthed in Ethiopia's bleak Afar Triangle in 1974, is a mere 3.2 million years old.

Then, in 1994 and 1995, teams working in Ethiopia and Kenya announced that they had each found a new species of hominid. Both discoveries smashed the 4 million-year barrier. The first—and at 4.4 million years, the oldest—was dug up by an international team in the Middle Awash region of Ethiopia, about 80 km south of where Lucy was discovered.

All told, the scientists excavated the bones and teeth of 17 individuals. Given their age, no one was surprised that they showed a mix of chimpanzee-like and human traits that as a whole are more primitive than those of *A. afarensis*: smaller molars, larger canines and thinner tooth enamel, suggesting a diet rich in easy-to-chew fruits and vegetables. The new species, says paleontologist Tim White of the University of California at Berkeley, a co-leader of the expedition, "is way closer to an ape than to an australopithecine and is significantly different from any other hominid."

Because the fossils were too distinctive to be included in Lucy's extended *Australopithecus* family, the researchers called the new species *Ardipithecus ramidus* (*ardi*

STANDING ON TWO LEGS

This ancient tibia found by Meave Leakey, above left, and her team at Kanapoi, Kenya, proves hominids walked upright—a major milestone—4.2 million years ago



means ground or floor in the local Afar language, and *ramid* means root). White and his colleagues have since found other *ramidus* fossils at their site but are giving out precious few details until they complete their methodical analysis of the bones. Says *ramidus* co-discoverer Berhane Asfaw of the Rift Valley Research Service in Addis Ababa: "It will be worth the wait."

One prize specimen, they acknowledge, is a partial skeleton found by Berkeley graduate student Yohannes Haile-Selassie (no relation to the Emperor). Alas, the back of the skull is badly crushed. A hippo or elephant probably trampled it soon after the creature died. "It looks like roadkill," quips White. Given the small skulls of *A. afarensis* and other later australopithecines, however, this specimen undoubtedly had a pint-size brain. At this point in evolution, says White, "we're in the minor leagues of brain development."

But the skeleton does include many bones that will help White's team answer the much more important question of how *Ardipithecus* got around. Paleoanthropologists believe that bipedalism was the first significant modification separating our ancestors from the great apes. By studying the bones and fossil footprints of *A. afarensis* (Lucy and her line) as well as those of half a dozen other australopithecine species, scientists already knew that our ancestors walked upright long before they acquired other human traits—and that bipedalism gave them a huge edge.

STORY CONTINUES AFTER GRAPHIC →

ALL IN THE FAMILY: An up-to-date genealogy of mo


THE MORE SCIENTISTS dig, the more hominid species they find. Most are distant cousins that went extinct without progeny; others are our direct ancestors

WHEN SPECIES LIVED

FIRST DISCOVERED

COMMENT

1



Tooth

Ardipithecus ramidus

TIM WHITE — DAVID L. BRILL/LANTANA

4.4 million years ago

Aramis, Ethiopia

Exactly where this primitive species belongs and whether it walked upright are still unknown

2



Jaw

Australopithecus anamensis


NATL. MUSEUMS OF KENYA—BOB CAMPBELL/STRAMA

4.2 million to 3.9 million years

Kanapoi, Kenya

Shows that our ancestors walked upright at least 500,000 years earlier than previously known

3



A. afarensis


NATIONAL MUSEUM OF ETHIOPIA — DAVID L. BRILL

3.6 million to 2.9 million years

Laetoli, Tanzania

To date, found only in eastern Africa. Most famous example is the 3.2 million-year-old partial skeleton known as Lucy

8



A. robustus


TRANSVAAL MUSEUM, PRETORIA — DAVID L. BRILL

1.9 million to 1.5 million years

Kromdraai, South Africa

Discovered by Robert Broom in 1938, it is found only in southern Africa and is not a direct human ancestor

9



Homo rudolfensis


NATIONAL MUSEUMS OF KENYA — DAVID L. BRILL

2.4 million to 1.8 million years

Koobi Fora, Kenya

May be an early form of *H. habilis*; if a distinct species, it's the earliest known member of our genus

10



H. habilis


NATIONAL MUSEUMS OF KENYA — DAVID L. BRILL

1.9 million to 1.6 million years

Olduvai Gorge, Tanzania

Unearthed by the Leakeys in the early 1960s, "Handy Man" was once thought to be the earliest tool user

11



H. ergaster

NATIONAL MUSEUMS OF KENYA — DAVID L. BRILL

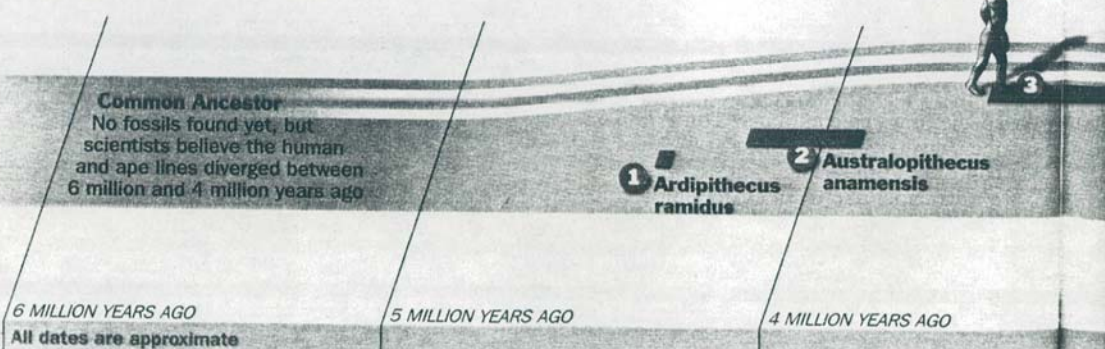
1.7 million to 1.5 million years

Koobi Fora, Kenya

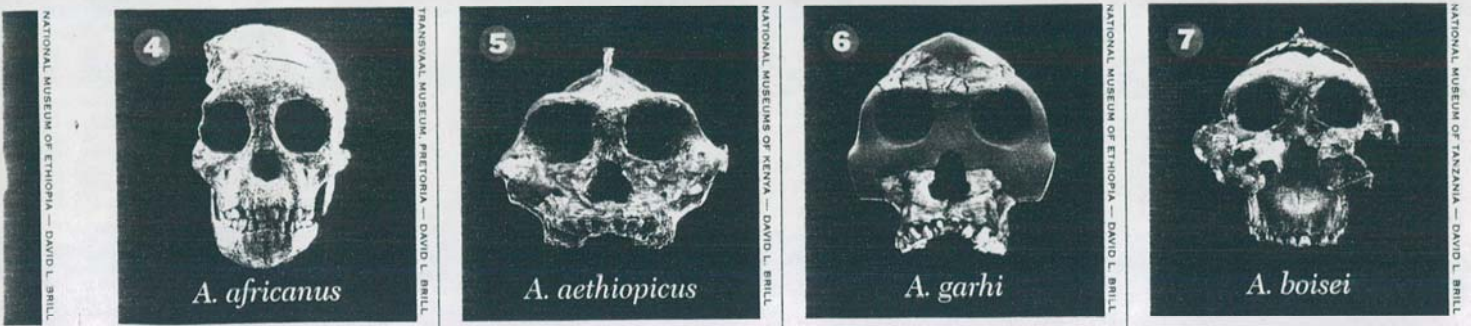
May be an early form of *H. erectus* found only in Africa; its designation as a separate species is debated

HOW WE GOT FROM THERE TO HERE

TIME Diagram by Joe Lertola



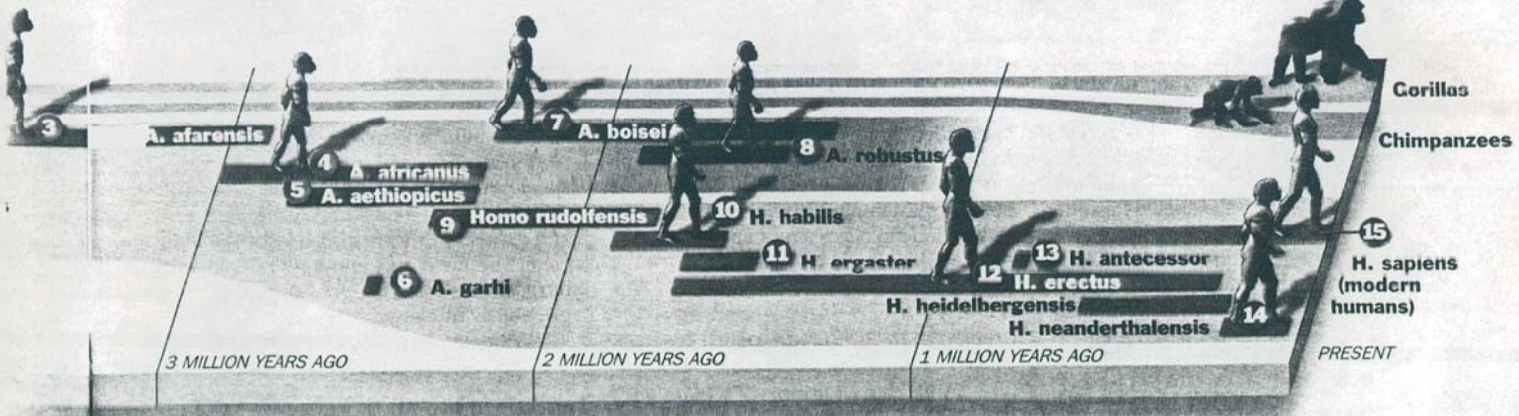
Modern humans and their evolutionary predecessors



<p>4</p> <p><i>A. africanus</i></p> <p>3 million to 2.3 million years</p> <p>Taung, South Africa</p> <p>First ancient human ancestor discovered in Africa, it was once thought to be the missing link between apes and humans</p>	<p>5</p> <p><i>A. aethiopicus</i></p> <p>2.8 million to 2.3 million years</p> <p>Omo Basin, Ethiopia</p> <p>May be an ancestor of <i>A. boisei</i> and <i>A. robustus</i>. The fossil above, found by Richard Leakey's team, is called the Black Skull</p>	<p>6</p> <p><i>A. garhi</i></p> <p>2.5 million years</p> <p>Bouri, Ethiopia</p> <p>The newest hominid species to be identified, it may have been the first to use stone tools and eat meat</p>	<p>7</p> <p><i>A. boisei</i></p> <p>2.3 million to 1.4 million years</p> <p>Olduvai Gorge, Tanzania</p> <p>First ancient hominid found by the Leakeys. This skull's huge molars earned it the nickname "Nutcracker Man"</p>
--	---	---	--



<p>12</p> <p><i>H. erectus</i></p> <p>1.7 million to 250,000 years</p> <p>Trinil, Indonesia</p> <p>Discovered in 1891, it may have been the first hominid to use fire and the first to migrate out of Africa</p>	<p>13</p> <p><i>H. antecessor</i></p> <p>800,000 years</p> <p>Gran Dolina, Spain</p> <p>May be the last common ancestor of both Neanderthals and modern humans; species designation debated</p>	<p>14</p> <p><i>H. neanderthalensis</i></p> <p>200,000 to <30,000 years</p> <p>Neander Valley, Germany</p> <p>Overlapped with <i>H. sapiens</i>. Earlier forms extending back to 600,000 years are sometimes called <i>H. heidelbergensis</i></p>	<p>15</p> <p><i>Homo sapiens</i></p> <p>Earliest known fossils date to about 100,000 years ago. Other fossils from Africa that are between about 1 million and 100,000 years old probably include ancestors of modern humans</p>
---	--	---	---



According to conventional wisdom, this evolutionary breakthrough came at a time when climate change was transforming eastern and southern Africa from dense forest into open grassland. Standing upright in such an environment could have offered our ancestors many advantages. It could have let them scan the horizon for predators, exposed less body surface to the scorching equatorial sun (and, conversely, more to the cooling wind) or freed their hands for carrying food.

But these ideas may be in trouble. Fossilized seeds, petrified wood and animal bones found by White and his colleagues at the digging site, near the village of Aramis, indicate that it was quite densely wooded when *A. ramidus* lived there. If the hominid turns out to have been bipedal, as preliminary studies indicate, this could wash away existing theories—though the scientists can't say for sure until other hominid fossil sites of comparable age are found.

Even if *ramidus* didn't walk upright, however, another of the recently discovered human ancestors certainly did. Less than a year after *A. ramidus* made headlines, a team led by Meave Leakey of the National Museums of Kenya (wife of well-known fossil hunter Richard Leakey) and Alan Walker of Pennsylvania State University revealed that it too had found fossils of an ancient human ancestor at two sites near Lake Turkana, in Kenya. Not only is the new hominid very old, dating to 4.2 million years B.P., but it is similar in some ways to *A. afarensis*—though clearly more primitive. Given the family resemblance, Leakey and Walker assigned the fossils to the same genus, *Australopithecus*, and gave the new species the name *anamensis* (*anam* is the Turkana word for lake).

Several of the bones underscore that *A. anamensis* did indeed walk upright, some 500,000 years before the next oldest two-legged hominid known. But these creatures didn't walk in the modern sense. As Leakey explains, "They weren't nearly as efficiently upright as we are, and they had relatively short legs. They had a form of locomotion that we don't know today because there isn't anything equivalent."

Precisely where do *A. ramidus* and *A. anamensis* fit into the scheme of human evolution? Leakey believes the latter is a direct ancestor of *A. afarensis* and thus a direct ancestor of modern humans. White and his colleagues have tentatively labeled the older *ramidus* a "sister species" of all later hominids; it's either our direct ancestor or a close relative of that ancestor. Whichever *ramidus* turns out to be, it's clear that paleontologists are closing in on the split between apes and humans. "We're in the ballpark. Five or 10 years ago, we couldn't even



EARLIEST BUTCHERS

Berhane Asfaw's team found signs that hominids scraped and smashed animal bones, like this tibia, 2.5 million years ago

have conceived of this," asserts White. "*Ardipithecus* is the closest thing we currently have to the common ancestor of African apes and humans, but its derived characteristics, particularly its teeth, suggest that it postdates that ancestor."

As for the ancestor, White hints that his team has already discovered hominid fossils that are more than 5 million years old, though he refuses to elaborate before detailed studies are completed. But Leakey and Walker readily acknowledge that they are studying two 5.5 million-year-old hominid teeth and a similarly ancient jaw fragment with an embedded tooth from a site in northern Kenya. "They look like australopithecines with lots of primitive features," Walker says, but there isn't enough evidence from these fossils alone to claim a new species.

■ THE EARLIEST HUMANS

GIVEN THEIR 2 MILLION-YEAR-PLUS LIFESPAN, the australopithecines were surely one of evolution's better experiments. But

nature is an inveterate tinkerer, even with successful species. Between 3 million and 1.9 million years B.P., several variations on the *Australopithecus* theme popped up in eastern and southern Africa, including *A. africanus*, *A. aethiopicus*, *A. robustus* and *A. boisei*. (Just to complicate matters, the last three are assigned by some experts to an entirely different genus, *Paranthropus*.)

But figuring out how they arose, how they were related and what they evolved into—those that weren't evolutionary dead ends—has proved elusive. Not only is the fossil record full of holes, but the hominid species from eastern Africa haven't shown up in southern Africa, and vice versa. A remarkably preserved skeleton found in South Africa's Sterkfontein cave could change all that. Believed to be at least 3.3 million years old, the bones may belong to *A. afarensis*, making it the first of Lucy's species uncovered in that area. But the skeleton hasn't been fully excavated yet, and its discoverer, Ron Clarke of the University of the Witwatersrand, in Johannesburg, thinks it may represent yet another previously unknown species.

Whatever the evolutionary relationships between these prehuman species, paleoanthropologists know that at some

NATIONAL MUSEUM OF ETHIOPIA—BRUHL

point a second major shift took place. One of Lucy's descendants gave rise to a new kind of creature, the first of the genus *Homo*. Yet none of the known variants of *Australopithecus* seemed anatomically close enough to the *Homo* line to qualify.

Then, four months ago, Asfaw and White's team made another dramatic announcement. A fragmentary skull found near Bouri, an Ethiopian village in the Middle Awash region northeast of Addis Ababa, could well be from the missing australopithecine that sired the human race (see cover photo). Excavated in 1997, its jutting face and upper jaw filled with large teeth clearly belong to a species more advanced than *A. afarensis* yet more primitive than the earliest humans.

The mix of characteristics wasn't precisely what the experts expected—they were looking to see smaller, more specialized teeth and a larger braincase. So they named their hominid *Australopithecus garhi* (*garhi* means surprise in Afar). But the skull's intermediate anatomy and its age—about 2.5 million years—put it midway in both time and form between the most recent *A. afarensis* and the oldest known fossils of our own genus.

That alone would make *A. garhi* a prime candidate for the long-sought evolutionary link between Lucy's species and the first humans. But the researchers also found that nearby animal bones dating from the same period had been butchered with stone implements. Cut marks on one antelope jawbone suggest that the hominids used a sharp stone flake to remove the animal's tongue. The leg bone of another animal is scarred by cuts, chop marks and signs of hammering, evidence that it was scraped clean of meat and bashed open to expose the nutritious marrow.

Earlier discoveries at Gona, an Ethiopian site about 95 km north of Bouri, had already shown that someone was using carefully manufactured stone tools in the area at about that time. Now Asfaw and White's team could make a circumstantial case that their species, *A. garhi*, was the gifted toolmaker. If so, this was a crucial bit of scientific sleuthing. In the 2 million years since the first human ancestor began to walk upright, nothing much had changed. Now something had. Rather than just using sticks and stones to leverage innate abilities—something done by plenty of animals, from chimps to otters to finches—someone had deliberately selected and modified specific raw materials in a sophisticated and consistent way, and with careful intent.

This wasn't just tool use; it was technology. Explains archaeologist Sileshi Semaw, a postdoctoral researcher at Indiana University in Bloomington, who helped find a huge cache of 2.6 million-year-old

tools at Gona in the early 1990s: "The Gona hominids [carefully] selected workable raw materials." Since there are no local sources of such materials at Bouri, where the *A. garhi* fossils were found, the hominids must have carried their tools with them when they traveled there.

Did *A. garhi* make both the tools Semaw found and the ones used to butcher animals at Bouri? "If it wasn't *garhi*," asks White, "what would it have been?" Semaw is more cautious. "*Australopithecus garhi* is the best candidate thus far," he concedes, but he doesn't rule out the possibility that another species, yet undiscovered, deserves the credit.

Whoever did it, the creation of technology gave its inventors an astonishing advantage over other hominid species. Stone hammers and blades let them exploit carcasses left behind by other predators and permitted them to shift to an energy-rich, high-fat diet. "That," asserts Asfaw, "leads to all kinds of evolutionary consequences."

One of these, White suggests, was the ability to exploit a broader range of habitats, eventually enabling our ancestors to leave Africa and colonize most of the globe. But even more important was the expansion of our brain, with all the potential that went with it. Explains Meave Leakey: "The brain is a very expensive organ in terms of metabolism." It can grow larger only in a species that's routinely consuming high-energy food. One impetus for such growth—and in particular, the growth of the cognitive areas that distinguish ours from other large brains—could have come from our increasingly creative use of tools. Still, the ultimate use to which those big, sophisticated brains would be put would not appear for many hundreds of thousands of years.

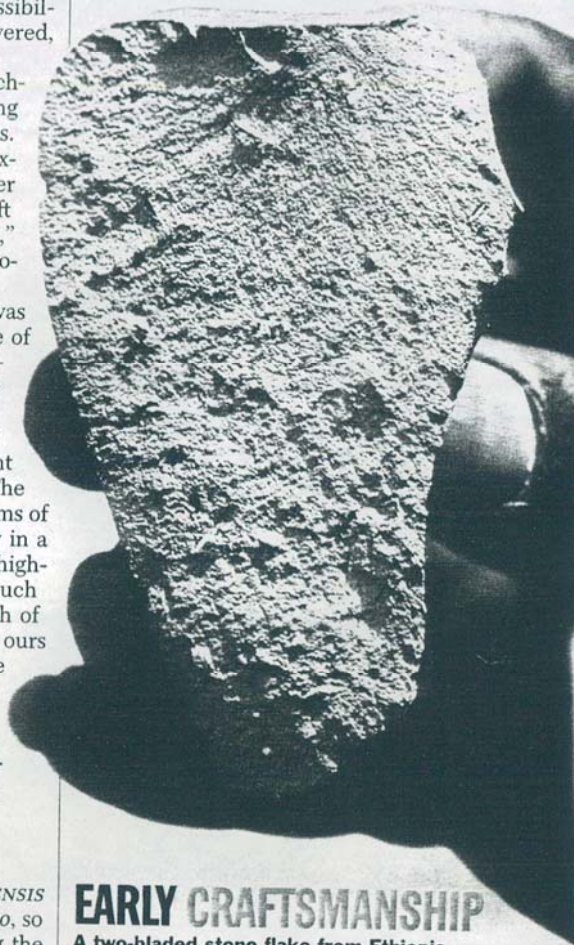
■ MODERN HUMANS

JUST AS *AUSTRALOPITHECUS AFARENSIS* eventually gave rise to the genus *Homo*, so one species came to stand out among the *Homo* line and eventually led to modern humans. The fossil record is far too spotty to say how *Homo habilis* (handy man) and other members of its genus—*H. rudolfensis*, *H. ergaster* and *H. erectus*—were related, to what extent they overlapped or even whether they all represent distinct species. Many scientists believe, though, that it was *H. erectus* that was the ultimate victor, the direct ancestor of our own species.

H. erectus was also the first hominid to emigrate from Africa, at least 1.8 million years ago, spreading all the way to China and Indonesia. Then, at some point—for

reasons still mysterious—the lineage diverged, with one branch leading to Neanderthals and another to modern humans.

Exactly when and how it happened is unclear. The oldest Neanderthal fossils in hand date only to 200,000 B.P., and the oldest *Homo sapiens* to about 100,000. But some recent discoveries may help answer those questions. A 1 million-year-old cranium from Buia, Eritrea, for example, has characteristics of both *H. erectus* and *H. sapiens*. And what Asfaw and his colleagues



EARLY CRAFTSMANSHIP

A two-bladed stone flake from Ethiopia dates back 2.5 million years, providing a clue to when deliberate toolmaking began

call a "spectacular" partial cranium of the same age from Ethiopia should help as well when it's formally unveiled.

An unusually rich trove of fossils has been found at two sites in northern Spain's Atapuerca mountains. One, known as Gran Dolina, has yielded 800,000-year-old hominids that Spanish researchers believe are a new species, perhaps the most recent common ancestor of modern humans and Neanderthals. Named *Homo antecessor* (Latin for explorer or pioneer), they had a

NAT'L. MUS. OF ETHIOPIA—DAVID L. BRILL

primitive jaw and prominent brow ridges but a projecting face, sunken cheekbones and tooth development similar to that of modern humans.

Less than a kilometer away, *antecessor's* co-discoverer, Juan Luis Arsuaga of the Universidad Complutense de Madrid, is excavating at Sima de los Huesos (Pit of Bones), deep inside a natural cave. So far, his team has found thousands of fossils from at least 33 hominids of all ages. About 300,000 years old, they appear to represent an early stage of Neanderthal evolution. Explains Eric Delson, a professor of anthropology at Lehman College in New York City: "For the first time, we have a good population from a single place and enough variation to show Neanderthal features being distilled and standardized."

What occurred some 200,000 years later, when *Homo sapiens* first met their Neanderthal cousins—the only other hominid species that hadn't dwindled into extinction—is a matter of much speculation, scientific and otherwise. Our species would end up the only one left standing, but whatever happened to the Neanderthals didn't happen quickly. Plentiful archaeological evidence proves that *Homo sapiens* and *Homo neanderthalensis* inhabited the same general turf in many parts of Europe and the Middle East for thousands of years. That doesn't prove, however, that they lived as peaceable neighbors. Populations were so sparse that run-ins probably would have been rare.

A romantic notion of how the Neanderthals disappeared has been around for decades: perhaps they were eliminated by interbreeding with us. Maybe we all carry a bit of Neanderthal in our DNA. Two years ago, molecular biologists tested that hypothesis by extracting some DNA from a Neanderthal fossil and comparing it with that of modern humans. Their conclusion: the differences are great enough to rule out significant interbreeding, even though such mating would have been biologically possible.

But a skeleton discovered in Portugal last December gives new life to the old idea. Co-discoverer João Zilhão, director of the Portuguese Institute of Archaeology, and consultant Erik Trinkaus of Washington University in St. Louis, Mo., claim that the 24,500-year-old remains of a four-year-old child show a mix of human and Neanderthal features. The boy could simply be the love child from a single prehistoric one-night stand—except that the last true Neanderthals had disappeared from the area at least 3,000 years earlier. Plenty of experts are unwilling to be swayed by romance, however—especially the American Museum's Ian Tattersall, who says flatly, "It's just a chunky modern kid. There's nothing special about it."

Besides, one isolated case can't explain the demise of an entire population spread across thousands of kilometers. The mystery is all the greater as paleoanthropologists learn how similar to our own ancestors the Neanderthals were. They hunted cooperatively, they buried their dead, and their brains were as big as ours. The species' relative equality, says Trinkaus, "makes perfect sense, given that the two groups co-existed for several thousand years without one or the other being dominant."

What may have happened, suggests Tattersall, is that some 50,000 years after modern humans arose, we began using our brains in a fundamentally different way. Despite their burials, for example, the Neanderthals left no clear evidence of any ritual or any belief in an afterlife. Nor is there

that occurred every million years or so. Against that kind of competition, no other human species could hold out.

THE END OF EVOLUTION?

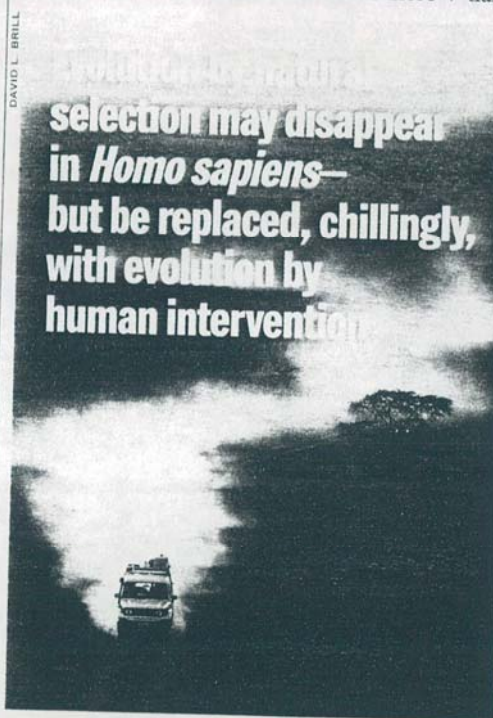
THE DEVELOPMENT OF SYMBOLIC THOUGHT and complex communication did nothing less than alter human evolution. For one thing, high-tech transportation means that the world, though ethnically diverse, now really consists of a single, huge population. "Everything we know about evolution suggests that to get true innovation, you need small, isolated populations," says Tattersall, "which is now unthinkable."

Not only is a new human species next to impossible, but technology has essentially eliminated natural selection as well.

During prehistory, only the fittest individuals and species survived to reproduce. Now strong and weak alike have access to medicine, food and shelter of unprecedented quality and abundance. "Poor peasants in the Third World," says University of Michigan anthropologist Milford Wolpoff, "are better off than the Emperor of China was 1,000 years ago."

And technology shows no signs of slowing down, which means that even dramatic changes in the natural world won't necessarily have evolutionary consequences. Argues Wolpoff: "We're not going to [adapt to] the next ice age by changing our physical form. We'll set off an atom bomb or set up a space mirror or whatever [to control climate]." Manipulation of the human genome, meanwhile, will eventually let us change the basic characteristics of our species to order. Evolution by natural selection could be replaced, perhaps chillingly, with evolution by human intervention.

That's not to say humanity can't become extinct. An 80-km-wide asteroid crashing down from space would do it. So could a sudden and thorough collapse of earth's ecosystem through pollution, deforestation and the like—unless we establish some colonies in space beforehand. But whatever happens, the long history of multiple hominid species struggling for supremacy on earth is over. After millions of years, evolution by natural selection, operating blindly and randomly, has produced a creature capable of overturning evolution itself. Where we go from here is now up to us. —With reporting by Martha de la Cal/Lisbon, Peter Hawthorne/Cape Town, Edward Owen/Madrid and Simon Robinson/Addis Ababa



selection may disappear in *Homo sapiens*—but be replaced, chillingly, with evolution by human intervention

any hint of Neanderthal language. Most telling of all, *Homo sapiens* began, some 40,000 years ago, to create art in an astonishing variety of forms, including cave paintings and female statuettes.

All this, Tattersall and others believe, represents a single, profound change: the development of symbolic thought. "Art, symbols, music, notation, language, feelings of mystery, mastery of diverse materials and sheer cleverness: all these attributes, and more, were foreign to the Neanderthals and are native to us," he writes in his 1998 book, *Becoming Human*. For the first time, innovation was a routine part of human life that could easily be shared with others—not just something